

N.

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università "Insubria", Varese)  
e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como)

Claudio Bonvecchio (Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como)

Mauro Carbone (Université Jean-Moulin, Lyon 3)

Morris L. Ghezzi (Università degli Studi di Milano)

Giuseppe Di Giacomo (Università di Roma La Sapienza)

Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno)

Antonio Panaino (Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna)

Paolo Peticari (Università degli Studi di Bergamo)

Susan Petrilli (Università degli Studi di Bari "Aldo Moro")

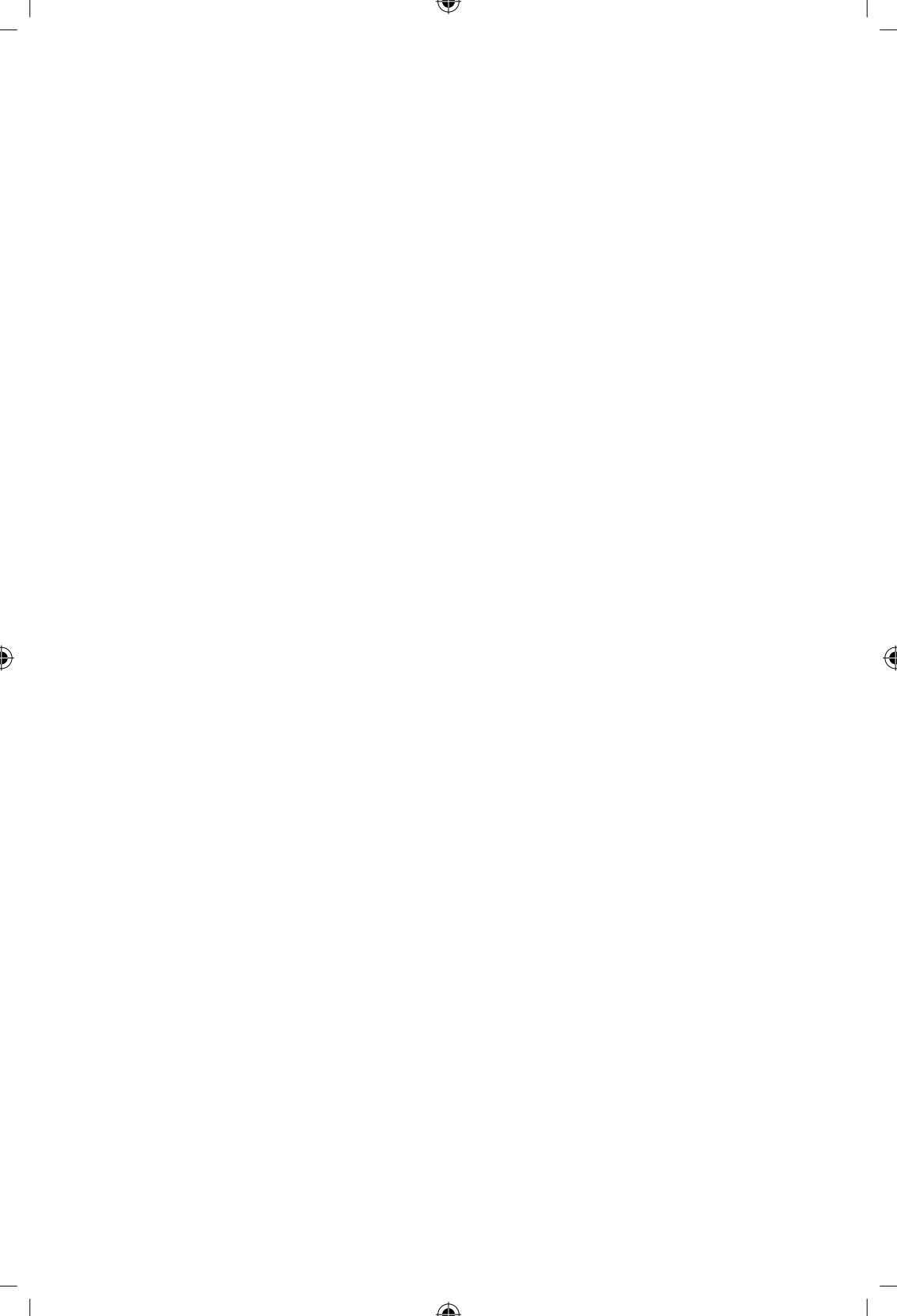
Augusto Ponzio (Università degli Studi di Bari "Aldo Moro")

Luca Taddio (Università degli Studi di Udine)

Valentina Tirloni (Université Nice Sophia Antipolis)

Antonio Valentini (Università di Roma La Sapienza)

Jean-Jacques Wunemberger (Université Jean-Moulin Lyon 3)



ANDREA DAL SASSO

# CREATIO EX NIHILO

Le origini del pensiero di Emanuele Severino  
tra attualismo e metafisica

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
www.mimesisedizioni.it  
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie* n.  
Isbn: 9788857530888

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone +39 02 24861657 / 24416383

# INDICE

PREFAZIONE <i>di Emanuele Severino</i>	9
INTRODUZIONE <i>di Giorgio Brianese</i>	15

## CREATIO EX NIHILO

INTRODUZIONE La creazione come “ferita” originaria	39
CAPITOLO I LA CREAZIONE COME AUTOCREAZIONE NELL’ATTUALISMO DI GIOVANNI GENTILE	47
1. Alle origini dell’attualismo: logica e fenomenologia	47
2. “Provare la creazione”: Spaventa maestro di Gentile	51
3. Rosmini, Gioberti, Marx	62
4. L’atto del pensare come atto puro	69
5. Il circolo di filosofia e storia (della filosofia)	72
6. Intermezzo	77
7. La creazione nella <i>Teoria generale dello spirito         come atto puro</i>	78
8. Critiche all’“inobiettività” dell’atto nella <i>Teoria generale</i>	90
9. Creazione e morale	98
10. Il <i>Sistema di logica</i> tra logo astratto e logo concreto	100
11. Il sentimento	128

12. La struttura della creazione come autocreazione nell'attualismo	131
13. Attualismo e religione	134
14. Morte, creazione ed eternità	150
CAPITOLO II	
INTERPRETAZIONI DELL'ATTUALISMO: SPIRITO, CALOGERO, BONTADINI	157
1. Ugo Spirito alla scuola dell'attualismo	157
2. L'antinomia della creazione e il problematicismo	164
3. Guido Calogero tra Aristotele e Gentile	175
4. La critica dell'attualismo e <i>La conclusione della filosofia del conoscere</i>	181
5. Bontadini interprete di Gentile: l'impossibilità che il pensiero crei l'essere	188
6. Dall'attualismo al problematicismo: Bontadini e Spirito	198
7. La concezione bontadiniana dell'immanentismo	207
8. Breve riepilogo e prospettive di sviluppo	209
CAPITOLO III	
LA CREAZIONE NELLA METAFISICA DI GUSTAVO BONTADINI	215
1. Il principio della metafisica e il teorema di creazione	215
2. Sulla semantizzazione dell'essere	223
3. L'ultimo Bontadini e la creazione	225
4. Tra attualismo e metafisica neoclassica	244
CAPITOLO IV	
IL GENTILE DI SEVERINO	249
1. L'influenza dell'interpretazione bontadiniana di Gentile nel giovane Severino	249
2. La presenza di Gentile ne <i>La struttura originaria</i>	257
3. Gentile negli scritti della maturità	268
4. Severino critico di Spirito e Calogero	280
CAPITOLO V	
CREAZIONE E DIFFERENZA ONTOLOGICA NELLO SVILUPPO DEGLI SCRITTI DI EMANUELE SEVERINO	289
1. Dal divenire all'oltrepassare: una svolta?	289
2. La creazione ne <i>La struttura dell'essere</i>	295
3. La creazione ne <i>La struttura originaria</i>	299

4. La contraddizione C	311
5. La dimenticanza della verità dell'essere	317
6. Sviluppi del concetto di creazione negli scritti degli anni Sessanta	320
7. Il "secondo" Severino e la critica di "immanentismo"	329
8. Identità e creazione	343
9. Per una problematizzazione delle origini del pensiero severiniano	351
 BIBLIOGRAFIA	 369
 POSTFAZIONE	 
<i>di Leonardo Messinese</i>	385
 INDICE DEI NOMI	 391





EMANUELE SEVERINO  
PREFAZIONE

Intorno ai temi di questo suo libro Andrea Dal Sasso ha già pubblicato un saggio intitolato *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino* (Prefazione di Giorgio Brianese, Aracne, 2009). Egli si riporta ora all'inizio della sua interpretazione, come per controllare i passi compiuti, e il risultato è un'analisi pregnante e rigorosa delle "origini" del mio discorso filosofico.

È infatti orientata in modo da dare inizio alla verifica dell'*ipotesi*, avanzata con molta cautela, che il mio discorso filosofico abbia bisogno di essere liberato dai residui di quel "nichilismo" – di quell'"essenza del nichilismo" – che esso, ormai verosimilmente giunto al punto di arrivo, si porterebbe ancora dietro, dopo averne peraltro messo in luce il senso autentico. L'orizzonte del saggio è comunque più ampio di quel che il sottotitolo potrebbe lasciar intendere – e questa maggiore ampiezza è appunto chiarita dal titolo, giacché il senso autentico del nichilismo implica essenzialmente l'affermazione della *creatio ex nihilo*. In queste pagine, d'altra parte, la verifica dell'*ipotesi* a cui ho accennato non vuol essere, appunto, più che un inizio: si potrebbe dire che, propriamente, consiste nell'enunciazione dell'*ipotesi*. Ma – se non ho frainteso – è possibile scorgere in quale direzione essa potrebbe svilupparsi.

Nel mio scritto *La struttura originaria* (1958) viene affermata l'eternità dell'essente in quanto essente e dunque anche degli essenti che appaiono; e Dal Sasso mette in evidenza il *motivo* per cui in tale scritto si afferma che *al di là* degli essenti che appaiono esiste la *Totalità* immutabile degli essenti. E il *motivo* da lui evidenziato è quello che viene esplorato nella mia "Introduzione" all'edizione del 1981, ossia che *La struttura originaria* continua ancora ad affermare ciò che il nichilismo dell'intero Occidente afferma, ossia che l'uscire degli essenti dal nulla e il loro ritornarvi *appare*; sì che, nella misura in cui questo apparire è affermato, la necessità che d'altra parte ogni essente sia eterno implica che gli essenti, in quanto eterni, siano la *Totalità* immutabile degli essenti che esiste al di là degli essenti che appa-

iono. Ecco il *motivo*, ripreso ed evidenziato da Dal Sasso, dell'affermazione, nella *Struttura originaria*, dell'esistenza di questa trascendente Totalità. E in questo scritto tale motivo è di certo presente, e in un contesto complesso a cui faccio cenno più avanti.

Ebbene, mi sembra che l'analisi circostanziata, dedicata nel saggio di Dal Sasso al rapporto tra "origini" del mio discorso filosofico e attualismo e pensiero metafisico, abbia l'intento di preparare il terreno per giungere, eventualmente, alla seguente conclusione: che *anche* dopo *La struttura originaria*, nei miei scritti fino a quelli più recenti, l'affermazione che la totalità degli essenti che appaiono non è la Totalità *simpliciter* degli essenti sia daccapo imputabile a un nascosto permanere del *motivo* qui sopra indicato, ossia al permanere, in essi, del nichilismo e dunque dell'influsso dell'attualismo gentiliano.

In altri termini: una volta che i miei scritti hanno lasciato definitivamente cadere la tesi che l'uscire dal nulla e il ritornarvi appaia, in questo suo saggio Dal Sasso incomincerebbe a non vedere per quale motivo si debba ancora affermare la *differenza* tra totalità degli essenti che appaiono e Totalità *simpliciter* degli essenti. La Totalità *simpliciter* dovrebbe essere cioè, a suo avviso, la stessa Totalità degli essenti che appaiono.

Se questo è l'intento della ricerca di Dal Sasso, la strada è senza uscita. Infatti, i motivi che nell'assestamento del mio linguaggio filosofico hanno condotto a quella *differenza* sono diversi dal motivo, qui sopra accennato, per il quale *La struttura originaria* afferma tale differenza – sì che il senso stesso della differenza è nei due casi diverso (tale diversità pur essendo sottesa da un fondamentale tratto comune).

Per quanto riguarda la diversità dei motivi ripeterei questo a Dal Sasso (che si trova d'accordo con me nell'affermare sia l'eternità dell'essente in quanto essente, sia l'impossibilità che appaia l'uscire degli essenti dal nulla e il loro ritornarvi, sia la connessa necessità che la variazione degli essenti che appaiono abbia a significare il comparire e scomparire degli essenti, cioè degli eterni): ripeterei – lo si dice già nella *Struttura originaria* (cfr. in particolare cap. XIII, par. 25) – che se si affermasse che la totalità degli essenti che appaiono è la stessa Totalità *simpliciter* degli essenti, allora, quando non sono ancora apparsi o non appaiono più, gli essenti o sarebbero ancora nulla o sarebbero diventati nulla, cioè non sarebbero eterni (altrimenti esisterebbero degli essenti al di là della totalità degli essenti). Quindi è impossibile che la Totalità *simpliciter* degli essenti sia la totalità degli essenti che appaiono. E questa conclusione non solo non è dovuta a un permanere dell'atteggiamento nichilistico, ma ne implica la radicale negazione.

Come ne implica la radicale negazione il modo in cui, in *Essenza del nichilismo*, viene affermata l'esistenza dell'*apparire infinito*, cioè dell'appa-

rire che non coincide con l'apparire finito degli essenti, ma è, appunto, la Totalità *simpliciter* degli essenti (l'"apparire finito" essendo la struttura originaria del destino, all'interno della cui incontrovertibilità appare sia quel finito che è la terra isolata dal destino, cioè l'errare, sia la necessità di affermare l'esistenza dell'apparire infinito). E questo è un modo *ulteriore* di affermare la disequazione tra ciò che appare e ciò che è.

Inoltre (ed è un altro modo ancora di affermare quella disequazione), già nella *Struttura originaria* viene sviluppata la sequenza per la quale la totalità di ciò che appare non può essere la Totalità *simpliciter* degli essenti perché in quella prima totalità è assente per lo meno quell'essente che è l'accertamento se tale totalità sia o no la Totalità *simpliciter* (o quell'essente che consiste nell'accertamento che quel primo accertamento non può essere effettuato).

Dunque, la struttura originaria dell'incontrovertibile (ossia del "destino della verità") implica con necessità, e senza essere in alcun modo contaminata dall'essenza del nichilismo, che gli essenti che appaiono non sono la Totalità infinita (Totalità *simpliciter*) degli essenti. (L'originariamente incontrovertibile è il fondamento della propria finitezza – non della propria controvertibilità, ché anzi è originariamente impossibile che l'incontrovertibile sia il fondamento della propria negazione). Questa implicazione necessaria (come ogni altra implicazione da parte dell'originario) non può essere negata; e ciò significa che non può esser negato che l'infinito è tale perché include il finito – e lo include non soltanto come il finito che appare in relazione alla totalità del contenuto concreto degli essenti, ma anche come il finito che è separato da tale contenuto, giacché è proprio in questo suo esser separato che il finito si costituisce come struttura originaria dell'incontrovertibile.

Per quanto riguarda la differenza tra l'*apparire infinito* e l'apparire finito, si rilevi inoltre che, essendo la struttura originaria del destino della verità negazione della propria negazione (in quanto quest'ultima è autonegazione, cioè errore), la verità è essenzialmente in relazione all'errore: se l'errore non apparisse la verità non sarebbe. Ma l'apparire infinito della Totalità degli essenti è l'apparire infinitamente concreto della verità (mentre il cerchio della struttura originaria del destino della verità è l'apparire finito, astratto, della verità – l'apparire, tuttavia, sul cui fondamento il linguaggio sta parlando della differenza tra apparire finito e infinito). E cioè l'apparire infinitamente concreto della verità implica l'apparire della totalità concreta dell'errore. La forma estrema dell'errore – il cui contenuto è il nulla – è l'errare, ossia l'esser convinti dell'esistenza di tale contenuto. Ma questa convinzione è l'apertura, all'interno dello stesso apparire infinito, di una dimensione che è isolata non solo da tale apparire, e che quindi è finita, ma anche dalla dimensione finita in cui consiste la struttura originaria

sul cui fondamento si afferma tutto quanto si sta dicendo e pertanto si afferma l'impossibilità che l'infinito lasci fuori di sé il finito.

Tutto questo non ha nulla a che vedere con quanto nell'ultimo capitolo del saggio di Dal Sasso si dice a proposito del modo in cui nei miei scritti resterebbe definitivamente inteso il rapporto finito-infinito: nulla a che vedere, dico, né con la "ferita" che sarebbe inferta all'infinito per la presenza del finito, né con l'"infelicità" che affliggerebbe la struttura originaria del destino per il suo non essere il Tutto. Che la struttura originaria dell'incontrovertibile non sia la Totalità *simpliciter*, quindi ne sia isolata, *quindi sia contraddizione*, significa che questa contraddizione ("contraddizione C") ha un carattere del tutto diverso dalle contraddizioni normali (come Dal Sasso sa bene), e che il suo superamento non è la negazione del contenuto dell'originario, ma il sempre più concreto apparire di esso.

Dove però l'esistenza di questa contraddizione e la sempre maggiore concretezza, all'infinito, del suo superamento non sono dovute al permanere di una qualche forma di nichilismo (come invece Dal Sasso ritiene). Infatti l'esistenza della contraddizione C implica certo che la Totalità *simpliciter* degli essenti non coincida con la totalità degli essenti che appaiono. Ma, come si è detto, l'assestamento del linguaggio che nei miei scritti testimonia il destino della verità si libera dai residui che il nichilismo lascia – ma in modo del tutto caratteristico – nella *Struttura originaria*. E pertanto la liberazione da quei residui è insieme il liberarsi da essi da parte dell'affermazione dell'esistenza della contraddizione C e dell'esistenza del concretarsi infinito del suo superamento. Quell'assestamento del linguaggio è anche l'assestamento del significato della "differenza ontologica". In altri termini, mi sembra che in questo saggio venga trascurato il senso della "Gloria" e il suo culmine, in *Oltrepassare*, nella "Gloria della Gioia"

Ma in relazione alla circostanza, sopra accennata, che *La struttura originaria* continua ancora ad *affermare*, col nichilismo, che l'uscire degli essenti dal nulla e il loro ritornarvi appare, ora va aggiunto che, *anche, lo nega*. Come Dal Sasso riconosce. Non si tratta di una semplice contraddizione. Infatti, appunto per la presenza di quella *negazione*, la contrapposta *affermazione* non è, in quello scritto, un semplice accodarsi alla persuasione nichilistica che il divenire che appare sia l'andirivieni degli essenti dal loro non essere al loro essere, e viceversa. La sostanza di quello scritto, in relazione a questo tratto essenziale del discorso, può essere espressa nel modo seguente (riprendendo le considerazioni svolte nella già citata "Introduzione" all'edizione 1981).

Ogni essente è immutabile, eterno, si dice nella *Struttura originaria*; quindi anche gli essenti che appaiono. Pertanto, se la Totalità *simpliciter*

degli essenti non può coincidere con la totalità degli essenti che appaiono nel loro andirivieni tra il non essere e l'essere, d'altra parte questa seconda totalità, con l'incominciare ad essere e il cessare di essere da parte degli essenti, non può aggiungere e togliere alcunché (alcuna positività, alcun essente) alla Totalità *simpliciter* degli essenti. Ma in questo modo si viene a dire che è necessario che l'uscire degli essenti dal non essere e il loro ritornarvi abbia un *significato essenzialmente diverso* da quello che il nichilismo gli assegna. Nella *Struttura originaria* (cap. XIII, parr. 25-26) si afferma cioè la necessità che quell'uscire dal non essere e ritornarvi (che *appare*) sia inteso come *l'apparire e lo scomparire* di essenti che appartengono all'immutabile ed eterna Totalità *simpliciter* degli essenti.

Come mostrano le considerazioni critiche sulla *Struttura originaria* che ho sviluppato nell'"Introduzione" 1979-81, si può quindi dire che questo scritto viene a mettere *al centro* del discorso la tesi che le stesse parole che il *linguaggio* del nichilismo intende come "passaggio dal non essere all'essere e viceversa", invece nel *linguaggio* della *Struttura originaria* queste stesse parole devono essere intese come affermantici il comparire e lo scomparire degli eterni. E questo che ora si sta dicendo è una osservazione *ulteriore* rispetto alla tesi, del tutto esplicita in quello scritto, che l'affermazione dell'esistenza del passaggio dal non essere all'essere e viceversa, *inteso in senso proprio*, è l'esito di un "concetto astratto dell'astratto", cioè di quell'astratto che è la totalità di quel che appare – ossia è l'esito dell'errore in cui tale totalità viene isolata dall'apparire dell'eternità dell'essente in quanto essente – come il saggio di Dal Sasso puntualmente rileva. (Sennonché, essendosi egli convinto che la disequazione tra totalità di ciò che appare e Totalità *simpliciter* abbia di *per sé stessa*, nei miei scritti e in generale, un carattere nichilistico, decide di interpretare come configurazione definitivamente nichilistica anche la distinzione tra concetto concreto e concetto astratto dell'astratto).

Certo, il conferire al linguaggio del nichilismo un significato così abissalmente *diverso* da quello che gli compete è fonte di equivoci (e in seguito i miei scritti se ne terranno lontani); ma va anche tenuto presente – come si rileva nell'"Introduzione" più volte richiamata – che è nella *Struttura originaria* a farsi largo per la prima volta quell'abissale diversità, sì che è in qualche modo inevitabile che il gran peso del linguaggio del nichilismo abbia a gravare sul linguaggio che incomincia ad esprimerla.

Queste considerazioni non intendono ovviamente sostenere che nella *Struttura originaria* e anche in seguito il nichilismo non abbia a lasciare le sue tracce. Nel paragrafo 33 del capitolo XIII si dice ad esempio che la totalità del divenire sarebbe potuto "non essere" e che il suo "essere" è dovuto a una "decisione" della Totalità *simpliciter*. Con l'osservazione *ulterio-*

re sopra accennata si può però sostenere che in quel paragrafo si afferma, col linguaggio del nichilismo (e quindi favorendo gli equivoci) che la totalità degli essenti che appaiono sarebbe potuta non apparire. Anche questa possibilità è una traccia del nichilismo, come mostro in *Destino della Necessità*, ma è una traccia che il nichilismo lascia quando ormai ha abbandonato il centro del suo dominio.

Inoltre, se nella *Struttura originaria* si afferma la necessità che l'uscire dal non essere e ritornarvi sia inteso come *l'apparire e lo scomparire* di essenti che appartengono all'eterna Totalità *simpliciter* degli essenti, tuttavia (come sopra si è accennato) in questo scritto l'uscire dal non essere e ritornarvi è inteso ancora come un contenuto che *appare*: è sì *necessario pensarlo* come apparire e scomparire degli eterni, ma è necessario pensare così ciò che ancora si considera come un contenuto che appare (e il cui apparire non è inteso come contenuto di un "considerare", ma come immediata evidenza). E questa è la traccia centrale lasciata dall'essenza del nichilismo nel linguaggio che per la prima volta indica la dimensione che sta al di là di tale essenza. Già il *Poscritto di Ritornare a Parmenide* (1965) mostrerà infatti, lasciandosi alle spalle quella traccia, che l'uscire dal non essere e ritornarvi *non* appare e non può apparire.

Nel fitto confronto con altri miei critici, infine, ha un rilievo particolare il rapporto che in questo suo saggio poderoso Dal Sasso stabilisce con le analisi di grande interesse e rilievo che Leonardo Messinese ha dedicato da tempo ai miei scritti. Con Messinese Dal Sasso condivide la base del contenuto dei miei scritti, cioè la *dimensione che unisce* il non apparire dell'uscire dal non essere e ritornarvi, da un lato, e l'eternità dell'essente in quanto essente, dall'altro (ma innanzitutto Gustavo Bontadini aveva finito col condividere l'innegabilità dell'eternità dell'essente in quanto essente). Tuttavia Messinese, valorizzando la *Struttura originaria*, intende prolungare la dimensione che unisce quei due lati, fino a ripristinare la prospettiva creazionistica della metafisica classica (cioè non può esser nemmeno lui d'accordo con Dal Sasso nel ritenere che l'impostazione "creazionistica" della *Struttura originaria* abbia continuato a far sentire la sua voce nei miei scritti); mentre Dal Sasso sulla base di quella stessa dimensione, mira a identificare – si è visto – la totalità di ciò che appare e la Totalità *simpliciter* degli essenti. Si va in direzioni opposte, ma in entrambi i casi si perviene alla negazione del fondamento comune su cui ci si basa.

GIORGIO BRIANESE  
INTRODUZIONE

1.

Ragionare intorno al senso del nostro tempo a partire dal pensiero di Emanuele Severino sta diventando – non solamente in ambito strettamente filosofico, e questo mi pare particolarmente degno di nota – via via più frequente e stimolante, segno non equivoco della centralità di quel pensiero non soltanto per coloro i quali abbiamo a cuore la questione, filosoficamente ineludibile, del destino della verità dell'essere, che è sempre stata ed è tuttora al centro del discorso severiniano e che ne costituisce l'anima più autentica. Proprio Severino, nelle pagine della sua autobiografia, ricorda che già al termine degli studi universitari la domanda che egli si poneva era quella che chiedeva conto dello statuto di incontrovertibilità della verità filosofica e del suo destino: «Che cos'è quella “verità definitiva, incontrovertibile”, di cui tutta la filosofia degli ultimi due secoli afferma la morte? La morte delle sue forme storiche è la morte di ogni senso possibile dell'incontrovertibile? E in che luogo ci si trova quando si mette in questione il senso dell'incontrovertibile? E l'incontrovertibile in che consiste, finalmente?»<sup>1</sup>. Quella domanda, che interpellava il giovane Severino, è la stessa che egli continua a porsi anche oggi, e mi pare che ci si renda sempre più conto dell'importanza di un confronto diretto con il modo in cui i suoi scritti la affrontano e con le conseguenze che si possono ricavare dalla sua ontologia anche per quel che riguarda la corretta comprensione del nostro tempo e la sorte delle contraddizioni determinate che lo abitano e, in certo senso, lo costituiscono:

il contraddirsi e la previsione sono uniti da un rapporto essenziale; nel senso che, quando è scorta, la contraddizione consente una forma di previsione profondamente diversa dalla previsione così com'è comunemente intesa. Se una contraddizione avvolge un evento storico, tale evento è destinato al tramonto anche se di fatto continua a mostrarsi. La previsione autentica è la visione della contraddizione. Il che non significa un ingenuo necessitarismo della

---

1 E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011, p. 37.

previsione. Che un evento storico sia contraddizione non è una verità necessaria, ma una verità di fatto: è il risultato di una interpretazione – e un’interpretazione ha sempre un valore problematico (...). La necessità della previsione autentica non è pertanto assoluta, ma condizionata dalla problematicità dell’interpretazione. Se si vuole, è anche questo il contributo della filosofia alla interpretazione degli eventi storici<sup>2</sup>.

Per fare soltanto qualche esempio di rilievo a proposito del dibattito attuale, a confrontarsi con il pensiero di Severino sono o sono stati giuristi come Pietro Barcellona<sup>3</sup>, scienziati come Edoardo Boncinelli<sup>4</sup>, economisti come Paolo Sylos Labini, giuristi come Natalino Irti<sup>5</sup>, filologi e linguisti come Giovanni Semerano, antropologi come Marco Aime<sup>6</sup>, teologi come Giuseppe Barzaghi<sup>7</sup>, Piero Coda<sup>8</sup>, Bruno Forte, Pierangelo Sequeri<sup>9</sup>. Ad essi si aggiungono anche psicologi e psicoanalisti, artisti, studiosi di letteratura e di teatro (penso in quest’ultimo caso soprattutto all’attore e regista Franco Ricordi, il quale, proprio tenendo presente il discorso filosofico di Severino, ha scritto pagine davvero notevoli su Shakespeare, Leopardi e Pasolini<sup>10</sup>; ma vale la pena ricordare anche Franco Parenti, il quale nel 1985 ha messo in scena l’*Oresteia* di Eschilo nella traduzione interpretante scritta da Severino stesso<sup>11</sup>).

- 
- 2 E. Severino, *Piazza della Loggia. Una strage politica*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 33-34.
  - 3 Cfr. P. Barcellona-E. Severino, *Tecnica, politica e futuro della democrazia*, Edizioni Saletta dell’Uva, Caserta 2005.
  - 4 Cfr. E. Boncinelli-E. Severino, *Dialogo su etica e scienza*, Editrice San Raffaele, Milano 2008.
  - 5 Cfr. N. Irti-E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2001.
  - 6 Cfr. M. Aime-E. Severino, *Il diverso come icona del male*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
  - 7 Cfr. ad esempio G. Barzaghi, *Soliloqui sul divino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1977; Id., *Anagogia. Il cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena 1999; Id., *Ambientazione teologica del concetto severiniano di “gioia”*, in I. Valent (a cura di), *Cura e salvezza. Saggi dedicati a Emanuele Severino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000, pp. 229-241.
  - 8 Cfr. P. Coda-E. Severino, *La verità e il nulla*, San Paolo, Milano 2000.
  - 9 Cfr. P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996 (in particolare le pp. 429-554).
  - 10 Cfr. F. Ricordi, *Lo spettacolo del nulla. Shakespeare, Leopardi e il nichilismo occidentale*, Bulzoni, Roma 1988; *Shakespeare filosofo dell’essere*, Mimesis, Milano-Udine 2011; *Pasolini filosofo della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2013; *L’essere per l’amore. L’eternità del nulla dopo il secolo XX*, Mimesis, Milano-Udine 2015.
  - 11 Cfr. E. Severino, *Interpretazione e traduzione dell’Oresteia di Eschilo*, Rizzoli, Milano 1985 (seguito poi da un importante volume nel quale Severino ha articolato



Oltre a costoro, com'è naturale, filosofi e studiosi di filosofia di ogni provenienza e di diversa formazione hanno dialogato e continuano a discutere con Severino, in modo per lo più concettualmente costruttivo e stimolante – proprio come fa Andrea Dal Sasso in questo suo nuovo libro che offre numerose occasioni di meditazione e di approfondimento speculativo –, e talvolta anche in un modo che a me pare sterilmente polemico, contribuendo però in ogni caso a evidenziare la vivacità del suo discorso e la sua capacità di fornire strumenti davvero essenziali per una corretta comprensione del nostro tempo e per una nuova, alla lettera “inaudita”, visione del mondo (una visione che, per quel che mi riguarda, ha, tra le altre, la capacità di suscitare emozione e di commuovere, se è vero, come credo, che «la commozione è sapiente»<sup>12</sup>). È resa possibile, quella visione, da una vera e propria “discesa agli inferi”, poiché gli scritti di Severino ci invitano in modo esplicito a compiere insieme ad essi un “salto” che possa condurci «al di sotto

---

e approfondito la propria interpretazione della tragedia greca: *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989). Segnalo anche che, nel mese di luglio del 2014 presso l'Anfiteatro Romano di Arezzo (la città del compianto Franco Parenti), è stata messa in scena una lettura teatrale dell'*Oresteia* (protagonista della quale è stato Maurizio Schmidt, uno degli attori che Parenti aveva scelto per la rappresentazione originaria del 1985) basata su quella stessa traduzione e alla quale ha preso parte, proponendo una *lectio magistralis*, lo stesso Severino. Quest'ultimo, in una intervista rilasciata a Silvia Giacomoni del quotidiano “La Repubblica”, all'epoca della prima messa in scena dell'*Oresteia*, ha dichiarato: «La mia traduzione vuole esser facile ma è fedele (...). Se c'è un testo da rendere in modo alto, quello è l'*Oresteia*. Diciamo “alto” un testo che *percepisce quel che nel linguaggio normale non si percepisce*. E Eschilo vede altissimo». L'“altezza”, che intende rispettare quella del testo originale, della traduzione proposta da Severino, distingue quest'ultima dalla traduzione di Pier Paolo Pasolini, che fu messa in scena da Vittorio Gassman, la quale invece è più “colloquiale” e, per questo, secondo Severino, «altera Eschilo. Perché colloquiale significa quotidiano, mentre *Eschilo è l'uscita dal modo di pensare comune* (...). Il mio pensiero afferma che la civiltà che nasce coi tragici greci è sotto un segno negativo. Ed è la nostra civiltà occidentale, civiltà della massima alienazione. Ma *Eschilo è un grandissimo pensatore*, forse anche più grande di Parmenide e di Eraclito, padre della ragione occidentale: un filosofo che parla della filosofia e, senza peraltro nominarla, dice che in essa consiste la salvezza dell'uomo. Di questo Eschilo parlano i miei interventi [Severino si riferisce qui, in particolare, ad alcuni brevi scritti, inseriti in modo organico nella sua traduzione della tragedia, che dovevano essere recitati nel corso della rappresentazione, allo scopo di esplicitare il significato filosofico delle parole di Eschilo]: un Eschilo che potrebbe essere divulgato anche da chi non condivide il mio pensiero sulla civiltà occidentale» (S. Giacomoni, *Oresteia, ovvero come liberarsi dalla greicità*, in «La Repubblica», 27 agosto 1985, corsivi miei).

12 G. Barzaghi, *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2012, p. 139.

della coscienza» che il presente possiede di sé stesso<sup>13</sup>; che abbia cioè la capacità di guidarci alla consapevolezza *da un lato* del modo in cui si configura l'essenza del nichilismo, *dall'altro* di quale sia il destino autentico della verità dell'essere e, alla luce di essa, anche e anzitutto quello dell'essere dell'uomo. Quest'ultimo, per Severino, *non* è un mortale destinato all'annientamento, e perciò perennemente in preda ad un'angoscia profondissima, ma è non solo, come ogni altro essente, un eterno, bensì un essente eterno la cui qualità specifica, rispetto agli altri essenti, è quella di essere il "luogo" stesso dell'eterna manifestazione dell'essere. Con le parole di Severino: «l'uomo è l'eterna apparizione della verità dell'essere. E la filosofia è l'emergere di questo ascolto essenziale – in cui appunto consiste l'essenza dell'uomo –, una volta che sia stato depresso ogni altro ascolto»<sup>14</sup>.

La presenza sempre più diffusa del discorso di Severino nel dibattito culturale contemporaneo dipende, io credo, da una molteplicità di fattori diversi, tutti però convergenti: la provocatoria novità dell'immagine del mondo che esso disegna, l'implacabile intransigenza dell'argomentazione, l'inattualità di un discorso che non ha timore di pretendere, per poter essere compreso, una vera e propria "conversione" esistenziale e di pensiero, oltre a una disponibilità a sospendere alcune delle nostre convinzioni più radicate, prima tra tutte quella che considera il divenire del mondo come l'evidenza prima e indiscutibile. Quel discorso Severino lo sta proponendo e sviluppando da più di mezzo secolo in un modo che solo per equivoco può essere ritenuto mono-tonico e che invece ha la capacità di modularsi in maniera sempre più articolata e coinvolgente, arricchendosi di prospettive nuove e di suggestioni inaspettate, come una musica che sviluppi un tema di base sorprendendo ogni volta di nuovo l'ascoltatore grazie a una combinazione sapiente di tecnica raffinata e di capacità innovativa.

Quel discorso Severino lo ha affidato a una mole davvero imponente di scritti i quali, da *La struttura originaria* al recentissimo *Dike*<sup>15</sup>, tracciano un itinerario nel quale ogni passo, pur rimanendo rigorosamente fedele al fondamento incontrovertibile in cui consiste la struttura originaria del sapere<sup>16</sup>, costituisce ad un tempo lo sviluppo e il ripensamento (e, talvolta,

13 E. Severino, *La guerra*, Rizzoli, Milano 1992, p. 7.

14 E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 198-200.

15 Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958 (rist. anastatica, ivi, 2014); nuova edizione, con modifiche e una nuova "Introduzione 1979", Adelphi, Milano 1981 (rist., ivi, 2004); Id., *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

16 «La struttura originaria è l'essenza del fondamento. In questo senso, è la *struttura* anapodittica del sapere e cioè la *strutturarsi* della principalità, o dell'immediatezza» (E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 107).

l'auto-correzione, perché Severino non ha timore di riconoscere, quando è il caso, la presenza dell'alienazione nichilistica persino nei propri scritti; in questo senso, ciascuno di essi si rivolge a quelli che lo precedono «svolgendone i temi di fondo e portando a soluzione problematiche che il linguaggio della testimonianza del destino lasciava aperte»<sup>17</sup>) di quel senso non alienato della verità dell'essere che in effetti era stato colto, per la prima volta e in certo senso una volta per tutte, già nel saggio *La metafisica classica e Aristotele*<sup>18</sup>, uno scritto che, per ciò, costituisce una vera e propria "svolta" nello sviluppo del pensiero severiniano il quale, grazie ad essa, ha oltrepassato concretamente quella prospettiva metafisica nell'orizzonte della quale il giovanissimo Severino si era mosso in precedenza. Lo ha messo bene in evidenza, di recente, Giulio Goggi in una imponente monografia dedicata a una ricostruzione complessiva dello sviluppo del pensiero del filosofo bresciano, osservando che proprio nelle pagine de *La metafisica classica e Aristotele*, «anche se non se ne avvertono ancora tutte le implicazioni, compare quel tema che sarà centrale nel discorso filosofico di Severino – e che conduce a una lontananza estrema rispetto al pensiero occidentale. Si tratta di quella formulazione del "principio di Parmenide" che si riassume nell'affermazione originaria e incontrovertibile dell'eternità dell'ente in quanto ente»<sup>19</sup>. Affermazione originaria e incontrovertibile, ma anche, lo ripeto, sconcertante e capace di mettere in questione, se non addirittura di scardinare alla radice i (presunti) fondamenti della nostra visione del mondo e dell'esistenza e, con essi, quelle certezze all'apparenza irrinunciabili alle quali sempre più affannosamente cerchiamo di rimanere aggrappati, come naufraghi sballottati dalle onde minacciose del divenire.

## 2.

Quello proposto da Severino è infatti un discorso che, dall'inizio alla fine, si confronta con la questione, filosoficamente ed esistenzialmente ineludibile, della verità e con i grandi temi dell'ontologia occidentale, primo tra tutti, come si capisce, quello che chiama in causa il senso forte dell'essere

17 G. Goggi, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015, p. 409.

18 E. Severino, *La metafisica classica e Aristotele*, in AA. VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano 1956, pp. 1-25; ora in E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 115-142.

19 G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p. 38. corsivo mio.

nella sua originaria opposizione al non-essere. L'essere non è il non-essere; o anche «l'essere è, il nulla invece non è»<sup>20</sup>: in un certo senso la storia dell'ontologia si inaugura e si conclude con questo semplicissimo e all'apparenza persino ovvio riconoscimento: «il gran segreto sta pur sempre in questa povera affermazione»<sup>21</sup> e Severino è il filosofo che più di ogni altro si impegna (e impegna ciascuno di noi) a pensarla fino in fondo con la radicalità che merita, esplicitandone l'inesauribile ricchezza, per comprendere che «l'essere non è la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice, ma è la totalità delle differenze, l'area al di fuori della quale non resta nulla, ossia non resta alcunché di cui si possa dire che non è un nulla»<sup>22</sup>.

Richiamandosi innanzitutto a Parmenide, il discorso di Severino testimonia così un senso dell'essere profondamente diverso da quello che è stato proposto dall'intera storia dell'ontologia occidentale (e che è anche e soprattutto oggi ovunque dominante, sebbene per lo più senza essere minimamente riconosciuto), senza peraltro declinarsi per questo nella forma di un vero e proprio neo-eleatismo. Il titolo del saggio forse più celebre di Severino, *Ritornare a Parmenide*, efficacissimo nella sua semplicità, rischia di generare qualche equivoco, perché se è vero che l'ontologia di Severino si rivolge anzitutto al senso dell'essere così come è stato enunciato una volta per tutte da Parmenide («l'essere è ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi»<sup>23</sup>), e che dunque, per questo aspetto, il discorso di Severino potrebbe effettivamente apparire come una forma di “neoparmenidismo”, è anche vero che Parmenide, proprio per tenere ferma la radicalità dell'opposizione dell'essere al nulla e per evitare di dare in qualsiasi modo corpo e spazio al non essere, è stato indotto a sostenere che le determinazioni (gli essenti) *non* sono incluse nell'orizzonte dell'essere e che «come tali sono appunto un nulla, la cui positività è solo illusoria»<sup>24</sup>; l'essere, infatti, «è ingenerato e incorruttibile», «un intero stabile e compiuto»<sup>25</sup>.

L'essere è uno, immobile, compiuto. Per questo sin da principio, come testimoniano già le interpretazioni e le discussioni più antiche, il pensiero di Parmenide è stato inteso per lo più come una negazione dell'esistenza reale del divenire e del molteplice: l'essere è uno (negazione del molteplice) e immobile (negazione del divenire), appunto. Certo, qualche studioso

20 Parmenide, *Poema sulla natura*, 6, 1-2.

21 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 20.

22 Ivi, p. 27.

23 Ivi, p. 20.

24 E. Severino, *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 65.

25 Parmenide, *Poema sulla natura*, 8, 3-4.

ha proposto una diversa ipotesi ermeneutica. È di un altro avviso, ad esempio, Luigi Ruggiu, secondo il quale «in Parmenide non esiste una indiscriminata polemica contro l'esperienza e la conoscenza sensibile, alle quali costitutivamente non può essere attribuita la colpa di dare consistenza d'essere, nell'apparire, al nulla. Non è quindi corretto, in riferimento al nostro filosofo, parlare di contrapposizione fra sensi e ragione, tra esperienza e principio di non contraddizione, né sussiste una reazione del principio nei confronti dell'esperienza, che costringe alla negazione del contenuto dell'apparire, divenire e molteplice, a favore di una visione puramente logico-razionale del reale, che si affida in modo esclusivo al ragionamento rifiutando del tutto i sensi, come già osservò Aristotele e con lui molti interpreti moderni»<sup>26</sup>.

Severino, per parte sua, ha replicato osservando che in questo modo si perde di vista l'ambiguità del pensiero di Parmenide, ossia il fatto che, nel *Poema sulla natura*, la verità autentica dell'essere si presenta nella forma di una "traccia", come tale interpretabile in modi diversi, lasciata dalla verità nel linguaggio della non-verità<sup>27</sup>: «Parmenide – scrive Severino – pensa sì l'eternità dell'essere, ma non riesce a impedire che il pensiero dell'essere sia insieme il pensiero della nientità degli essenti»; Ruggiu invece «ritiene che nel poema di Parmenide l'affermazione dell'eternità dell'essente non solo sia una traccia ben più visibile di quanto non sia, ma non sia nemmeno una semplice traccia, bensì una presenza esplicita»<sup>28</sup>, trascurando così proprio quello che per Severino è invece l'essenziale, ossia che «per Parmenide l'essere non è le differenze che si presentano nell'apparire

26 L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 161. La prima edizione di questo libro risale al 1975; l'autore ha poi ribadito e approfondito la sua interpretazione nell'ampio commentario alla traduzione del *Poema sulla natura* proposta da Giovanni Reale (Bompiani, Milano 1991). Su questo cfr. M. Migliori, *Un nuovo e diverso "ritorno a Parmenide"*. *L'interpretazione del "Poema sulla natura" proposta da Giovanni Reale e Luigi Ruggiu*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 83, 3 (luglio-settembre 1991), pp. 321-338.

27 «Proprio perché la non verità appare solo in quanto appare la verità, il linguaggio che parla della non verità è esposto alla luce della verità. Nel linguaggio della non verità sono presenti le tracce della verità. Nel linguaggio, e in tutte le opere della non verità. Affermando che l'Occidente è la forma estrema della non verità – affermando che l'Occidente è la storia del nichilismo – si afferma dunque che in ogni linguaggio e in ogni opera della non verità dell'Occidente sono presenti le tracce della verità (...). La verità autentica lascia le proprie tracce nei linguaggi e nelle opere dell'Occidente. Cioè nella fede nell'esistenza del (senso greco) del divenire» (E. Severino, *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 124-125).

28 Ivi, pp. 125-126.

del mondo»<sup>29</sup> e finendo per attribuire a Parmenide quello che è invece il tratto qualificante e più originale dell'ontologia di Severino, ossia il riconoscimento che «la verità dell'essere esige che *tutto* l'essere sia immutabile, eterno»<sup>30</sup>, esige cioè l'affermazione inaudita dell'eternità di *ogni* essente e della necessità di *ogni* accadere: «Al di fuori del nichilismo, la verità è l'apparire dell'eternità di ogni ente – di ogni cosa, gesto, istante, sfumatura, situazione. Al di fuori del nichilismo il sopraggiungere dell'ente è il comparire e lo sparire dell'eterno»<sup>31</sup>. In questo senso si può anche dire che lo spazio che si apre (che è già da sempre aperto) al di fuori del nichilismo è lo spazio dell'amore autentico, dell'amore per ogni singola cosa e per il Tutto al quale ciascuna cosa appartiene. Come ha scritto Giuseppe Barzagli in un suo libro recente, «c'è un modo proprio dell'anima che salva dall'annientamento perché raccoglie tutto e mette insieme. Quando si ama si è attenti a tutto, anche alle sfumature. Anche i sospiri sono essenziali. Nell'amore anche ciò che svanisce o sfuma è prezioso. Anche un frammento è tutto. Tutto di tutto»<sup>32</sup>.

Per Severino, Parmenide, pur essendo stato il primo ad affacciarsi al non ancora percorso sentiero del Giorno testimoniando, con parole inaudite, la verità dell'essere, deve essere riconosciuto allo stesso tempo come colui il quale «compie insieme il primo passo lungo il sentiero della Notte dell'Occidente, il sentiero lungo il quale le cose sono pensate e vissute come un niente. *Parmenide è il seminatore tragico che getta insieme la semina della verità e la semina della follia*»<sup>33</sup>. Parmenide, infatti, ha sì per primo «guardato l'Essere» direttamente in faccia, ma il suo sguardo ne è rimasto come «abbagliato» e, per ciò, egli «si è lasciato sfuggire i testimoni del mondo: le cose molteplici e divenienti»<sup>34</sup>. Ha pensato che queste ultime fossero niente, poiché soltanto l'essere è, e ciò che non è “essere” è per ciò stesso “non-essere”: «poiché le differenze non sono l'essere – poiché ‘rosso’, ‘casa’, ‘mare’, non significano ‘essere’, non significano cioè ‘l'energia che spinge via il nulla’ -, le differenze sono non-essere, sono esse stesse il nulla, che la *doxa* chiama con molti nomi»<sup>35</sup>.

29 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23.

30 E. Severino, *Il sentiero del giorno*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 161.

31 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, pp. 184-185.

32 G. Barzagli, *L'intelligenza della fede*, cit., p. 9.

33 E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, p. 77, corsivo mio.

34 Ivi, p. 64.

35 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23.

Ma la persuasione che le cose siano niente è appunto ciò che costituisce l'essenza di quel fenomeno gigantesco (di quell'errore millenario, di quella follia essenziale) che gli scritti di Severino nominano con la parola *nichilismo* e che costituisce l'anima inconscia dell'intero sviluppo della civiltà occidentale, dalle sue più lontane origini greche sino all'attualità del nostro presente. Il nichilismo, nella sua essenza, consiste appunto nella persuasione (inconscia) che ciò che è sia niente; e Parmenide – sia pure con lo scopo filosoficamente nobile di tenere ferma l'inviolabilità dell'essere e di semantizzarlo in modo rigoroso – pensa ciononostante che qualcosa che è (la molteplicità e il divenire delle cose) sia niente. Pensa, cioè, egli che pure è il primo testimone della verità dell'essere, in modo nichilistico. Al di fuori della follia nichilistica – la quale dunque è stata resa possibile dalla stessa ontologia parmenidea ed è diventata esplicita e pervasiva dapprima con la metafisica platonica<sup>36</sup>, poi con quella aristotelica<sup>37</sup> –, la verità dell'essere impone invece che le determinazioni (*tutte* le determinazioni, la totalità concreta delle determinazioni) *siano* pienamente. Ossia che il legame che ciascuna di esse intrattiene con l'essere abbia il carattere della originarietà e della indissolubilità: «la verità dell'essere è cioè il predicato di ogni ente: non nel senso che l'ente stia al di fuori della verità dell'essere, ma nel senso che questa è la stessa predicazione, ossia la stessa unità veritativa dell'ente e del suo predicato»<sup>38</sup>.

La verità dell'essere impone cioè che ciascuna determinazione (ciascun essente) non sia affatto qualcosa che scaturisce dal nulla, che abita solo provvisoriamente e precariamente il tempo, ad ogni istante sospesa come in bilico tra l'essere e il nulla, e che al nulla è destinata a fare ritorno, ma sia invece, *come tale* (non cioè in quanto possiede particolari qualità che la

36 «Il 'mondo' evocato da quando Platone compie il 'parricidio', conducendo nell'essere le determinazioni (gli enti), che Parmenide lasciava nel nulla. Guidato il gregge nell'ovile dell'essere, Platone lo divide in due schiere: quella privilegiata degli enti divini, ingenerati e immutabili, e quella degli enti sensibili ('il mondo'), la cui nascita e morte sembrano attestate dallo stesso apparire. Il cattivo pastore ha già preso il sentiero della Notte. Non ha saputo cogliere la possibilità, che gli si era offerta, di compiere il parricidio senza macchiarsi. Una possibilità che attende millenni per ritornare» (E. Severino, *Il sentiero del giorno*, cit., p. 148).

37 «L'essere si oppone al nulla; ma è chiaro che può opporvisi solo se e quando è; perché, se non è, non è niente e non si oppone a niente. Questo il discorso del tramonto del senso dell'essere, che trova nel *Liber de interpretatione* di Aristotele la sua formulazione più rigorosa e più esplicita (...). Eppure in questo discorso il senso dell'essere si è già dileguato; la stessa chiarezza del discorso denuncia che la rottura è ormai irrimediabile» (E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 21).

38 E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 214.

rendano in un modo o nell'altro un "super-Ente"), un eterno: «L'esser sé di ogni essente è l'eternità di ogni essente, cioè la necessità che ogni essente sia: l'impossibilità del suo non essere – del suo essere stato e del suo ritornare ad essere un nulla»<sup>39</sup>. Ed è una implicazione, quella tra l'esser sé dell'essente e l'eternità di ogni essente, che percorre l'intero *corpus* degli scritti severiniani e ne costituisce il tratto più significativo: «La struttura originaria del destino è l'apparire dell'esser-sé-e-non-altro-da-sé, da parte dell'essente *in quanto essente*, cioè di ogni essente (pertanto anche da parte di quell'essente che è l'apparire degli essenti), a qualsiasi "mondo" esso appartenga»<sup>40</sup>. Anche e soprattutto per questo quella di Severino è una testimonianza del senso dell'essere davvero inattuale e sconcertante, che richiede a chi si accosti ad essa una "dedizione" particolare e una disponibilità ad accogliere l'inaudito.

Si tratta anzitutto di comprendere quale sia, per dir così, la verità della verità dell'essere (il destino della verità, per utilizzare più precisamente il vocabolario severiniano) e come appaiano il mondo e gli essenti che lo abitano (inclusi, s'intende, gli esseri umani; e anzi, in certo senso anzitutto questi ultimi) alla luce di quella verità non nichilisticamente compromessa alla quale gli scritti di Severino alludono per la prima volta in modo radicale: «Se il tema della verità sta al centro del discorso di Severino, al centro di questo centro sta la tesi inaudita dell'eternità dell'ente in quanto ente implicata dall'apparire dell'incontrovertibile esser sé dell'essente. È questa la grande luce che illumina il discorso di Severino»<sup>41</sup>. Una "luce" che, pur illuminando l'intero dell'essere – è infatti qualcosa dinanzi alla quale, come asserisce Eraclito, non è possibile nascondersi: «Come si potrebbe sfuggire a ciò che non tramonta mai?»<sup>42</sup> – viene sempre di nuovo fraintesa da quei veri e propri abitatori dell'ombra che sono i mortali, i quali la colgono nella forma di un continuo oscillare tra il chiarore del giorno e le tenebre della notte e, in questo modo, vivono in modo solo apparente, onirico, e consegnano la loro esistenza al nichilismo e alle sue inquietudini. Ma «nella sua essenza autentica, l'uomo è il luogo eterno – il cerchio eterno dell'apparire del destino – in cui gli eterni della terra si dispiegano all'infinito»<sup>43</sup>. È un eterno che si crede mortale.

39 E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 99, corsivi miei.

40 E. Severino, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015, p. 202.

41 G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p. 8.

42 Eraclito, DK 16; trad. ital. in Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2013, p. 335.

43 E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 99.



Il senso della necessità testimoniato dagli scritti di Emanuele Severino differisce da quello che essa ha nella cultura occidentale (ossia dal modo in cui la necessità è pensata nella storia del nichilismo). Perché la volontà dell'Occidente si configura come volontà di dominare il divenire, ossia si presenta nella forma della volontà di potenza. Ed è per questo che tutte le (presunte) "necessità" dell'Occidente sono destinate al tramonto, mentre la necessità del destino (ed essa sola) appare come l'assolutamente intramontabile: la volontà del destino, infatti, è la stessa struttura originaria, intesa «come struttura del contenuto la cui negazione è autonegazione originaria»<sup>44</sup>, laddove la "necessità", come si è presentata nella storia della civiltà occidentale, è sempre «quella forma della volontà di potenza che vuole dominare il divenire (l'uscire e il ritornare nel niente) dell'ente, e che è destinata ad essere travolta dalla fede nella novità imprescindibile del divenire»<sup>45</sup>.

Ma il divenire, alla luce del destino della verità, ossia «definito secondo le determinazioni che autenticamente gli convengono in quanto contenuto dell'apparire»<sup>46</sup>, è del tutto compatibile con l'eternità e l'immutabilità dell'essere.

### 3.

Andrea Dal Sasso, come accennavo all'inizio, si inserisce con originalità e intelligenza nel dialogo filosofico che da tempo si sta sviluppando intorno al discorso filosofico di Emanuele Severino. Lo fa non tanto proponendo, con questo suo nuovo libro, una vera e propria monografia dedicata esclusivamente a quel discorso, ma interrogandolo in modo serrato a partire dalle sue origini e spingendolo a confrontarsi con talune esperienze cruciali della filosofia italiana del Novecento. Anche Dal Sasso, nella sua indagine sulle origini del pensiero di Emanuele Severino, si riferisce opportunamente al sopra citato saggio del 1956, tanto a proposito dell'allontanamento, da parte del pensiero di Severino, dalla lezione metafisica del suo maestro Gustavo Bontadini, sia pure in un «quadro di sostanziale condivisione dell'insegnamento bontadiniano», quanto a proposito della definizione stessa di "struttura originaria" come "essenza del fondamen-

44 E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, "Introduzione 1979", p. 42.

45 Ibidem.

46 G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p. 451.

to” e come struttura alla quale compete «il valore *elencico* del principio di non contraddizione aristotelico (...). La struttura originaria, dunque, seguendo da vicino il filo del discorso, non può essere negata perché, in quanto essenza del fondamento, è la negazione di ogni sua possibile negazione (...): il fondamento, per essere tale, deve essere in grado di negare ogni sua possibile negazione, altrimenti non sarebbe se stesso. Da questo punto di vista, *il fondamento è necessariamente in relazione con la sua negazione*» (*infra*, p. 261). E questo, nel discorso di Severino, resta stabilito una volta per tutte, anche per quel che riguarda il rapporto tra verità e non-verità, che rimane inscritto per intero nell’orizzonte dell’originario: «La verità originaria è il luogo all’interno del quale soltanto può apparire la non verità (ossia ha verità l’affermazione dell’esistenza della non verità). L’apparire *attuale* dell’originario (...) comprende nel proprio contenuto la differenza tra la verità e la non verità; questa differenza appare nella verità, cioè nella attualità della verità originaria»<sup>47</sup>. Il che significa, tra le altre cose, che l’originario è costitutivamente relazione: «il fondamento è l’originario e l’originario dice una complessità articolata»<sup>48</sup>. Ma l’interpretazione proposta da Dal Sasso ha uno spettro ancora più ampio e si articola innanzitutto nella forma di un serrato dialogo filosofico non solamente, com’è ovvio, con Emanuele Severino (il quale resta in ogni caso il suo interlocutore principale), ma anche con taluni tra gli interpreti più autorevoli del suo pensiero, primo tra tutti Leonardo Messinese, che da decenni si confronta con gli scritti severiniani e che ad essi ha dedicato contributi critici numerosi e fondamentali<sup>49</sup>.

Dal Sasso affronta, in una prospettiva principalmente anche se non esclusivamente ontologica, il tema della creazione (o, più precisamente, quello del rapporto tra “identità” e “creazione”, che costituisce il filo conduttore principale del suo libro, intrecciandosi con la questione decisiva del rapporto tra “logica” e “fenomenologia”), con l’obiettivo principale, ma anche in questo caso niente affatto esclusivo, di indagare le radici del discorso filosofico di Emanuele Severino e del suo “progetto metafisico”, in un confronto puntuale da un lato con la filosofia attualistica (così come si

47 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 85.

48 G. Barzaghi, *L’originario. La culla del mondo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2015, p. 11.

49 Cito solamente i seguenti: *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino. Nichilismo tecnologico e domanda metafisica*, Città Nuova, Roma 1985; *L’apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla “struttura originaria” della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2008; *Né laico né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Dedalo, Bari 2013.

presenta anzitutto nel pensiero di Giovanni Gentile, del quale Dal Sasso esamina e discute con lucidità e competenza la struttura logico-teoretica), dall'altro con la metafisica neoclassica (in questo caso il riferimento principale di Dal Sasso è, inevitabilmente, il pensiero del maestro di Severino, Gustavo Bontadini, con riferimento anzitutto all'interpretazione che quest'ultimo ha proposto dell'attualismo gentiliano).

Questo libro mostra in modo persuasivo come l'esame dell'attualismo si riveli particolarmente significativo anche in relazione agli sviluppi del discorso di Emanuele Severino, anzitutto per quel che riguarda il tema cruciale della differenza ontologica (al quale Dal Sasso ha dedicato, alcuni anni fa, un denso volume di notevole impegno teoretico<sup>50</sup>), che viene assunta, motivatamente, come la via d'accesso privilegiata al discorso filosofico severiniano e come uno strumento ermeneutico particolarmente produttivo in vista di una corretta comprensione del suo sviluppo complessivo. L'indagine si articola sui due piani, peraltro inscindibilmente connessi l'uno all'altro, della ricostruzione storico-filosofica e della elaborazione teoretica. Anche per questo la riconsiderazione critica di taluni nodi speculativi rilevanti del discorso severiniano si accompagna opportunamente a una valorizzazione storica e speculativa della filosofia italiana dell'Ottocento e del Novecento, con particolare riguardo al tratto che, muovendo da Bertrando Spaventa, giunge sino a Emanuele Severino stesso, passando attraverso l'attualismo di Giovanni Gentile e la metafisica di Gustavo Bontadini.

L'autore dichiara sin dall'inizio che la sua indagine «muove da una scuola di pensiero ben determinata», ossia, appunto, dal discorso filosofico proposto da Emanuele Severino. Questo però non deve trarre in inganno il lettore: non vi è, da parte di Dal Sasso, alcun appiattimento sulla proposta filosofica severiniana, bensì un dichiarato e consapevole «approccio critico e problematizzante» (*infra*, p. 39) che ne chiama in causa, discutendoli in modo sempre stimolante, alcuni dei nodi teoreticamente cruciali. Il pensiero di Severino è in effetti certamente il punto di partenza e l'orizzonte dell'indagine di Dal Sasso, ma quest'ultima ben presto si allarga sino a mettere a tema il senso stesso e il valore della filosofia italiana del XIX e del XX secolo, proponendo una stimolante ricognizione di quel periodo della filosofia italiana che va «dall'attualismo al problematicismo e dal problematicismo alla metafisica neoclassica» (*infra*, p. 42). A tema c'è soprattutto la ricostruzione, sempre adeguatamente documentata e meditata, del «tratto di fondo di una certa stagione della storia del pensiero italiano

---

50 Cfr. A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Prefazione di G. Brianese, Aracne, Roma 2009.

contemporaneo nella sua relazione con la filosofia europea: la discussione intorno al concetto metafisico di “creazione”», intesa come «uno dei maggiori contributi che la filosofia italiana del Novecento ha lasciato in eredità» e che viene opportunamente presa in considerazione anche in relazione alle urgenze del nostro tempo, a partire da un lato dalla constatazione che parole come “creazione”, “creatività” e simili sono tra quelle più diffuse nel linguaggio (mediatico e non) del nostro tempo, dall’altro dall’idea, niente affatto peregrina, che oggi sia in atto, a più livelli, una vera e propria «mitologizzazione della creatività» (*infra*, p. 41).

Sul piano specificamente speculativo, Dal Sasso da un lato considera Giovanni Gentile come il filosofo che ha dato maggiore risalto positivo, in chiave immanentistica, alla figura filosofica della creazione (senza peraltro trascurare la cosiddetta “sinistra attualistica”, rappresentata in queste pagine in particolare da Ugo Spirito e da Guido Calogero); dall’altro vede, giustamente, in Emanuele Severino il critico più radicale del senso ontologico del creare in quanto tale. A svolgere il ruolo del “mediatore” tra quelle due posizioni contrapposte è stato, secondo Dal Sasso, Gustavo Bontadini il quale, nella doppia veste di lettore raffinato degli scritti gentiliani e di maestro di Emanuele Severino stesso, ha proposto un’importante ed originale meditazione sul senso metafisico della creazione nel contesto della filosofia neoscolastica milanese. Per quel che riguarda il rapporto Gentile-Severino, dopo aver rilevato la mancanza, tra gli scritti severiniani, di una monografia complessiva specificamente dedicata al filosofo di Castelvetro<sup>51</sup> (diversamente da quel che accade, ad esempio, con Nietzsche e Leopardi, i quali, nell’interpretazione che Severino ha proposto dello sviluppo del pensiero e della storia dell’Occidente come storia della follia nichilistica, sono stati, insieme appunto a Gentile, i pensatori che hanno dato maggiore coerenza al nichilismo occidentale<sup>52</sup>), Dal Sasso ipotizza che vi sia, nel pensiero di Severino, una tensione irrisolta, la quale impone agli studiosi

51 Questo peraltro non significa affatto che Severino non gli dedichi attenzione. Cfr. ad esempio E. Severino, *Attualismo e «serietà» della storia*, in *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, pp. 789-794; poi in Id., *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978; seconda edizione ampliata, ivi, 1981, pp. 145-177; terza edizione, Rizzoli, Milano 2009, pp. 151-166; Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 77-118; Id., *Attualismo e storia dell’Occidente*, in G. Gentile, *L’attualismo*, Bompiani, Milano 2015, pp. 7-69.

52 Mi riferisco alla monografia che Severino ha dedicato a Nietzsche, *L’anello del ritorno* (Adelphi, Milano 1999) e ai tre volumi dedicati a Leopardi: *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi* (Rizzoli, Milano 1990; nuova ediz., ivi, 2006); *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi* (Rizzoli,

del suo pensiero di verificare la funzione reale svolta in esso dall'attualismo. Si tratta di un nodo cruciale nell'economia complessiva dell'indagine, che vede proprio nel «Gentile di Severino» l'elemento che può consentire di individuare «un vulnus nella caratterizzazione severiniana del rapporto tra essere immutabile ed essere diveniente nella fase iniziale della sua speculazione» (*infra*, p. 46). Vale la pena sottolineare che, nell'interpretazione proposta da Severino, ripresa e approfondita anche nell'importante introduzione a una raccolta di scritti gentiliani pubblicata nella collana "Il pensiero occidentale" dell'editore Bompiani, è cruciale proprio il modo in cui Gentile affronta il tema del rapporto tra il diveniente e l'immutabile:

Da un lato la realtà diveniente, posta come indipendente dal pensiero, implica la negazione dello sviluppo del pensiero, ossia la negazione dell'evidenza originaria e innegabile; dall'altro lato, sin dalla filosofia greca il divenire – l'"unità di essere e di non essere" – è inteso come sviluppo che produce gli enti del mondo. Gentile mostra che, ponendo il divenire come indipendente dal pensiero, si giunge all'assurda negazione dell'evidenza innegabile del divenire del pensiero; ma, facendo questo, egli non nega che il divenire sia quell'"unità di essere e di non essere", quale passaggio "dal non essere all'essere" che i Greci portano alla luce una volta per tutte, bensì mostra che il divenire, così inteso, non può essere una realtà esterna e indipendente dal pensiero, ma deve *coincidere* con lo sviluppo stesso del pensiero, cioè dell'unità del pensare e della realtà pensata, ossia deve coincidere con il divenire dell'esperienza. Da ciò segue che l'unità del pensare e della realtà pensata è lo stesso *prodursi* della *totalità* della realtà – autocreazione: "autoctisi", "autoconcetto", lo chiama Gentile. Il divenire del pensiero è l'autocreazione della *totalità* della realtà perché una qualsiasi realtà è immutabile, cioè rende impossibile il divenire del pensiero, ossia dell'"esperienza" innegabile del divenire – e pertanto tale realtà è impossibile. Ogni realtà che sia un presupposto del pensiero rimane identica a sé, cioè immutabile (...); e a sua volta ogni Immutabile è una realtà presupposta al pensiero, appunto perché, non ricevendo alcun incremento dal pensiero, rende niente il pensiero e la sua evidenza, sì che ogni affermazione dell'esistenza di un Immutabile non può essere che un presupporre arbitrariamente (e contraddittoriamente) una realtà alla realtà del pensiero<sup>53</sup>.

Aggiungo infine che di importanza davvero notevole mi sembra anche, nel libro di Dal Sasso, l'intento di individuare, a partire dal discorso severiniano, «uno spiraglio per una risemantizzazione della *prassi* e dell'etica

Milano 1998; nuova ediz., ivi, 2006); *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo* (Rizzoli, Milano 2015).

53 E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit., pp. 19-20.

in un quadro non più nichilisticamente connotato» (*infra*, p. 46). La questione è, per quel che riguarda almeno la *pars costruens* dell'interpretazione di Dal Sasso, solamente abbozzata in via «negativa», essendo invece centrale nel suo saggio la preoccupazione di precisare lo sfondo del suo eventuale «ripensamento»; e tuttavia si tratta, a mio modo di vedere, di una delle prospettive più interessanti che possono aprirsi a partire da una ontologia che, come quella severiniana, sembra invece, a un primo sguardo, rendere impossibile qualsiasi proposta di un'etica e una considerazione non nichilistica della prassi: se (poiché) tutto ciò che accade accade necessariamente e se (poiché) l'agire e il decidere sono *come tali* nichilisticamente compromessi, quale spazio dovrebbe rimanere per la prassi e per l'etica, che richiedono di necessità una loro connotazione positiva?

Certo, il discorso di Severino è a pieno titolo ed evidentemente un discorso teoretico che produce (anche) un'interpretazione dell'epoca della tecnica che riconosce l'appartenenza di quest'ultima all'alienazione nichilistica e la sua "vocazione" a saturare il tutto declinandosi nella forma di una volontà di potenza destinata a liberarsi, sul fondamento del contenuto del sottosuolo filosofico del nostro tempo, di ogni limite che abbia la velleità di tenerla a freno<sup>54</sup>. Tuttavia, il modo in cui Severino articola la propria prospettiva filosofica (e la sua ontologia, che di essa è parte integrante e che anzi ne costituisce in certo senso l'aspetto più visibile) non ha nulla a che fare con le torri d'avorio del pensiero astratto, tutt'altro. Lo ha scritto bene, in un suo libro recente, Biagio de Giovanni:

la filosofia di Severino (...) chiede pressante il rapporto con lo svolgimento delle cose, ha una sua intrinseca politicITÀ, pretende di avere conseguenze che vorrei chiamare etico-politiche. E già parlare di tramonto dell'Occidente implica l'idea di un tramonto di civiltà dove sono coinvolte tutte le potenze pratiche che la hanno prodotta. Non è certo un caso che la scrittura del filosofo si muova in due orizzonti: quello, per dir così, fondativo, dove un arduo percorso teoretico, avviato con *La struttura originaria*, segue il suo filo in un dialogo serrato soprattutto con il pensiero antico, e quello, assai più discorsivo, anche stilisticamente diverso, accattivante, dove il mondo della storia è messo sopra attraverso approcci ora veloci ora più analitici, temi che assillano le so-

54 «La suprema legge etica per la tecnica è di pensare; di conoscere sé stessa come volontà di potenza che la propria radice nell'autocreazione del Tutto, cioè nell'atto trascendentale del pensiero. Non si tratta della velleitaria e patetica pretesa di una filosofia di insegnare alla tecno-scienza che cosa essa debba fare. Si tratta della legge seguendo la quale la tecnica si libera dei limiti che ancora la frenano. Libera la propria potenza e diventa effettivamente potente – e sempre più potente» (E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit., p. 69).

cietà contemporanee, sviluppi critici di problemi che sono quelli che viviamo oggi: destino della democrazia, della scuola, della politica, degli intellettuali, della sinistra, dell'Italia<sup>55</sup>.

Come ho avuto modo di scrivere altrove<sup>56</sup>, penso non solo che un'etica non compromessa nichilisticamente, la quale si sviluppi nell'orizzonte dell'ontologia severiniana, sia possibile e auspicabile, ma che il discorso di Severino sia quello che rende per la prima volta pensabile una via, percorrendo la quale l'essere umano possa riconoscere la propria essenziale appartenenza a un *ethos* capace di verità e capace ad un tempo di sottrarsi a quella prospettiva isolante, generatrice di una solitudine rabbiosa e sempre violenta e prevaricante, che qualifica per intero la storia del nichilismo. Uno dei non pochi meriti del libro di Dal Sasso, a mio modo di vedere, è quello di contribuire ad esplicitare le condizioni che possono rendere possibile un ripensamento radicale, non nichilisticamente compromesso, anche delle categorie dell'etica e della politica, nella direzione di quella che credo si possa chiamare, pur con qualche cautela, una "ontologia anarchica della pace".

Venezia, giugno 2015.

---

55 B. De Giovanni, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013, p. 127.

56 Cfr. G. Brianese, "Agire" senza contraddizione, in "La filosofia futura", 1/2013, pp. 17-28; Id., *Non ci sono poteri buoni. L'ontologia "anarchica" di Emanuele Severino*, in "La filosofia futura", 3/2014, pp. 9-32.

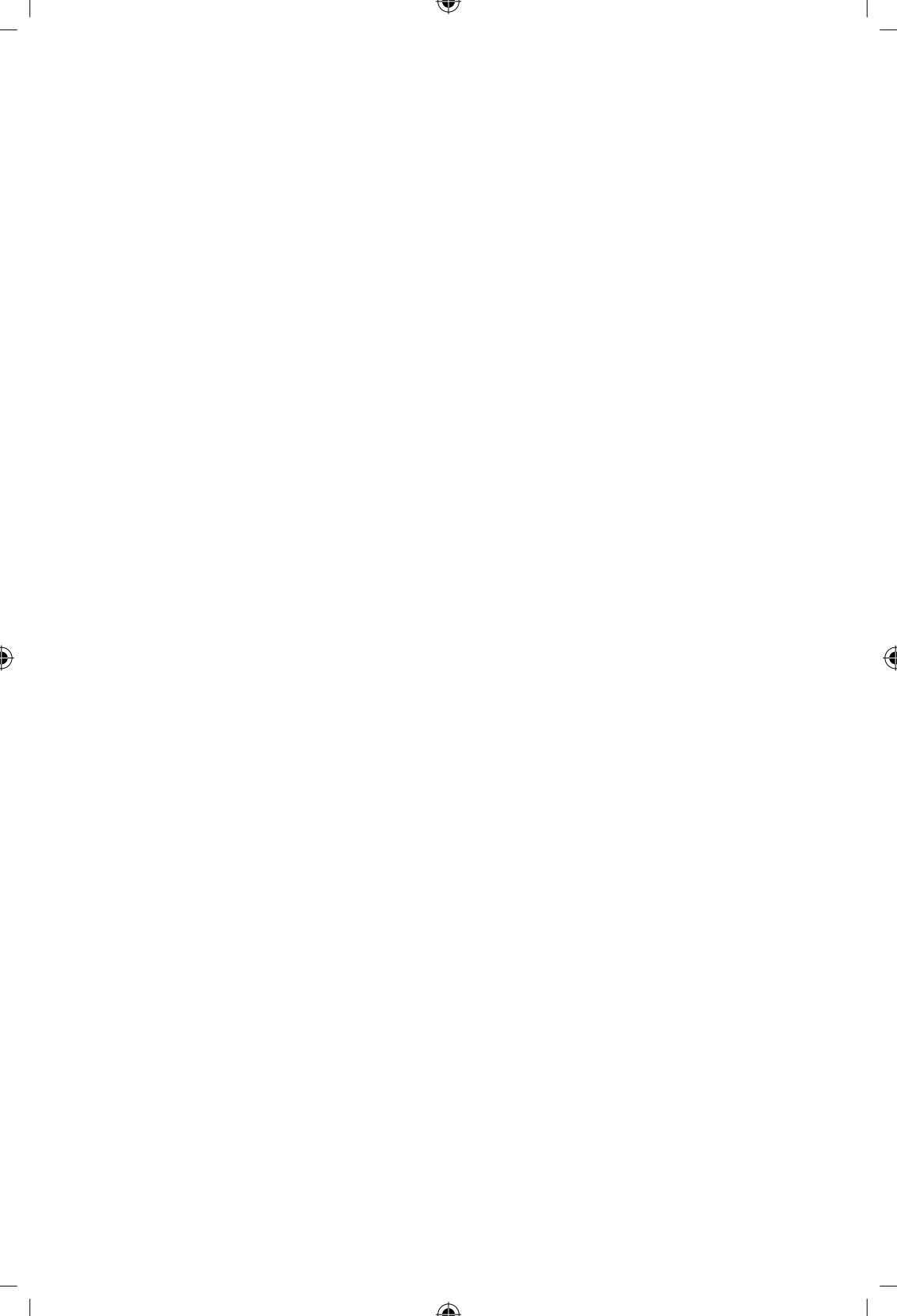




ANDREA DAL SASSO

## CREATIO EX NIHILO

Le origini del pensiero di Emanuele Severino  
tra attualismo e metafisica



*A coloro che non lo riterranno un lavoro inutile*



O il mondo c'è, tutto, prima di noi, e noi non ci possiamo nulla; e quel che facciamo, non può essere più che un vano giuoco. O c'è un mondo di cui noi siamo il principio; e questo mondo non può aggiungersi ad un altro mondo, che ci sia già, e che, pel fatto di essere oggetto, universalmente, del conoscere sarebbe già tutto.

(G. Gentile, *I Fondamenti di filosofia del diritto*)



## INTRODUZIONE

### La creazione come “ferita” originaria

I presupposti e le domande di fondo che orientano lo sviluppo di questa ricerca sono molti e intrinsecamente connessi. Se mi si chiedesse di districare analiticamente, uno ad uno, i problemi e le tematiche che ne motivano lo svolgimento, non nego che un certo imbarazzo mi assalirebbe e ad una sorta di pausa del pensiero sarei costretto.

D'altra parte, se la grande lezione idealistica “qualcosa” ha insegnato è che dal pensiero è impossibile, come si voglia, “uscire” e che ogni sosta contiene in sé la traccia del suo successivo superamento. È perciò necessario che vi sia un atto di coraggio e che, dal groviglio di questioni emerse, si proceda a diradare la nebbia, che in questa fase iniziale della scrittura ancora avvolge chi con essa si viene a cimentare.

Nel dare, quindi, avvio a questa navigazione, tenterò di schiarire il più possibile l'orizzonte, partendo da alcune considerazioni di carattere generale (forse poco interessanti per uno studio storico-teoretico), ma che, nondimeno, mi auguro possano offrire alcune coordinate essenziali al lettore per muoversi in queste acque vorticose, senza patirne i rischi (il più probabile, l'incomprensione).

Ebbene, l'indagine che qui si persegue muove da una “scuola” di pensiero ben determinata e che ne costituisce la cornice ultima: il magistero filosofico di Emanuele Severino. Una grande responsabilità, dunque, mi attende, soprattutto se si pone attenzione al fatto che il fine ultimo di questo lavoro, che mi auguro potrà emergere nelle pagine conclusive, è di istituire il punto di partenza per un approccio critico e problematizzante al pensiero del filosofo.

Non più che un “punto di partenza”. Spesso il confronto diretto dello studioso con il discorso severiniano lascia nel primo un senso, per così dire, di frustrazione speculativa, quasi che la sua massa granitica, il suo “monolitismo” logico, associato ad una capacità argomentativa pressoché unica nel panorama filosofico contemporaneo, incarnino un “muro di pietra” contro il quale non si possa far altro che battere violentemente la testa.

Tuttavia, questa non è una monografia su Severino. È invece il tentativo, ci si auspica non fallimentare, di delineare un percorso che consenta di connotare, innanzitutto, quello che sembra essere il tratto di fondo di una certa stagione della storia del pensiero italiano contemporaneo nella sua relazione con la filosofia europea: la discussione intorno al concetto metafisico di “creazione”.

Spingendosi oltre, ci si potrebbe persino arrischiare a dire che uno dei maggiori contributi che la filosofia italiana del Novecento ha lasciato in eredità, sulla scia dell’insegnamento hegeliano, sia proprio la discussione di questo significato. La creazione, quindi, come “cifra” del pensiero italiano.

Da questi primi cenni, a coloro che hanno familiarità con la storia del pensiero filosofico più recente non può non tornare alla mente la figura di Giovanni Gentile. D’altra parte, se questi può essere considerato colui che maggiormente ha dato risalto, in positivo, a questa figura speculativa, celebrandone i fastigi in chiave immanentistica, Severino può invece esserne dichiarato, almeno a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, un acerrimo e intransigente critico. Gentile e Severino, dunque; e la “creazione”.

Compito forse immane e, ciononostante, oggi, a mio avviso, di grandissimo interesse. Per varie ragioni. Si potrebbe partire, *in primis*, dall’osservazione della situazione presente: la *crisi* economica, sociale e valoriale (epistemica) che ha investito gran parte del mondo. Ci si potrebbe chiedere: qual è la parola più diffusa, in ambito mediatico, nel linguaggio quotidiano della nostra epoca? Qual è quel vocabolo che, quasi solo per il fatto di essere evocato, sembra poter spronare l’individuo a far fronte ad ogni difficoltà, a risvegliare in lui quella forza segreta e nascosta, quella sorta di capacità romantica nel superare ogni arduo ostacolo (*Streben*) con cui ci si trova, ogni giorno, a dover amaramente lottare, sospinti in ciò dall’inquietudine che accompagna il nostro tempo?

Me lo sono chiesto spesso. Seguendo con attenzione la tv e la radio, leggendo riviste e quotidiani, frequentando gli infiniti mondi virtuali del *web*, sono giunto a questa risposta: quella parola è “creatività”. Il segreto per affrontare la crisi, si sente dire spesso, è la creatività. Questo termine si trova ormai ovunque<sup>1</sup>. Potrebbe, perciò, a ragione, sorgere l’impressione, ma

1 Riecheggiando Agostino e le memorabili pagine delle *Confessiones* sul tempo, anche il giornalista Bartezzaghi ricorda che: «Tutti sanno che cosa sia la creatività, nessuno sa dirlo con precisione», S. Bartezzaghi, *Il falò delle novità. La creatività al tempo dei cellulari intelligenti*, Utet, Novara 2013. Prima di questo, Bartezzaghi aveva scritto un altro interessante libro sull’argomento, a partire da una prospettiva maggiormente critica: *L’elmo di Don Chisciotte. Contro la mitologia della creatività*, Laterza, Roma-Bari 2009.



forse più di una semplice impressione si tratta, che sia oggi in atto una sorta di “mitologizzazione” della creatività. Eppure, vorrei dire, i concetti di “crisi” e “creatività”, analizzati nei loro significati e nello sviluppo che essi hanno avuto nella nostra storia culturale, potrebbero indurci a sospettare l’esistenza di un “sottosuolo” comune, una consonanza evocatrice di un’immagine rinviante ad una lacerazione, ad uno strappo compiutosi alle origini della civiltà occidentale.

Se la risposta che mi sono dato corrisponde alla realtà, qualcuno potrebbe ugualmente scuotere il capo ed incalzare, obiettando che cose diverse, molto diverse, sono la “creazione”, in quanto tema metafisico, e la “creatività”, tanto sbandierata oggi su più fronti. Sembrerebbe, infatti, di trovarsi di fronte ad ambiti semantici eterogenei, l’uno di curvatura, diciamo così, religiosa, l’altro più declinato verso il linguaggio dell’estetica, relativo alla “fantasia” e all’“ingegno” umano. È pertanto, a questo punto, di estrema delicatezza, che interviene la riflessione *filosofica*: il “creare”, *quo talis*, quale struttura rivela, quali significati evoca, quale la sua storia?

Come dicevo poco fa, il pensiero di Severino incarna, a questo proposito, una critica radicale del senso ontologico del “creare”, permettendo un’interpretazione d’insieme della storia del pensiero filosofico e della cultura occidentale, a partire dalla filosofia greca. Per altro verso, l’idealismo gentiliano ne enfatizza, invece, la fondamentale importanza<sup>2</sup>, tanto da far coincidere la creatività del pensiero con la stessa struttura del reale e della storia.

A complicare il quadro, si dovrà notare come la filosofia di Gentile pervenga all’ascolto severiniano attraverso l’interpretazione che, del filosofo siciliano, aveva fornito, a suo tempo, Gustavo Bontadini, acuto esponente della Neoscolastica milanese, anch’egli finissimo critico di Gentile e insieme teorico (cosa forse scontata per un pensatore così vicino al mondo cattolico) di una profonda meditazione sul significato della “creazione”, intesa come vertice del discorso metafisico<sup>3</sup>.

2 Stupisce, perciò, che un volume così ricco di spunti e di riflessioni come quello di Steiner, dedicato al tema della creazione, non tenga in nessun conto queste due figure essenziali della filosofia contemporanea italiana. Ciononostante (a prescindere, quindi, dalle ragioni di vario genere che possono spiegare questa ingiustificata esclusione), esso mi pare uno dei testi più articolati dedicati all’argomento, riuscendo nell’intento, per nulla semplice, di coniugare in modo così coinvolgente differenti ambiti semantici e disciplinari come l’arte, la letteratura, la religione, la scienza e la filosofia, offrendo un approccio suggestivo e orchestrale alla trattazione del problema. Cfr. G. Steiner, *Grammars of Creation*, Faber & Faber, London 2001, trad. it. di F. Restine e S. Velotti, *Grammatiche della creazione*, Garzanti, Milano 2003.

3 Sarà mio compito, a suo tempo, specificare le differenti declinazioni di questo concetto nei diversi autori. Se ci si può accontentare, a livello introduttivo, di

Il contesto storico di riferimento dell'indagine è, quindi, incentrato su quella stagione della filosofia italiana che va dall'attualismo al problematismo e dal problematicismo alla metafisica "neoclassica" e che può, in un certo senso, essere inteso come il percorso che descrive la parabola speculativa di Bontadini, conducendoci alle porte della riflessione filosofica di Severino.

Nell'evocare questa traiettoria storica e teoretica, ho ritenuto di dovermi soffermare anche sul versante della cosiddetta "Sinistra"<sup>4</sup> attualistica (in particolare, la scuola romana, con le figure di Ugo Spirito e Guido Calogero) che, tra le "incidenze" di questa filosofia, è forse quella più decisiva, non solo per il filosofo milanese, ma anche per potersi approssimare, appunto, alle origini del discorso severiniano<sup>5</sup>. Sarà, infatti, sulla prima fase del suo straordinario cammino che si concentrerà quello sguardo "critico" cui sopra si faceva cenno.

La ricerca, condotta evidenziando i tratti salienti di questa stagione filosofica, tiene al centro della disamina la questione della creazione, provando ad intersecare il filo della storia alla tessitura di una problematizzazione più strettamente teoretica.

Sempre a livello preliminare, qualora qualcuno storcesse il naso sull'enfasi, data da questo studio, alla centralità del tema della "creazione" nel Novecento (un secolo, più che altro, testimone di un'immensa *distruzione*), si potrebbe ricordare, a titolo non più che esemplificativo, l'aspro dibattito, intensificatosi negli ultimi decenni del millennio appena trascorso, soprattutto negli Stati Uniti, tra evoluzionisti darwiniani e creazionisti, sostenitori dell'*Intelligent Design*<sup>6</sup>. Un

---

questo uso generico, onde evitare fraintendimenti è utile avvisare, sin da ora, circa la necessità di distinguere il concetto "metafisico" di creazione, quale è assunto, ad esempio, da Gustavo Bontadini, e che si differenzia dal "divenire", da quello operante nella tradizione idealistica, dove invece (specialmente in Gentile) coincide con esso.

- 4 L'espressione è tratta dal volume di A. Negri, *Giovanni Gentile 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1975, p. 65.
- 5 Ricordo, *en passant*, come proprio alcuni dei primi scritti severiniani fossero rivolti a Spirito (E. Severino, *Note sulla filosofia di Ugo Spirito*, in «Rivista Rosminiana», XLII, 1948, pp. 133-137; *Note sul problematicismo italiano* [1947-1949], Vannini, Brescia 1950) e a Calogero (*Nota su "I fondamenti della filosofia aristotelica" di Guido Calogero*, in AA. VV., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Vita e Pensiero, Milano 1962, pp. 117-144; ora in E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 143-177).
- 6 Cfr., a questo proposito, la ricostruzione esposta, a partire da un punto di vista vicino alle ragioni di Darwin e della scienza, da T. Pievani, *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino 2006.

dibattito alla cui radice stanno due filosofi, spesso dimenticati da entrambi gli schieramenti: Hume, con la sua critica della teologia naturale, cui Darwin, nei *Taccuini*, mostra il proprio indiscutibile debito, e Tommaso (in particolare quello della “quinta prova” dell’esistenza di Dio).

Si potrebbe citare, inoltre, per quanto riguarda la Francia, l’influenza europea di opere come quella di Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, o il tema recentemente evocato de *La création du monde ou la mondialisation* di Jean-Luc Nancy<sup>7</sup>.

L’elenco potrebbe essere ancora lungo. Ma tant’è, l’erba del vicino è sempre più verde e noi italiani amiamo guardare all’estero anziché risolvere i conti in casa; ed è così che, nei primi decenni dopo la fine del secondo conflitto mondiale, la filosofia di Gentile è stata messa in soffitta e per un po’ quasi nessuno ne ha più parlato. Certo, la compromissione col fascismo e la distruzione di cui il regime è stato responsabile, anche con l’appoggio di Gentile, aiutano a comprendere le ragioni di quest’esclusione. Eppure, riesce poi difficile capire l’entusiasmo con cui buona parte della filosofia italiana si sia diretta, negli anni successivi alla fine della guerra, e poi sino alla fine del secolo, allo studio e alla traduzione delle opere di Heidegger, un filosofo per altri versi non meno ideologicamente compromesso<sup>8</sup>.

7 J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Éditions Galilée, Paris 2002 (*La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo e M. Bruzzese, Einaudi, Torino 2003). Sulla liquidazione del concetto di creazione, cfr. P. Clavier, *Ex nihilo*, vol. 1, *L'introduction en philosophie du concept de création*; vol. 2, *Scénarios de “sortie de la création”*, Hermann, Paris 2011.

8 Sull’oblio di Gentile si veda l’articolo di A. Scianca, pubblicato sul «Secolo d’Italia» del 27 aprile 2011, *Gentile chi? Storia vera di un filosofo dimenticato*. Oltre alla scontata appartenenza al fascismo, l’autore cita altre possibili ragioni circa la dimenticanza di cui il filosofo di Castelvetrano fu vittima: la sistematicità di Gentile, forse avversa ad una filosofia più incuriosita dalla forma stilistica del frammento; la “scomunica” di Norberto Bobbio (cfr. N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento*, Garzanti, Milano 1990); le responsabilità della cultura di destra. Riguardo al rapporto tra Heidegger e il nazismo, cfr. V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1988; in seguito alla pubblicazione recente, a cura della casa editrice tedesca Klostermann, degli *Schwarzen Hefte* (“Quaderni neri”), la compromissione heideggeriana appare sempre più evidente. Che Gentile, nella seconda metà del Novecento, sia stato praticamente un “tabù”, a differenza di Nietzsche e Heidegger, che invece sono sopravvissuti “ai colpi inferti dalla storia con la caduta delle ideologie”, è tesi sostenuta da P. Di Giovanni, *Il ritorno dell’idealismo*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 21; p. 12.

Quali siano i motivi, più o meno accettabili, di questa *remotio*<sup>9</sup> e della parallela curiosità verso le filosofie d'oltreconfine, sembra a molti ormai evidente come un'attenta analisi della filosofia contemporanea non possa prescindere, se non peccando in ciò di scarsa serietà intellettuale, dal raffronto tra l'attualismo gentiliano e quel versante della filosofia europea che, prendendo le mosse dalla crisi dell'hegelismo, giunge, da un lato, attraverso la fenomenologia, a Heidegger, dall'altro, alla filosofia di Marx<sup>10</sup>.

Tuttavia, i nodi prima o poi vengono al pettine e si può dire che, almeno in Italia, l'attenzione per l'opera di Gentile sia oggi quantomeno "risorgente". Ma quali sono le ragioni che tengono Gentile in vita?

La presente ricerca intende essere una risposta anche a questa domanda. In via preliminare, si potrebbe dire che la filosofia di Gentile costituisca oggi il viatico più diretto, sulla sponda italiana (sul versante tedesco, la sua "controparte" può essere identificata in Nietzsche<sup>11</sup>), per comprendere le ragioni della tanto conclamata "creatività".

Senza dubbio, ciò è merito della valorizzazione che ne ha proposto oggi, nel nostro paese, Emanuele Severino, il quale sembra non stancarsi di ripetere, anche dalle pagine del Corriere della Sera, l'importanza per la filosofia di tornare a confrontarsi col pensiero gentiliano<sup>12</sup>.

Sulla rilevanza e la funzione che la filosofia di Gentile esercita nel discorso filosofico di Severino diremo più avanti; basti per ora accontentarsi

- 
- 9 All'inizio degli anni Novanta vi era comunque chi accennava al ritorno di un vento più favorevole, rispetto al passato, in relazione allo studio di Gentile, una specie di "rinnovata esigenza di fare i conti" col filosofo siciliano e con il neoidealismo nel suo complesso. Cfr. M. Ferrari, *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, in AA. VV., *Croce e Gentile. Un secolo dopo*, «Giornale critico della filosofia italiana», anno LXXIII (LXXV), fasc. II-III, maggio-dicembre 1994, Le Lettere, Firenze, pp. 489-528. Sulle cause dell'oblio del pensiero gentiliano dopo la guerra, cfr. anche G. Sasso, *La fedeltà e l'esperimento*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 73-117. A onor del vero, va detto che un cenno di "risveglio" vi era stato già negli anni Settanta con la pubblicazione dei due volumetti di A. Negri, *Giovanni Gentile. 1. Costruzione e senso dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975 e *Giovanni Gentile. 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, cit.
- 10 Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 13. Sul rapporto tra Gentile e Marx, si veda anche U. Spirito, *Gentile e Marx* (1947), in *Il comunismo*, Sansoni, Firenze 1965.
- 11 Sulla "vicinanza" tra Nietzsche e Gentile, cfr. E. Lago, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005.
- 12 Cfr., ad esempio, gli articoli del 26 febbraio 1996, *Gentile grande filosofo. Una riscoperta da provinciali*; del 16 settembre 2012, *Il senso del nuovo realismo*; del 6 gennaio 2014, *È Gentile il profeta della civiltà della tecnica*.

di osservare come, nonostante la smisurata produzione bibliografica del filosofo bresciano, manchi, per così dire, all'appello un lavoro sistematico sull'attualismo. Lacuna voluta o casuale?

Posta in questo modo, la domanda lascia sottintendere la presenza di una "tensione irrisolta", a mio avviso, nella filosofia di Severino. Certo, si dirà, una vita non basta per occuparsi analiticamente e dettagliatamente di tutta la storia del pensiero filosofico; d'altro canto, questa assenza non può non spronare gli interpreti più attenti a renderne, in qualche modo, ragione. Infatti, nel processo di coerentizzazione in cui consiste secondo Severino la storia del nichilismo, essendo i vertici di questa vicenda Leopardi, Nietzsche e Gentile, è pur vero che ai primi due il nostro filosofo ha dedicato robusti lavori<sup>13</sup>, mentre al terzo soltanto brevi contributi<sup>14</sup>.

Saremmo tuttavia tratti in errore se, seguendo queste esili tracce, ci facessimo persuadere dall'ipotesi che Gentile rivesta, nel discorso di Severino, un ruolo solo marginale<sup>15</sup>. Vero direi piuttosto il contrario; si avverte, perciò, il compito di sondare in profondità, di cercare l'implicito, il sotterraneo, e di verificare, senza pregiudizi di sorta, la funzione reale che l'idealismo attualistico esercita nello sviluppo della meditazione severiniana. È questo difficile esercizio di scavo che consentirà di estrarre quegli elementi fondativi che caratterizzano la prospettiva critica che qui intendo presentare; è cioè la figura del "Gentile di Severino" che fungerà da elemento in grado di farci intravedere un *vulnus* nella caratterizzazione severiniana del

13 E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990; Id., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1998; Id., *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

14 Tra questi vanno ricordati soprattutto: *Nietzsche e Gentile*, in AA. VV., *Nietzsche und Italien*, Stauffenburg, Tübingen 1990, poi in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 77-98; *Attualismo e problematicismo*, in AA. VV., *Il pensiero di Ugo Spirito*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1988-1990, poi in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 99-118; *Attualismo e "serietà" della storia*, in *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 789-794, poi in E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978, 2ª ed. 1981, pp. 116-127. Un'eccezione, in termini di mole critica, è rappresentata dal recente *Attualismo e storia dell'Occidente*, articolata introduzione a G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014.

15 Si vedano, a conferma di ciò: B. De Giovanni, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013; D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, in Id. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 105-129; F. Farotti, *Ex deo-ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare*, Prefazione di E. Severino, Mimesis, Milano 2011.

rapporto tra essere immutabile ed essere diveniente (termini della “differenza ontologica”), nella fase iniziale della sua speculazione.

Si tratterà poi di verificare in che senso e in quali termini sia oggi ancora possibile parlare di “immanentismo”, quali siano i punti deboli di quello gentiliano e per quale verso, a mio parere, l’uso di tale denominazione sia scorretta rispetto al discorso filosofico di Severino.

Un’ultima osservazione, a scanso di equivoci. Proprio perché, negli anni più recenti, l’attenzione degli interpreti di Gentile si è indirizzata perlopiù alla curvatura politica del suo discorso, nonché al rapporto tra teoria e prassi (in sostanza, al “fascismo” di Gentile), la presente indagine, lungi dal tenersi nascosto questo nesso problematico e in vista degli scopi che si è prefissata, ha inteso attenersi, pressoché esclusivamente, alla struttura logico-teoretica del suo discorso.

Infine, una delle ipotesi che dovrà essere testata nel corso della ricerca, e che mi guida in questa ardua impresa, consiste nell’idea, di ascendenza severiniana, per cui la creazione, in senso ontologico, ossia come *creazione dal nulla*, implichi l’idea di una separazione in seno all’essere, di una ferita o frattura, di una lacerazione isolante, da intendersi non solo in senso metaforico o puramente logico, ma anche strettamente fisico: il pensiero della creazione, radicato nel linguaggio, nella vita e nelle opere dei popoli, genera *dolore, sofferenza, angoscia*.

In che modo, però, la creazione e il nichilismo da essa sotteso agiscono anche sullo sfondo del discorso severiniano sin dai suoi esordi? Quali tracce permangono nel suo successivo sviluppo, lasciandovi una sorta di “cicatrice”? È possibile radicalizzare ulteriormente, rispetto alla filosofia severiniana, ma rispettandone, a nostro avviso, l’indicazione di fondo, l’inscindibilità del legame che unisce originariamente l’ente all’essere, in una struttura che non sia intrisa alle radici dalla persuasione nichilistica? Nel far questo, si può forse intravedere uno spiraglio per una risemantizzazione della *prassi* e dell’*etica*, in un quadro non più nichilisticamente connotato?

Qui l’incalzare della domanda si fa, a mio avviso, stringente e necessita di un’articolata posizione del problema, ma non potrà che essere l’esito del lavoro ad offrire l’eventuale cornice onde indicare, pur da lontano, una possibile risposta.

# CAPITOLO I

## LA CREAZIONE COME AUTOCREAZIONE NELL'ATTUALISMO DI GIOVANNI GENTILE

### 1. *Alle origini dell'attualismo: logica e fenomenologia*

Si è fatto cenno, nell'Introduzione, all'immagine di un *vulnus*, di una ferita che caratterizzerebbe la configurazione assunta dal rapporto tra essere immutabile ed essere diveniente nei primi anni della riflessione severiniana. Senza qui addentrarci nel merito delle cause possibili di questa frattura e del modo, assai ingegnoso non meno che drammatico, con cui l'autore tentava, nelle mirabili pagine finali de *La struttura originaria*<sup>1</sup>, di risolvere l'aporia in cui si era trovato invischiato, si può notare come quella che, anni dopo, sarebbe stata denominata l'«autentica differenza ontologica»<sup>2</sup> scaturisse dal significato che, in quest'opera, Severino assegnava alla relazione tra *logica e fenomenologia*: una relazione di *identità*.

Come il volume severiniano si attestasse su questa soluzione, nonché sulla curvatura peculiare del senso attribuito alla *tautótēs*, sarà da vedere; il richiamo a questo tratto del discorso intende, però, segnalare una “convergenza”, un filo rosso che, in qualche modo, e per vie da sondare, tiene uniti Gentile e Severino, lungo la tortuosa via di riforma della dialettica hegeliana<sup>3</sup>.

- 
- 1 E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958. Nuova ed., con modifiche e una *Introduzione* 1979, Adelphi, Milano 1981. All'analisi di queste pagine e alla problematica qui solo evocata sarà dedicata l'ultima parte di questo lavoro.
  - 2 Cfr. Id., *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampliata, Milano, Adelphi 1982, p. 29: «L'essere, *tutto* l'essere, è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente. *Dunque* (e cioè proprio perché è manifesto come diveniente) *questo essere manifesto è, in quanto immutabile*, (e immutabile dev'essere anch'esso, se è essere), *altro da sé in quanto diveniente*».
  - 3 Come l'esordio della filosofia attualistica si profila nel segno riformatrice della dialettica hegeliana, così anche la concezione della dialettica presentata da Severino nell'*Introduzione a La struttura originaria*. Per il primo, si veda G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* [1913], le Lettere, Firenze 2003.

Nel saggio *Il metodo dell'immanenza*<sup>4</sup>, relativo ad una comunicazione tenuta alla Biblioteca filosofica di Palermo nel 1912, Gentile formulava alcune tesi essenziali sulla fisionomia dell'idealismo attualistico e sul suo approccio al tema hegeliano. In particolare, egli indicava le ragioni che, a suo parere, consegnavano l'idealismo di Hegel, pur rivolto speculativamente verso il motivo dell'immanenza assoluta, alla condanna di una "pre-supposta" trascendenza:

Pure non può dirsi che Hegel stesso abbia scoperto nettamente il principio di questo che io dico il metodo dell'immanenza: e i due più notevoli residui di trascendenza che rimangono nel metodo del suo filosofare, nel suo *sich begreifende Begriff*, impedendone in qualche modo questo suo *Sich-Begreifen*, si scorgono manifestamente: 1°) nella distinzione della sua *Fenomenologia* dalla *Logica* nella prima forma del sistema [...]; 2°) nella configurazione definitiva del sistema, tripartito in logica, filosofia della natura, filosofia dello spirito. La *Fenomenologia dello spirito*, preposta alla logica come autocoscienza della verità, o processo dell'autocoscienza assoluta, importa tra autocoscienza fenomenologica e autocoscienza assoluta, tra pensiero e pensiero una distinzione analoga a quella delle due dialettiche platoniche, una delle quali è ascensione empirica alla seconda. Il processo dialettico della fenomenologia dunque non è un processo dentro la verità, ma un processo alla verità: la quale non è concepita perciò come identica al pensiero: ma soprannuotante ad esso, come le idee platoniche all'anima infiammata da Eros, e come l'intelletto attivo all'intelletto passivo di Aristotile. Una logica fuori della fenomenologia, che vi mette capo, è la dichiarazione della trascendenza della verità al pensiero, che deve sollevarsi fino ad essa per attingere il suo valore. Né giova a ricostituire l'unità il considerare che la logica è la verità della fenomenologia, e meta necessaria della libera dialettica di questa; perché la differenza non perciò si abolisce, e consiste sempre tra un sapere che non è assoluto e il sapere assoluto. Sicché la meta del pensiero fenomenologico contiene sempre qualche cosa che manca invece a questo; e se questo qualche cosa è il carattere essenziale della verità, questa viene ad essere trascendente a tutto il processo spirituale, che deve raggiungerla; e si riproduce l'antica e vieta concezione dello spirito vuoto di contro alla verità da conquistare in grazia del metodo filosofico<sup>5</sup>.

4 Molto condivisibile mi pare la considerazione di Gennaro Sasso secondo cui questo scritto «è forse il più felice, fuso e serrato, fra quanti costituiscono il *corpus* del primo attualismo», G. Sasso, *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995, p. 207. In un altro luogo del medesimo volume, Sasso lo definisce anche «fra i saggi filosofici anteriori alla *Teoria generale dello spirito* [...] forse il più importante, per l'estrema energia con la quale, dal punto di vista rigoroso della teoria dell'atto puro, e dell'immanenza che, essa sola (a giudizio del suo autore) può realizzare, ricostruisce in iscorcio l'intera storia della filosofia», ivi, p. 571.

5 Ivi, pp. 227-228.



Che Gentile intendesse la distinzione hegeliana tra fenomenologia e logica come *separazione* tra pensiero e verità, dal passo citato si comprende; essa però rinviava ad una divaricazione che, nell'ottica attualistica, non avrebbe potuto essere accettata, pena il venir meno dell'attualità stessa del pensiero. Il metodo dell'immanenza si diversificava, infatti, da quello della filosofia precedente («metodo della trascendenza»), perché non ammetteva una verità, una realtà, un essere, «al di fuori» del pensiero nel suo *farsi*. Onde evitare, dunque, una ricaduta sulla concezione del «metodo-strumento» e, per questa via, della trascendenza, sarebbe stato «d'uopo unificare da una parte fenomenologia e logica, e dall'altra logo e spirito»; in tal modo si sarebbe attinto «il vero metodo dell'immanenza»<sup>6</sup>.

La distinzione, che qui equivaleva a *presupposizione*, della fenomenologia rispetto alla logica, rimandava, per il vero, a quel «primissimo smarrimento»<sup>7</sup> che aveva segnato la nuova metafisica inaugurata da Kant, il quale non aveva saputo trarre tutte le conseguenze dalla sua rivoluzionaria intuizione del mondo, lasciando irrimediabilmente la cosa in sé «al di là» del fenomeno. L'idea assoluta di Hegel, a sua volta, non era riuscita a risolvere in sé tutta la realtà, nell'incapacità a liberarsi «dall'empirico, dal contingente e dall'irrazionale»<sup>8</sup>. Il progetto del metodo gentiliano affondava così le proprie radici nel discorso kantiano e nel tragitto che, attraverso Fichte e Schelling, giungeva sino a Hegel.

Si trattava, però, rispetto alle soluzioni di quest'ultimo dinanzi al problema insoluto del fenomenismo kantiano, di non intendere il percorso della fenomenologia come qualcosa che, come che fosse, anticipasse la scienza della logica, ma di sforzarsi a comprendere che

riportato il pensiero pensato all'attualità sua che è il pensiero pensante, il pensiero logico, non guardato più nel suo astratto contenuto, ma nel suo eterno atto, è sì necessario e assoluto, ma della stessa necessità ed absolutezza del preteso pensiero fenomenologico; e vien meno la posizione privilegiata della logica. La quale diventa un momento essa stessa, della fenomenologia divenuta, a sua volta, tutta logica; e la *Wissenschaft der Logik* cessa di essere il vangelo d'una legge estramondana, trascendente ogni filosofia come ogni altro processo storico, dello spirito o della natura, e diventa un anello di quell'eterno sistema del pensiero, che è tutto in ogni suo momento<sup>9</sup>.

6 Ivi, p. 229.

7 Ibid.

8 Ibid.

9 Ivi, p. 231.

Solo per questa via, insomma, il *sich begreifende Begriff* avrebbe potuto ambire a realizzare la sua naturale aspirazione, rivelando il volto dell'*autoctisi*. Quel volto che, ben prima di Hegel, Spinoza aveva avuto il merito di evocare, in piena epoca moderna, con la sua idea di sostanza come *causa sui*, rimanendo, d'altra parte, prigioniero di una matrice oggettivistica, che lo aveva portato ad intendere l'immanenza del metodo nella filosofia (la loro identità) in un quadro metafisico di trascendenza. Per altro verso, Spinoza aveva ben capito (qui Gentile traduceva in linguaggio attualistico) che «l'oggetto, se non è fin da principio lo stesso soggetto, non potrà esser mai toccato da questo, né sarà possibile mai tra loro rapporto di sorta»<sup>10</sup>.

Distinguere logica e fenomenologia, al modo in cui egli riteneva che Hegel avesse distinto, implicava dunque, per Gentile, la presupposizione del fatto all'atto, del pensiero pensato al pensiero pensante, della natura allo spirito.

Ricondurre ad unità logica e fenomenologia significava, invece, che non vi poteva essere filosofia che, risalendo le tappe della coscienza, giungesse a trovare se stessa, se non al rischio (ma per Gentile suonava più come una certezza) di perdersi per sempre in quel tormentato e infinito viaggio:

Guardato nell'attualità sua, il pensiero non si sdoppia *realiter* nel pensare e nel pensato, coscienza e oggetto di coscienza. Il pensiero è coscienza di sé, di quel sé che ei diviene in virtù della coscienza stessa. E però non c'è la filosofia che, acquistando coscienza del logo, lo presuppone, ma la filosofia che con la dottrina del logo, *crea* [corsivo mio] questo logo; e crea sempre un nuovo logo in ogni sua dottrina; [...] La logica, dunque, non è se non la vita stessa dello spirito, che non è un fatto positivo, come la pensano i positivisti, ma un assoluto valore, perché autoctisi e libertà. Ché fatto è quello che lo spirito trova innanzi a sé, già compiuto; non la realtà che egli attua affermandola<sup>11</sup>.

Il rifiuto della distinzione hegeliana tra logica e fenomenologia si traduceva, insomma, per Gentile, nella risoluzione, senza apparenti residui, dell'essere *nel* pensiero; risoluzione che, a sua volta, veniva ad incarnare il fondamento dell'identità del metodo dell'immanenza con la filosofia stessa.

La certezza non poteva precedere la verità, perché nel precederla l'avrebbe anticipata, impedendole di essere ciò che essa era: il farsi stesso della realtà, in un processo essenzialmente *autocreativo*.

10 Ivi, p. 218.

11 Ivi, p. 231. Si può notare come, in queste ultimissime battute, si rivelasse l'implicazione *etica* del discorso gentiliano.

## 2. "Provare la creazione": Spaventa maestro di Gentile

L'idea di riformare la dialettica hegeliana, ponendo al centro della disamina la questione del rapporto logica-fenomenologia, non si può dire fosse sorta, nella mente di Gentile, in modo del tutto improvviso. Era, infatti, al tentativo di Bertrando Spaventa<sup>12</sup>, che egli aveva guardato con crescente attenzione, sin dai primi anni del suo discepolato al magistero di Donato Jaja<sup>13</sup>.

Nel saggio *Le prime categorie della logica di Hegel*<sup>14</sup>, Spaventa si era misurato con le obiezioni mosse alla prima triade della *Scienza della Logica* (Essere, Non essere, Divenire), nella persuasione che, da questi tre «principii», dipendesse il suo stesso valore, tanto da spingerlo ad affermare che «se questi [...] non reggono alla critica, la nuova logica manca di fondamento, e il metodo dialettico è simile a una nave, che naufraga stando ancora in porto»<sup>15</sup>.

Si trattava, insomma, di discutere la tematica del "cominciamento" hegeliano<sup>16</sup>, ossia di quell'Essere che è il Primo (della scienza). La problema-

12 «Il punto cruciale da cui prese l'abbrivio il tentativo spaventiano di riforma della dialettica hegeliana, poi proseguito e assolto da Gentile, è il problema del rapporto, in Hegel, della *Fenomenologia* con la *Logica*», V. A. Bellezza, *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970, p. 693.

13 Di Jaja si veda la *Prefazione agli Scritti filosofici* di B. Spaventa, a cura di G. Gentile, Morano, Napoli 1900, pp. VII-XVII, ma anche le sue opere fondamentali: *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, tip. R. Università, Napoli 1886; *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, Spoerri, Pisa 1893. Una bibliografia degli *Scritti di Donato Jaja* si può trovare in G. Gentile, *Frammenti di storia della filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 201-203. In riferimento alla linea Spaventa-Jaja-Gentile, cfr. il saggio di D. Spanio, *L'essere e il circolo. Spaventa, Jaja, Gentile*, in «Annali Istituto italiano per gli Studi Storici», XV (1998), pp. 405-544; A. Savorelli, *Gentile e Jaja*, in Id., «Giornale critico della filosofia italiana», 1/1995.

14 Lo scritto fu pubblicato negli «Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche» di Napoli, I (1964), pp. 123-185; poi in B. Spaventa, *Scritti filosofici*, a cura di G. Gentile, Napoli, Morano 1900. Per quanto ci riguarda, citeremo da Id., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2008, pp. 327-397.

15 Ivi, p. 329. In questo scritto, egli si accingeva, in particolare, a discutere i commenti di C. Werder (*Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft del Logik*, Veit, Berlin 1841) e di K. Fischer (*Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, C. P. Scheitlin's Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1852).

16 Cfr., ad es., G. Fichera, *Il problema del cominciamento logico e la categoria del divenire in Hegel e nei suoi critici*, Istituto Universitario di Magistero, Catania

tica che si faceva innanzi non poteva, d'altro canto, non rinviare ad una questione molto delicata, sia a livello filologico che teoretico, che concerneva, d'accapo, il ruolo della Fenomenologia rispetto alla Logica nel sistema del filosofo tedesco<sup>17</sup>.

Secondo l'interpretazione di Vitiello, «per comprendere l'importanza che il problema del cominciamento riveste nella meditazione di Spaventa bisogna [...] partire da qui: dal problema dell'identità»<sup>18</sup>. Esso gli era pervenuto secondo la configurazione tipica assunta dal rapporto tra pensiero ed essere nella filosofia moderna, un rapporto, cioè, sbilanciato dalla parte del primo, del soggetto<sup>19</sup>; d'altra parte, egli non aveva perso di vista la re-

---

1956; B. Croce, *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1927. In ordine a Spaventa: V. Vitiello, *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*, Guida, Napoli 1990 (ora rivisto e integrato in Id., *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Napoli 2003). Ci si potrebbe chiedere sino a che punto la lettura spaventiana delle prime categorie della logica di Hegel fosse fedele al testo del filosofo tedesco. Secondo Valentini, ad esempio, nella decifrazione del rapporto tra Logica e Fenomenologia non comparirebbe il tema, centrale in Hegel, della "circolarità", per cui la Logica sarebbe la stessa Fenomenologia elevata ad un grado più alto di astrazione. Spaventa insisterebbe sul concetto (di origine vichiana) di "mente", finendo così porre l'accento più sulla dimensione produttiva della conoscenza che non sulla riflessione. La riforma verrebbe così a tingersi di una coloritura soggettivistica, alimentata dall'insistenza sul principio dell'io e della negazione all'inizio della logica, facilitando così la successiva radicalizzazione gentiliana. Cfr. F. Valentini, *Spaventa e la logica di Hegel*, in R. Franchini (a cura di), *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986.

- 17 Merita ricordare questa *vexata quaestio* non tanto per tentare di dirimerla (il che occuperebbe l'intera ricerca), ma perché è sull'intendimento di questo passaggio che si gioca la possibilità di interpretare, a livello storiografico, un'eventuale continuità lungo la linea Hegel-Spaventa-Gentile (tesi rin vigorita dal convincimento gentiliano – cfr. G. Gentile, *Nuovi studi sullo Spaventa*, in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 36-39 – e da altri interpreti dell'attualismo – cfr. V. A. Bellezza, *La riforma*, cit.; tesi respinta, invece, ad esempio, da V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, cit., pp. 211-248). In ogni caso, per un approfondimento sulla *querelle* suscitata dal rapporto intercorrente tra Fenomenologia e Logica nel sistema della scienza hegeliano, cfr., ad esempio, V. A. Bellezza, *La riforma*, cit., pp. 685-704; U. Soncini, *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, Marietti, Genova 2008, pp. 80-110; L. Lugarini, *Introduzione a G. W. F. Hegel, Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, in particolare la nota 13 di p. XVI, dove sono citati i testi di H. F. Fulda e O. Pöggeler.
- 18 V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 212.
- 19 Scrive Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*: «[...] tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come sostanza, bensì

lazione<sup>20</sup>, senza la quale si sarebbe smarrita quella «logica discorsiva», che sola, come scrive il filosofo napoletano,

può spiegare (es-plicare) l'identità, mostrando come da essa derivino pensiero ed essere, coscienza e inconscio, io e non-io, spirito e natura; e questo significa *dimostrare*, provare l'identità. L'identità si prova dimostrando la sua potenza realizzatrice, la sua capacità (*Kraft*) produttiva<sup>21</sup>.

Seguendo questa via, sarebbe possibile capire questa affermazione di Spaventa:

Io dico: risolvere il problema del conoscere (della logica) è provare la identità come mentalità: provare la identità come mentalità è provare la creazione, giacché la identità come mentalità è appunto l'attività creativa; dunque risolvere il problema del conoscere è provare la creazione<sup>22</sup>.

Gentile non avrebbe compreso il programma spaventiano e la sua critica alla distinzione hegeliana tra Fenomenologia e Logica rappresenterebbe un «arretramento rispetto alla posizione di Spaventa»<sup>23</sup>, il quale, per altro verso, avrebbe insistito sulla «*priorità della Fenomenologia rispetto alla Logica*»<sup>24</sup>.

---

propriamente come soggetto», G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 67.

20 In ciò consiste, secondo Vitiello, l'hegelismo di fondo di Spaventa. Cfr. V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 214. Il volume di Vitiello è lodato da Severino, che tuttavia rimarca la differenza di prospettiva, in E. Severino, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 98-100. Riguardo alla critica di Vitiello al pensiero severiniano, cfr. V. Vitiello, *La lampada di Severino*, in «Aut-aut», 267-268, 1995; *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992; *Tauta aei. La logica dell'inerenza di Emanuele Severino*, in D. Spanio (a cura di), *Il Destino dell'essere*, cit., pp. 175-187.

21 V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 217.

22 B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, in Id., *Opere*, cit. p. 1396. Che risolvere il problema del conoscere si concretizzasse nel progetto di «provare l'identità» è ciò che, secondo Severino, come per altro verso, per Spaventa (cfr. *ibid.*), anche Hegel tentò di realizzare, fallendo tuttavia il suo proposito. Cfr. E. Severino, *Prefazione* a U. Soncini, *Il senso del fondamento in Hegel e in Severino*, cit., p. 16.

23 V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 219. «Gentile vide in quella distinzione la separazione del pensiero dalla verità [...] E invece quella distinzione aveva il compito di assicurare la realtà al pensiero, la realtà *del* pensiero; e cioè l'immanenza reale e non soltanto possibile (alla maniera fichtiana) della verità al pensiero», p. 220. E ancora: «Gentile resta chiuso nella posizione fichtiana, perché nell'itinerario fenomenologico vede solo un'«eco del naturalismo schellinghiano»; ovvero: la persistente presupposizione del fatto all'atto», p. 221.

24 *Ibid.* Se, da un lato, Gentile indicava in Spaventa colui che aveva compreso la necessità di unire fenomenologia e logica (cfr. G. Gentile, *Le origini della filosofia*

Gentile, insomma, non sarebbe «neppure entrato nel problema di Hegel»<sup>25</sup>: una tesi, come si vede, radicale e che meriterebbe un articolato approfondimento, ma, a mio avviso, non del tutto condivisibile, in forza della continuità che, pur non senza rotture, unisce il discorso hegeliano sull'immanenza alla riforma gentiliana.

Un altro aspetto, degno di nota, concerne l'interpretazione proposta da Vitiello circa il passaggio dalla Fenomenologia alla Logica, dal sapere assoluto al puro essere, sulla scorta di Hegel e dell'interpretazione di Spaventa, e cioè l'idea che, dall'una all'altra, si registri una rottura «rilevantissima»<sup>26</sup>, ad opera di una «risoluzione» (*Entschluss*) – «che si può riguardare anche come arbitraria»<sup>27</sup> – che altro non è se non un «atto di volontà»<sup>28</sup>: «La volontà, dunque, all'origine del pensare»<sup>29</sup>. Tale atto di separazione, di astrazione, renderebbe Primo il cominciamento, tagliando i «ponti con la Fenomenologia»<sup>30</sup>.

Sfruttando questo spunto, nel limite del carattere generale e introduttivo che contraddistingue questo momento dell'indagine, si potrebbe ricordare come anche nella riflessione severiniana sul rapporto tra logica e fenomenologia, nell'ultimo capitolo de *La struttura originaria*, il filosofo bresciano pervenisse all'affermazione, secondo la quale:

Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile<sup>31</sup>.

Pur nella consapevolezza di pormi qui sulla flebile traccia di una (forse) sterile analogia, non posso esimermi dal rilevare, problematicamente,

---

*contemporanea in Italia. I neokantiani e gli hegeliani*, vol. III, Casa Editrice G. Principato, Messina 1923, p. 162), dall'altro, insistendo sulla precedenza ("propedeutica") dell'una rispetto all'altra e, per questo verso, sulla loro separazione e differenza (cfr. *ivi*, p. 156), egli non era riuscito a trarre tutte le conseguenze dalla sua impostazione. Sul tema della fenomenologia in Gentile, rispetto al ruolo che essa esercita nella filosofia di Hegel, cfr. V. La Via, *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Vecchi e C. – Editori, Trani 1925, pp. 68-107.

25 V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 221.

26 *Ivi*, p. 88.

27 G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, I, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 55.

28 V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 229.

29 *Ibid.*

30 *Ivi*, p. 230.

31 E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 410. Questa e le citazioni che seguono, salvo precisazioni, sono tratte dalla ristampa anastatica della prima edizione, edita da La Scuola, Brescia 1958-2012.

come, anche in quel contesto, la suddetta relazione fosse sostanzialmente stabilita nel segno di un "atto di volontà" (di Dio?). Si proceda, però, con ordine.

Quale che fosse l'esito ultimo della lettura spaventiana di Hegel, la situazione concettuale che maggiormente preme evidenziare è quella per la quale, attestandosi Spaventa sul crinale tra sapere assoluto e puro essere, tra la conclusione del cammino fenomenologico e il cominciamento evocato dalla prima triade hegeliana, egli ribadiva, sulla scia delle obiezioni di Trendelenburg e rifacendosi ai tentativi di soluzione proposti da Werder e Fischer<sup>32</sup>, una questione critica di grande rilievo. Urgeva, cioè, comprendere che senza una riforma del "nulla", le osservazioni svolte da Trendelenburg nelle sue *Logische Untersuchungen* (1840) avrebbero avuto la meglio sul dettato hegeliano.

Il filosofo tedesco aveva sostenuto, infatti, che, posta l'identità di essere e nulla (prime due categorie della Logica), la deduzione hegeliana del divenire si sarebbe rivelata impossibile<sup>33</sup>.

La posta in gioco risultava essere, insomma, la «molla della dialettica»<sup>34</sup>, la scintilla che avrebbe dovuto dare avvio al processo. Fischer, dal canto suo, rivolgendosi contro le posizioni di scuola (Erdmann), aveva riconosciuto la rilevanza di questa critica, precisando come da quella vuota tautologia (essere=nulla) sarebbe stato davvero arduo trovare un'uscita.

32 Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 24-26; Id., *Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Firenze 2001, pp. 106-108; B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 137-170. Secondo Croce, il problema del cominciamento non aveva, in realtà, motivo di esistere, dal momento che, trattandosi di "circolo", al sistema hegeliano era consentito qualsiasi accesso.

33 La tesi di Trendelenburg era che il principio di non contraddizione dovesse necessariamente presupporre la negazione, la quale non poteva, a sua volta, essere pensata senza la determinazione. Per questo verso, l'affermazione (la determinazione) costituiva il primo, mentre la negazione il secondo. Il principio, dunque, non avrebbe rivelato altro che il diritto della determinazione ad affermare se stessa, non comunicando alcunché circa il divenire. Esso era un principio dell'intelletto, fissava le nozioni, ma non poteva essere tradotto in principio metafisico pena, appunto, la contraddizione. Spaventa traduceva: «Ciò pare che voglia dire: se io ho l'*Indeterminato*, l'Indistinto, l'Essere, e non già il *Determinato*, io non posso *negare*, non posso andare avanti», B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel*, in Id., *Opere*, cit., p. 363. Sulle obiezioni di Trendelenburg, cfr. E. Berti, *La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, in «Theorein», Palermo, 6, 1969-1972, pp. 6-24 e Id., *La critica aristotelizzante di F. A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 353-371.

34 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 24.

Il vizio della posizione hegeliana consisteva, in sostanza, per Spaventa, nel concetto di “indeterminato” sotteso all’essere e al nulla, il quale, evocando l’identità, impediva di scorgere la differenza, da cui sarebbe dovuto scaturire il movimento dialettico.

Si trattava, quindi, sulle orme di Werder e Fischer, di intendere l’essere come atto di pensiero e il non essere come la sua contraddizione immanente. L’assoluto indeterminato, infatti, era pur sempre «determinato come indeterminato» e, dunque, non era se stesso. Di conseguenza, rivelava un volto impensabile, se pensare significava “distinguere”:

Questa contraddizione – l’Impensabile in quanto pensato e perciò pensabile, l’Indeterminato e Indistinto in quanto determinato e distinto e perciò determinabile e distinguibile – questa è la *contraddizione dell’Essere*: è il *Non Essere*. Il *Non essere* non è dunque il Nulla, lo zero, l’Indeterminato, l’Impensabile, l’assoluto riposo, ma è più che ciò: è, come ho detto, l’Impensabile e Indistinguibile come Pensato e Distinto, l’assoluto riposo come assoluto movimento, l’assoluta estinzione come assoluta distinzione: è l’*Essere* – questo oggetto (*obiectum, oppositum*) assoluto del pensare – come Pensare: il *concetto*, o come è stato detto vivacemente dal Werder, l’*accorgimento* (e perciò la *distinzione*) dell’Essere. Così e solo così io credo che si possa togliere il vizio della posizione hegeliana, cioè dell’indeterminatezza come identità dell’Essere e del Nulla. Altrimenti si avrà una identità che esclude assolutamente la differenza, e quindi non si farà un passo; non si avrà il *Divenire*<sup>35</sup>.

Con un crescendo che rimarrà tra le pagine più intense di tutto l’hegelismo italiano, il filosofo di Bomba finiva per chiedersi:

Adunque, perché il *No*? Perché il *Non essere*, la negazione? e dopo, e non ostante il *Sì*, l’essere, l’affermazione? Perché non è solo il *Sì*? Perché tutto non è *Essere*? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita, nella sua massima semplicità logica. Quel che sappiamo è, che senza il Pensare non sarebbe il *No*, il *Non Essere*; e chi nega, quegli che vince l’invincibile fende l’indivisibile, cioè l’Essere; che distingue e contrappone nell’Essere medesimo in quanto medesimo ciò che è e ciò che *non è*: le generazione o *geminazione* dell’Essere; quegli che turba la tranquilla immobilità, l’oscuro impene-trabile sonno dell’assoluto e ingenuo essere, questa infinita potenza, questo gran *prevaricatore* è il Pensare. Se non fosse altro che l’Essere, non sarebbe il *No*. E, quando si va a vedere, l’Essere stesso, solo l’Essere, non dice: *Essere*, non dice *È*, non dice punto. L’*È* – la stessa affermazione – è pensare, è distinguere, è *concentrar* l’Essere; è semplificarlo, ridurlo a un punto, e perciò geminarlo. [...] Perché dunque la negazione? Perché l’Essere sia L’Essere [...] Que-

35 B. Spaventa, *Opere*, cit., pp. 357-358.



sto compenetrarsi – L'Essere che si compenetra, l'Essere come trasparenza dell'Essere – questo è il Pensare (o almeno non è senza il Pensare, è il Pensare come Volere). [...] la *negazione*, la *differenza* – quella differenza di Essere e Non Essere che io considerava qui – è, perché sia la vera *identità* o *medesimezza* dell'Essere. Ciò non vede il pensiero comune; non vede, che la *ragione* della *differenza* è la *identità*. Tale è dunque per me il vero significato del *Non Essere*: tale è la *riforma* che bisogna fare del concetto del Nulla, come si trova nella Logica di Hegel<sup>36</sup>.

Il risultato della Fenomenologia hegeliana consegnava, pertanto, un concetto di «realtà come mentalità»<sup>37</sup>, un pensiero *puro* sì, ma non *vuoto*. Perciò

l'essere che io ho detto il Primo nel Pensare, l'essere stesso del pensare, non è l'*immobilità* assoluta, l'assoluto Uno e Indistinto, l'assoluta quiete; ma per la sua stessa natura, per la sua stessa *posizione*, per la sua *mentalità* è *identico* e insieme *differente* in se stesso: *Essere e Non Essere*; e perciò *Divenire*; e perciò *Esserci*, cioè Essere determinato, determinato per se stesso, determinante se stesso. È essere, pensare, pensante (volere)<sup>38</sup>.

Giunti a questo punto, sono almeno due le questioni sulle quali varrebbe la pena soffermarsi. E cioè, da un lato, ci si potrebbe chiedere se Spaventa riuscisse davvero, in ultima analisi, a provare l'identità, e dunque la *creazione*; dall'altro, se, rispetto alla sua posizione, Gentile vedesse giusto nell'indicare il quale precursore del suo attualismo. Domande non facili, che richiederebbero un'articolata risposta.

Si potrebbe cominciare col dire che la “creazione”, cui Spaventa guarda e alla quale si rivolgeva, era quella cui Hegel, oscuramente, si era riferito nell'*Introduzione alla Wissenschaft der Logik*, quando aveva definito la logica, regno della verità, come «l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione (*Erschaffung*) della natura e di uno spirito finito».

L'allusione spaventiana mirava, però, anche al pensiero di Vincenzo Gioberti, che egli assimilava ad una sorta di “incarnazione” italiana di Hegel.

36 Ivi, pp. 359-360.

37 Ivi, p. 380.

38 Ivi, pp. 380-381. La riforma del “nulla” consisteva, dunque, nell'intendere «il non essere non come vuoto nulla, come semplice negazione dell'ente determinato, ma come forza negativa del pensiero, perciò stesso tutt'altro che vuota, ma ricca dell'intera attualità del pensiero stesso», V. Verra, *Spaventa e la filosofia tedesca dell'Ottocento*, in R. Franchini (a cura di), *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, cit., p. 92.

Nello *Schizzo d'una storia della logica*<sup>39</sup> si legge infatti che:

In questa esigenza: provare la creazione, checché ne mostrino in contrario le apparenze, è tutto Gioberti. La sua Idea è il creare; lo spirito è in sé l'intuito del creare; questo intuito è la potenzialità infinita dello spirito; la sua riflessione ontologica – cioè la filosofia – è ripensare, pensare davvero, cioè provare il creare<sup>40</sup>.

Ora, per comprendere che cosa Spaventa intendesse, dovremmo chiederci cosa significasse, per il filosofo, “provare l'identità” (di pensiero ed essere *nel* pensiero), cioè la mentalità, cioè la creazione; e sarebbe nuovamente al tema del Primo, o meglio del circolo Primo/Ultimo, del cominciamento, del rapporto tra Logica e Fenomenologia, che si dovrebbe tornare con la massima attenzione.

Se provare significava pensare e pensare non era mera funzione soggettiva, ma logo oggettivo (se la logica era, cioè, *metafisica*), quest'ultimo avrebbe dovuto, prima di tutto, essere in grado di render conto di sé, ossia di dimostrarsi, di mostrare sé come pensiero, la sua identità. Il pensiero oggettivo (identità di essere e pensiero) era appunto il risultato della Fenomenologia che, cominciando dal primo fenomeno (che essa assumeva come “fatto”, sul quale regnava la *doxa*), giungeva sino al Primo della Logica (il regno della verità). Il Primo della Logica (della scienza) era l'Ultimo della Fenomenologia; mediato nella Fenomenologia, immediato nella Logica.

La contraddizione per cui il Primo, per essere tale, doveva essere immediato (non provato) e, d'altra parte, per essere il Primo della scienza, non poteva essere preso ad arbitrio e, quindi, doveva essere provato, era risolta da Spaventa mediante la considerazione della Fenomenologia come “propeutica” alla Logica, dove l'Ultimo della prima era il Primo della secon-

39 Il testo fu pubblicato in appendice alla *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*, Napoli 1862; poi ristampato da Gentile, nel 1908, con il titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*.

40 B. Spaventa, *Opere*, cit. p. 1397. E aggiungeva: «Quando io dico: risolvere il problema del conoscere (e della logica) è provare il creare (la identità come mentalità), non esco fuori delle tradizioni della filosofia italiana, non mi ribello a questa filosofia [...]; sono anzi in piena filosofia italiana; esprimo un'esigenza, che è l'ultima esigenza della filosofia italiana». Ivi, p. 1398. Non ci si può ritenere in errore dicendo che anche Gentile fece sua questa esigenza; che il tema metafisico della creazione continuò a occupare gli interessi di parte della sua scuola (Ugo Spirito, Guido Calogero), ma anche di coloro che, pur in ambienti accademici e culturali differenti, dalla riflessione gentiliana avrebbero preso le mosse (Bontadini e, poi, Severino).

da. L'Ultimo della Fenomenologia, dunque, era da considerarsi ultimo rispetto a noi, al cammino della coscienza, ma Primo in sé<sup>41</sup>.

La "prova" della creazione, quindi, si può dire si collocasse, per il filosofo di Bomba, nel punto d'unione di Logica e Fenomenologia, inteso come luogo dell'autocoscienza assoluta, Spirito, Creatore<sup>42</sup>, pensiero dell'identità di essere e pensiero, "mentalità", che doveva dirsi tale perché *creava*, produceva se stessa, prevaricando la quiete indistinta dell'essere puro, indeterminato. Dicendo *E*, e quindi *No* (*omnis determinatio est negatio*).

Egli poteva così concludere: se la Fenomenologia «prova l'identità: pensare è essere, essere è pensare. La logica prova il pensare come mondo, come mentalità, sistema del pensare, pura creazione»<sup>43</sup>.

Detto in altri termini, con riferimento allo svolgimento della moderna filosofia tedesca,

nella filosofia, la logica e la fenomenologia stanno tra loro come Fichte e Schelling nel problema stesso del conoscere. Fichte dice: mentalità: possibilità del conoscere. Schelling dice: identità: realtà del conoscere. Ora la logica prova la mentalità; la fenomenologia prova la identità. E Fichte non prova davvero quella; Schelling presuppone questa. Hegel poi compie l'uno e l'altro insieme<sup>44</sup>.

41 Cfr. *ivi*, pp. 1419-1420. Soluzione che Gentile definiva «illusoria, sembrata accettabile allo Spaventa per effetto d'una mera abitudine scolastica. Giacché, si chiamino con due nomi o con un nome solo, quelle due scienze, delle quali l'una finisce dove comincia l'altra, e l'una fornisce all'altra il proprio oggetto (questa potenza del puro conoscere), non possono essere due scienze distinte, ma una scienza sola, la quale proverà un processo unico. E allora il Primo della Logica sarà il Primo della Fenomenologia, quello che lo Spaventa dice fenomeno, primo fenomeno, o fatto, che come tale non si prova, ma si ammette, perché "se si provasse, non sarebbe più mero fatto". Questo mero fatto (del sapere sensibile) diventerà il primo della scienza, in quanto quella stessa potenza del puro conoscere che si dice di raggiungere nella Fenomenologia, ma qui non si raggiunge veramente, è raggiunta, cioè pensata, spiegata, come accade nella Logica: il Primo di quella vera scienza che sarà unità di Fenomenologia e Logica», G. Gentile, *Le origini*, cit., pp. 158-159.

42 Nel 1858, nella cosiddetta *Parentesi*, poi pubblicata da F. Alderisio nel 1933 (vedi F. Alderisio, *Esame della riforma attualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a Hegel*, Tip. Tuderte, Todi 1941, p. 162), Spaventa precisava che «si può dire veramente che la creazione sia *ex nihilo*; è tale in quanto l'Ultimo, l'atto del pensare, lo Spirito, il Creatore, è il vero Primo, e il Primo è l'Ultimo; e il primo nella produzione è l'essere=nulla». Il passo è riportato da I. Cubeddu, *Gentile e Spaventa*, in R. Franchini (a cura di), *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, cit., p. 30.

43 B. Spaventa, *Opere*, cit., p. 1411.

44 *Ivi*, p. 1408.

Per rispondere alla prima domanda, dunque, se Spaventa riuscisse o meno a provare davvero la creazione, è difficile sbilanciarsi; si tratterebbe, infatti, di specificare che cosa s'intenda, qui, per "creazione" e per "prova". Una questione filosofica, come si può intuire, tutt'altro che semplice. Preliminarmente, invece, si può osservare che, se per "creazione" assumessimo l'assoluta creatività del pensiero, in cui Gentile avrebbe visto risolversi l'intera realtà, Spaventa, allora, in effetti, si trovava ad ammettere un Essere riposto, in qualche modo, "prima" del pensiero.

Leggendo in ciò la presenza di un residuo realistico<sup>45</sup>, Gentile ritenne di dover correggere il maestro, riscattandolo da quel presupposto mediante una radicalizzazione del concetto, di origine giobertiana, di "autoctisi", frutto speculativo dell'identificazione di logica e fenomenologia.

Secondo Vitiello, invece, l'Essere intravisto da Spaventa «prima dell'Essere e prima del Nulla, prima del passare e dell'essere-passato, prima del prima e del poi, prima della creazione»<sup>46</sup>, costituirebbe la radice «neoplatonica» del suo pensiero, «una radice ineludibile del pensiero, di ogni pensiero critico»<sup>47</sup>. Gentile, per questo verso, avrebbe frainteso il suo discorso<sup>48</sup>,

45 Sasso definisce «acuta, senza dubbio, molto acuta [...] l'obiezione mossa allo Spaventa [...] secondo cui non è possibile porre prima l'essere e poi, quasi *ab extrinseco*, aggiungergli la contraddizione». G. Sasso., *Filosofia e idealismo II*, cit., p. 183. Ciò non toglie, d'altra parte, che Sasso giudichi non risolutiva la soluzione proposta da Gentile.

46 V. Vitiello, *Buchstabieren Hegel. Rileggendo Bertrando Spaventa interprete di Hegel*, Postfazione a B. Spaventa, *Opere*, cit., p. 2828.

47 Ibid. Cosa sarebbe questo misterioso "Essere", che precede il pensiero? Onde evitare confusione, per Vitiello occorrerebbe distinguere, in Spaventa, presupposto e presupposto. Ci sarebbe allora un «presupposto "interno" al pensiero: presupposto del pensiero solo nell'atto in cui è *riconosciuto* dal pensiero, e cioè solo nell'atto in cui il pensiero si pone, pone sé e, ponendo sé, fa dell'Essere, del "punto da cui muove", il suo presupposto, che non sarebbe tale presupposto senza il suo por-si: il punto da cui muove senza il suo movimento» (ivi, p. 2824); e c'è poi quel presupposto che è l'Essere «"prima" del riconoscimento, l'"Essere solo Essere che, se si va a vedere, non dice *Essere*, non dice *È*, non dice punto", dacché l'"è" che determina l'essere, che lo distingue, lo concentra, lo pensa, lo genera, questo "è" è pensiero e solo pensiero» (ivi, pp. 2826-2827).

48 Si tratta, per Vitiello, di capire che l'essere «geminato», creato dal pensiero, non è, per Spaventa, quell'Essere che precede ogni dire e ogni pensiero. Cfr. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit. pp. 238-239. Se negare la continuità Spaventa-Gentile è anche l'obiettivo perseguito da F. Alderisio, *Esame*, cit., tuttavia, come precisa Vitiello, il «limite ontologico del pensare» («l'identità di Essere e Nulla – che è ben oltre la contraddizione del divenire») «è tutt'altra cosa che l'"esigenza realistica" dell'idealismo di B. Spaventa, su cui si è soffermato Alderisio», V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 242. Sulla persistenza di un'"esigenza realistica" in Spaventa

avvicinandosi al cuore della sua speculazione solo ne *La filosofia dell'arte*<sup>49</sup>.

Rispetto alla seconda questione che è stata posta, ossia l'eventuale "pre-attualismo" di Spaventa, ci si potrebbe rivolgere a quel *Frammento*<sup>50</sup>, nel quale, a parere di Gentile, la riflessione spaventiana era pervenuta alla sua più alta maturità, offrendo una sorta di "prefigurazione" della fisionomia dell'atto<sup>51</sup>. Ma ciò porterebbe troppo lontano, con il rischio di smarrire il filo complessivo del discorso. Un giudizio equilibrato sembra quello di Stella, il quale, dopo aver giustamente sottolineato come l'attualismo muovesse dall'unità originaria di fenomenologia e logica, con l'intento di perfezionare, inverandolo, il discorso spaventiano, mette in guardia dalle sterili semplificazioni, come, ad esempio, quella di sostenere la "coincidenza" tra teoremi attualistici e spaventiani o quella di ridurre l'uno all'altro<sup>52</sup>.

È, ad ogni modo, storicamente significativo che gran parte del lavoro svolto da Gentile su Spaventa si condensi nell'arco di tempo che va dal 1900 al 1913, periodo di gestazione, per così dire, del nucleo strutturale della filosofia dell'atto.

Tornando al fulcro del nostro discorso, si è spiegato come il risultato della Fenomenologia hegeliana (il sapere assoluto), coincidente con il Pri-

insiste anche V. Fazio-Allmayer, *Gentile e la riforma della dialettica hegeliana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXVI, 1947.

49 In particolare con il concetto di "sentimento". Vedremo più avanti che cosa questo significhi.

50 Sulla "storia" di questo frammento si veda, ad es., A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 18. Per un'articolata introduzione al significato complessivo della riforma gentiliana della dialettica hegeliana, con ampi riferimenti a Spaventa e al frammento, cfr. D. Spanio, *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli», XXIII, 2008, pp. 379-532.

51 Di parere contrario alla persuasione gentiliana è Savorelli. Facendo leva sulla presenza di un'analogia, suggerita da Spaventa nel *Frammento*, tra logica ed evoluzione, il cui senso sarebbe stato sorvolato da Gentile, egli ritiene che, nonostante l'identificazione esplicita tra *Denken* e *Nachdenken* offra appigli alla tesi gentiliana, l'insistenza di Spaventa su un sistema di leggi logiche, che la coscienza rintraccerebbe per «attingere alle fonti stesse dell'esistenza», condurrebbe invece a contestarne il merito. Cfr. A. Savorelli, *Spaventa «preattualista»: qualche rettifica*, in R. Franchini (a cura di), *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, cit.

52 V. Stella, *Spaventa nella riforma della dialettica hegeliana di Gentile e nel giudizio di Croce*, in R. Franchini (a cura di), *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, cit.

mo della Logica, consegnasse, nell'interpretazione di Spaventa, un concetto di «realtà come mentalità» e, cioè, una “prova” della “creazione”. Nella prima triade della Logica, ossia nel passaggio dialettico dall'essere indeterminato all'essere determinato, egli poteva così intravedere, sulla scia di Gioberti, la “verità” della *genesì* del mondo. Che Spaventa, poi, si muovesse in una direzione diversa rispetto a quella valorizzata da Gentile, questo per ora non interessa. Rimane un fatto che Gentile, incontrando nel “gran prevaricatore” (il pensiero) una specie di “progenitore” del suo atto, inteso come atto immanente dell'essere che non è, potè nutrirsi di questa filiazione, ribadendo altresì l'evidenza del suo volto *creativo*.

L'interpretazione spaventiana della prima triade hegeliana preannuncia, così, la “caduta” dell'essere indeterminato (puro essere, immagine del “vecchio” Dio) nell'essere determinato, nel *Dasein*, nella creatura soggetta a divenire, che è *non essendo*<sup>53</sup>. La curvatura che il discorso stava per prendere rinviava, infatti, ad uno snodo cruciale nella storia del pensiero filosofico. Anticipando la questione, la fisionomia che il «gran prevaricatore» avrebbe assunto nel dettato gentiliano sarebbe stata sì quella del Creatore, ma di un Creatore che, “precipitato” nell'essere determinato, si sarebbe fatto creatura *assolutamente creatrice*, e cioè *autoctisi*, lasciando *nulla* alle sue spalle.

La creatura si apprestava così a scalzare Dio dal vecchio trono, o meglio a mostrare, per stare nella metafora, che su quel trono mai nessuno era stato seduto. Il Creatore fattosi creatura lasciava libero il cielo per apprestarsi al terreno dominio del mondo.

Gentile, insomma, radicalizzando Spaventa ed Hegel, liberandoli da ogni residuale presupposto gnoseologico, da ogni “al di là” rispetto al divenire assoluto dell'atto, allo stesso suo *farsi*, finiva col porre l'accento su un ribaltamento epocale: quello per cui il pensiero avrebbe risolto interamente la realtà al suo “interno”, proclamandosi creatore di tutte le cose del cielo e della terra.

### 3. Rosmini, Gioberti, Marx

Spaventa dedicò a Gioberti un intero volume, *La filosofia di Gioberti* (1863), definito da Gentile il suo «capolavoro», cui ne sarebbe dovuto seguire un secondo, che però non vide la luce. Sopra si è fatto riferimento alla

53 In questo passaggio può forse essere intravisto l'inizio della crisi dell'*epistème* e l'avvio del processo della sua dissoluzione.

“vicinanza” da lui intravista tra la filosofia del piemontese e quella hegeliana: la teoria spaventiana della “circolazione” del pensiero italiano all'interno del pensiero europeo, sviluppata nello scritto *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, indicava, infatti, in Rosmini il Kant italiano<sup>54</sup> e in Gioberti l'analogo di Hegel. L'idea, sostanzialmente, era che il genio della filosofia italiana del Rinascimento, personificato soprattutto da Bruno e Campanella, si fosse sviluppato, in età moderna e fuori dall'Italia, con Spinoza, Kant ed Hegel, per poi tornare nuovamente in patria, per vie traverse, con Galluppi, Rosmini e Gioberti. Vico, nella *Scienza Nuova*, avrebbe funto da collegamento tra il Rinascimento e la filosofia tedesca, anticipando Kant e l'idealismo con la sua “metafisica della mente”.

Il filo conduttore di questa fertile lettura della storia della filosofia richiamava l'attenzione su quel concetto della produttività del conoscere («Il gran pregio di Bruno è aver detto: essere è fare, essere è causare»<sup>55</sup>), che sarebbe stato poi enfatizzato a gran voce da Gentile.

La centralità del pensiero di Gioberti in relazione alla genesi dell'attualismo, e in particolare al concetto di *creazione*, è stata potentemente evidenziata da Del Noce<sup>56</sup>. Del resto, proprio a Rosmini e Gioberti Gentile aveva dedicato la sua tesi di laurea, scritta a Pisa nel 1897 e pubblicata due anni dopo<sup>57</sup>. Nella *Prefazione* alla prima edizione, datata 25 agosto 1898, il riferimento alla teoria spaventiana della circolazione è esplicito<sup>58</sup>.

Il saggio gentiliano intendeva sostanzialmente operare un confronto tra i due «Dioscuri della filosofia italiana del Risorgimento»<sup>59</sup>, con l'intento di mostrare la necessità del superamento del dualismo implicato dalla dottri-

54 L'immagine di Rosmini come “Kant d'Italia” fu poi ripresa da Gentile.

55 B. Spaventa, *Opere*, cit., p. 1272.

56 Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 195-282. Cfr. anche D. Spanio, *Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne, Roma 2012, pp. 25-39. Per una ricostruzione complessiva dell'opera del Gioberti, cfr. M. Musté, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000; G. Saitta, *Il pensiero di Vincenzo Gioberti*, G. Principato, Messina 1917. A proposito dell'interesse di Gentile per Gioberti, si può ricordare come, nel 1912, il filosofo siciliano avesse curato un'edizione della *Nuova Protologia*. Cfr. V. Gioberti, *Nuova protologia. Brani scelti da tutte le opere e ordinati da Giovanni Gentile*, Laterza, Bari 1912.

57 Oltre a questo lavoro, si può rammentare come Gentile avesse successivamente curato, nel 1914, per Laterza, un'antologia di scritti di Rosmini sulla morale, intitolata *Il principio della morale*, che diventò successivamente l'*Introduzione* alla terza edizione (1937) de *I fondamenti della filosofia del diritto*.

58 G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, 3ª ed. accresciuta, Sansoni, Firenze 1958, p. X.

59 Ivi, p. XVIII.

na dell'intuito e leggendo nel contributo di Gioberti uno svolgimento interno, nel senso di una progressiva negazione della trascendenza, alla stessa filosofia rosminiana, la quale, a sua volta, si era proposta di superare la posizione kantiana. Per il vero, notava Gentile, era stato Pasquale Galluppi<sup>60</sup> a «svegliare gl'Italiani dal loro sonno dogmatico»<sup>61</sup>, riportando nel nostro paese l'attenzione verso il pensiero di Kant e il problema gnoseologico.

Proprio la gnoseologia, in effetti, veniva ad essere considerata, in questo scritto, come ciò che determinava il «valore speculativo dell'idealismo rosminiano»<sup>62</sup>, il quale, tra i tanti, aveva avuto anche il merito di sfatare i miti del sensismo<sup>63</sup> e dell'empirismo (Condillac e Locke). Secondo il filosofo siciliano, Rosmini correggeva Kant, restituendo un valore "oggettivo" (indipendente dall'attività del soggetto umano) all'elemento a priori della conoscenza e favorendo, in tal modo, la possibilità di una restaurazione del discorso metafisico, oltre la deriva soggettivistica e, dunque, scettica, imboccata dal criticismo kantiano<sup>64</sup>. La distinzione tra fenomeno e noumeno e le relative antinomie avevano, infatti, condotto il filosofo tedesco a destituire di fondamento la dimostrazione dell'esistenza di Dio, con un esito che – come facilmente si comprende – non poteva essere accettato dall'abate roveretano. In sostanza, riconducendo le categorie kantiane a quell'unica

60 P. Galluppi, *Saggio filosofico sulla Critica della conoscenza*, Silvestri, Milano 1836.

61 G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 57.

62 Ivi, p. 59. Si può notare come l'unico lavoro di Jaja oggi ristampato sia proprio un lavoro su Rosmini, che Gentile ebbe sicuramente presente, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini* [1878], a cura di P. P. Ottonello, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Fondazione Capograssi, Stresa-Roma 1999.

63 Il sensismo era rigettato da Rosmini per una ragione "metafisica". Esso, infatti, «non vedendo nello spirito altro che senso, trascinava ogni buon ragionatore alle conseguenze che ne aveva audacemente tratte quattro secoli innanzi Pietro Pomponazzi, negando ogni fondamento filosofico alla fede nell'immaterialità e immortalità dell'anima». G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 66.

64 Così Gentile riassumeva, in sintesi, il percorso della nuova filosofia italiana avviatasi sulle orme dello studio di Kant: «Galluppi inizia questo studio e comincia a riconoscere che senza qualche cosa di soggettivo (i rapporti onde le idee forniteci dall'esperienza si connettono insieme) non c'è cognizione. Rosmini procede oltre rilevando che lo spirito deve possedere non semplici rapporti, ma la più universale delle idee per conoscere checchessia: forma necessaria dell'intelletto, che egli dice innata e si sforza di considerare come oggettiva, quantunque debba riconoscerne il carattere puramente ideale (e non reale). Il cerchio del soggettivismo sarà rotto davvero quando questa idea sarà intesa come la realtà stessa e il pensiero pertanto come lo stesso principio dell'essere. Sulla proda di questo solido terreno, che il Galluppi indica da lontano, porrà il piede Gioberti», ivi, p. 81.



forma che è l'idea innata<sup>65</sup> dell'essere, Rosmini sembrava restituire alla conoscenza quell'oggettività che, con Kant, era andata perduta.

Tuttavia, precisava Gentile, quest'idea dell'essere come forma del conoscere (che è essenzialmente «giudicare») era sì da intendersi “nel” pensiero, ma «come luce proveniente all'intelletto da un esterno lume oggettivo, che l'intelletto vede per un suo senso <intellettuale> o <spirituale>»<sup>66</sup>. Il rinvio implicito alla tematica dell'intuito e ad una verità realisticamente intesa era, in questo passo, evidente, come, d'altra parte, il debito verso Jaja e la sua tesi di un criticismo come “critica” dell'intuito<sup>67</sup>.

Urgeva, perciò, trarre la linfa vitale del discorso di Rosmini, inverarlo, sfrondandolo di questo residuo di platonismo. La via da battere, però, non sarebbe stata quella di valorizzare la teoria dell'intuito giobertiana (che anch'essa avrebbe dovuto essere abbandonata<sup>68</sup>), ma, con Gioberti, di superare la pura idealità dell'essere che connotava “psicologicamente” il Primo rosminiano.

In questo senso, la novità di Gioberti consisteva nell'aver reso «l'essere indeterminato, ideale, infecondo del Rosmini, al quale pareva che la realtà si dovesse aggiungere da fuori per dar luogo alla conoscenza effettiva, [...] produttivo»<sup>69</sup>, ossia *creativo*, reale, concreto.

Se l'intuito<sup>70</sup> era l'elemento “assurdo” dei sistemi di Rosmini e Gioberti, d'altra parte, si sarebbe dovuta enfatizzare, di entrambi, la comune idea

65 Ricordo che uno dei primi articoli di E. Severino fu dedicato proprio a *L'innatismo rosminiano*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLVII, 1995, n. 4-5, pp. 441-463, poi ripubblicato nell'Appendice III di *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 551-576.

66 G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 210.

67 Su questo debito, cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 18-25. Secondo Jaja, il criticismo significava l'eliminazione, nella dottrina della conoscenza, di qualsiasi «metafora visiva»: la teoria della conoscenza come intuito, come visione diretta, portava infatti con sé, nell'idea del maestro di Gentile, il difetto di condurre verso posizioni mistiche.

68 «È la problematica assunzione dell'intuito come facoltà dell'originario, della verità, dell'essere, che accomuna, dunque, Gioberti e Rosmini. Ciò che li divide è invece l'interpretazione di questo principio fondamentale della filosofia», M. Musté, *La scienza ideale*, cit., p. 184. Invocato con l'intenzione di esprimere una relazione necessaria tra pensiero ed essere e quindi per garantire una qualche forma di oggettività, l'intuito si rivelava, secondo Gentile, una «fallace scappatoia», G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 212.

69 Ivi, p. 315. Su questo punto, cfr. anche D. Spanio, *Gentile*, Carocci, Roma 2011, pp. 19-24.

70 Sulla critica dell'intuito e sulla sua relazione al significato dell'immediatezza, cfr. G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Treves, Milano 1931, pp. 150-163.

per cui «pensare è giudicare», cioè la loro teoria del giudizio, che, a ben guardare, rinviava all'appercezione trascendentale kantiana<sup>71</sup>. Se Rosmini inverava Kant, Gioberti, insomma, inverava Rosmini.

La critica della teoria (di origine platonica) dell'intuito, sviluppata in *Rosmini e Gioberti*, riconduce il nostro discorso al punto da cui era partito e cioè allo scritto *Il metodo dell'immanenza*. Ciò che contraddistingueva il metodo degli antichi da quello dei moderni, a parere di Gentile, era proprio la concezione del rapporto tra essere e pensiero<sup>72</sup>: per questo rispetto, la dialettica degli antichi («metodo della trascendenza») si limitava ad analizzare rapporti tra concetti ed era una dialettica del «pensato», che si rivolgeva cioè ad un essere situato costitutivamente «fuori» dall'orizzonte del pensiero «pensante». Una dialettica, in altri termini, dei *concepta* e non del *concipere*<sup>73</sup>.

71 In effetti, se la figura di Kant è, in questo scritto, centrale, Hegel resta invece in ombra. Si può osservare come la riforma della dialettica hegeliana svolta da Gentile si accompagnasse ad una non meno decisiva riforma del trascendentalismo kantiano e del significato della *sintesi a priori*, la quale assumeva, nell'attualismo, una potenza creatrice assoluta. Sul rapporto Gentile-Kant, cfr., tra le pubblicazioni più recenti, R. Faraone, *Gentile e Kant*, le Lettere, Firenze 2011; M. Berlanda, *Gentile e l'ipoteca kantiana: linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Presentazione di C. Vigna, Vita & Pensiero, Milano 2007. In generale, sulle primissime origini dell'attualismo, C. Bonomo, *La prima formazione nel pensiero di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1972; D. Spanio, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Prefazione di E. Severino, Il Poligrafo, Padova 2003.

72 Si può anticipare come la tesi riguardante la novità rivoluzionaria del pensiero cristiano rispetto a quello greco, sulla quale ci soffermeremo, trovasse già in questo saggio una sua prima formulazione.

73 In altro luogo, ma allo stesso proposito, Gentile poteva così scrivere: «Se per dialettica, dunque, s'intende la scienza della relazione, si può affermare che la dialettica antica, quella di Platone, è la dialettica del pensato, laddove la nuova dialettica, richiesta dalla dottrina kantiana delle categorie, è la dialettica del pensare. Tra le due dialettiche c'è un abisso: l'abisso che divide l'idealismo moderno dall'antico. La dialettica del pensato è, si può dire, la dialettica della morte; la dialettica del pensare, invece, la dialettica della vita. Infatti, il presupposto fondamentale della prima è la realtà o verità tutta *ab aeterno* determinata; in modo che non sia più concepibile una determinazione nuova, come determinazione attuale della realtà. Il progresso della scienza (e tutta, in generale, la vita del mondo), in tal presupposto, non può essere se non il vano sogno di un'ombra: un dileguarsi apparente di vane apparenze senza consistenza e senza significato, nell'immutabile scena del mondo in un teatro deserto. [...] La dialettica, invece, del pensare, non conosce mondo che sia già; che sarebbe un pensato; non suppone realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d'impossessarsi; perché sa, come ha dimostrato Kant, che tutto ciò che si può pensare della realtà

Prima, tuttavia, di inoltrarci nelle complicazioni della filosofia gentiliana<sup>74</sup> e nella descrizione della fisionomia dell'atto (creatore, creativo), occorre richiamare un altro tratto fondamentale, che sinora è stato trascurato al fine di dar modo al discorso di svilupparsi. Il riferimento è all'interesse giovanile di Gentile per il pensiero di Marx<sup>75</sup>. La questione è per noi rilevante perché, innanzitutto, è indice dello stretto legame (d'*identità*) che, sin dagli esordi della sua riflessione, il filosofo siciliano tentò di fissare, a livello speculativo, tra teoria e prassi.

La contraddizione, in cui egli vedeva ironicamente cadere il discorso marxiano, era tra *contenuto* e *forma*; in questo senso, una filosofia propriamente "materialistica" doveva rivelarsi contraddittoria in termini:

La materia per sé è inerte, quindi sempre uguale a se medesima. Donde deriva la sua operosità, che la fa divenire incessantemente? Dicasi pure che le è immanente una forza; ma questa forza che trasforma via via la materia secondo uno sviluppo dialettico e finalistico, è una forza razionale: è ragione, è spirito; e, nonché chiudere a un monismo materialistico, si riesce a un dualismo più o meno platonico<sup>76</sup>.

---

(il pensabile, i concetti dell'esperienza) presuppone l'atto stesso del pensare. E in questo atto vede perciò la radice di tutto. In guisa che tutto quello che è, è in virtù del pensare: e il pensare così non è più postuma e vana fatica, che intervenga quando non c'è più nulla da fare nel mondo, anzi è la stessa cosmogonia. La storia del pensiero pertanto nella nuova dialettica diventa il processo del reale e il processo del reale non è più concepibile se non come la storia del pensiero. L'uomo antico si sentiva malinconicamente diviso dalla realtà, da Dio: l'uomo moderno sente in sé Dio, e celebra nella potenza dello spirito la divinità essenziale del mondo», G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 6-7.

- 74 L'intento di questa fase della ricerca non è tanto quello di offrire un dettagliato esame della complessa vicenda dello sviluppo degli scritti gentiliani, né tantomeno di redigere un'articolata monografia sul filosofo siciliano. Si sta piuttosto tentando di ricostruire, quasi seguendo i tratti di pennello di un'opera impressionista, un quadro teorico di riferimento, che consenta di comprendere le influenze che possono aver agito alle origini dell'attualismo nella costruzione di una teoria dello spirito come atto *creativo* puro.
- 75 Id., *La filosofia di Marx. Studi critici*, Spoerri, Pisa 1899. Il testo era composto di due scritti: il primo, *Una critica del materialismo storico*, era stato pubblicato due anni prima nella rivista «Studi Storici» di A. Crivellucci e riprendeva, rielaborandolo, il nucleo della dissertazione scritta da Gentile per l'abilitazione all'insegnamento nella scuola secondaria; il secondo, *La filosofia della prassi*, era inedito e pare fosse stato apprezzato persino da Lenin. Sull'argomento, cfr. anche U. Spirito, *Gentile e Marx*, cit.; C. Vigna, *Gentile interprete di Marx*, in AA. VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1976-77, pp. 885-899.
- 76 G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1937, p. 164.

Leggendo il materialismo storico marxiano come metafisica materialistica (“metafisica” perché escludente ogni forma di accidentalità dalla storia), Gentile denunciava il tentativo fallimentare di una posizione speculativa che, nel voler immanentizzare ulteriormente Hegel, fissando l’attenzione sul divenire della materia, si trovava, suo malgrado, a sdoppiarsi in una dicotomica lacerazione tra lo spirito e la materia stessa.

Certo, rispetto ad altre forme di materialismo, il grande pregio dell’intuizione marxiana consisteva nel riconoscimento del *fieri*, cioè della storicità, come *proprium* della materia, che è un farsi, è *prassi*, è divenire. Ma, daccapo, ribadiva Gentile,

ecco che questo materialismo, per essere storico, è costretto a negare nella sua costruzione speculativa il proprio fondamento: che non siavi altra realtà fuori della sensibile; e a rifiutare quindi i caratteri essenziali di ogni intuizione materialistica: come, ad es., la concezione atomistica della società, e lo stesso naturalismo. Questo, insomma, è un materialismo che per essere storico non è più materialismo. Una intrinseca, profonda e insanabile contraddizione lo travaglia<sup>77</sup>.

Il richiamo insistente al tema della prassi, d’altra parte, non poté non destare sospetto circa la profonda sintonia che, latente, Gentile provò per questo aspetto decisivo del pensiero di Marx, tanto che Spirito si spinse, pochi anni dopo la morte del filosofo, ad affermare che: «Nella prassi è già un qualche germe dell’atto puro. La chiave d’oro è la stessa»<sup>78</sup>.

Che le parole di Spirito cogliessero un aspetto essenziale del motivo attualistico pare assodato, ma il punto deve essere precisato. Come osserva Natoli:

Gentile è perfettamente avvertito del fatto che in Marx vi sia un residuo di materialismo ingenuo in forza del quale il pensiero non può esser considerato che una «forma derivata e accidentale dell’attività sensitiva». Ma questa è una ragione in più per ritornare a Hegel. Tuttavia un tale ritorno non significa che si possa regredire da Marx a Hegel, quanto, al contrario, guadagnare la profonda verità di Marx attraverso Hegel. La comprensione di Marx mediante Hegel può permettere di cogliere *quel lato* del marxismo per cui esso non è altro che un ulteriore passo attraverso cui il soggetto moderno muove verso la sua radicale immanenza<sup>79</sup>.

77 Ivi, p. 161.

78 U. Spirito, *Gentile e Marx*, cit., p. 99.

79 S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 40.

Se si può dare fiducia all'analisi di Natoli e allo spunto offerto da Spirito, allora l'opera su Marx può essere sensatamente interpretata come un primo affiorare dei motivi che diverranno poi centrali ne *Il metodo dell'immanenza* e, più in generale, nello stesso idealismo attuale.

Vi fu, dunque, una continuità di prospettiva (pur nella multiforme costellazione di interessi che, indubbiamente, incuriosivano Gentile) nella costruzione del primo paesaggio attualistico.

#### 4. *L'atto del pensare come atto puro*

Nell'inverno del 1911, presso la Biblioteca filosofica di Palermo, Gentile tenne una serie di comunicazioni, che andarono a confluire in un estratto, poi pubblicato nella *Riforma*, dal titolo *L'atto del pensare come atto puro*, «prima, compiuta anche se assai breve e sommaria, delineazione sistematica»<sup>80</sup> dell'idealismo attuale.

Lo scritto è rilevante perché offre alcuni spunti che consentono un avvicinamento concettualmente "attrezzato" alla prima importante opera teoretica gentiliana, la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, nonché per il fatto che, già in esso, si delinea quell'orizzonte di aporeticità che contraddistinse, quantomeno, la prima elaborazione dell'attualismo.

Il discorso gentiliano esordiva rilevando l'implicita fede nella verità che ogni pensiero, pensando attualmente, porta con sé e riservando ad esso, «pensiero concreto» nell'attualità del suo stesso farsi, il titolo di «solo pensiero che realmente sia pensiero»<sup>81</sup>.

Invertendo il motto spinoziano *Natura sive Deus* in *Natura sive error*, procedeva poi nella definizione dell'errore come «natura», cioè pensiero non attuale, astratto, «pensiero impensabile», perché «quello che attualmente pensiamo, se lo pensiamo, lo pensiamo come verità. (Pensiamo bensì l'errore, ma come errore: ma pensando che è errore, e pensando così il vero)»<sup>82</sup>.

80 G. Sasso, *Filosofia e idealismo II*, cit. p. 187. Secondo Brianese, questo scritto «può essere considerato il manifesto della dottrina attualistica», G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996, p. 65. Che con questa memoria Gentile avesse decisamente tagliato i ponti col vecchio naturalismo, trasformando il sistema hegeliano mediante la soppressione della distinzione tra logica e fenomenologia, fu notato da A. Carlini, *Studi Gentiliani*, in G. Gentile, *La vita e il pensiero*, vol. VIII, Sansoni, Firenze 1958, p. 14.

81 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 183.

82 Ivi, p. 186. Con detto latino Gentile specificava: «*Verum norma sui et falsi*», ivi, p. 187.

Se la logica antica era una logica della natura, cioè del pensiero astratto, e ad essa corrispondeva il principio d'identità  $A=A$  («legge dell'errore nella sua astrattezza»<sup>83</sup>), alla logica del pensiero concreto, che in tanto poteva dirsi pensante in quanto negava l'altro da sé («un presente in cui muore un passato», *omnis determinatio negatio*), doveva corrispondere il principio della dialettica  $A=\text{non-}A$ , inveramento del precedente, «poiché la dialettica non nega la verità della verità, ma la fissità della verità, e afferma quindi che la verità è se stessa ma nel suo movimento»<sup>84</sup>, nel suo divenire.

Una dialettica necessaria, paradossalmente coincidente con la sua libertà assoluta e universalità, un pensiero che non è mio come singolarità empirica, ma è l'Io assoluto, trascendentale, superamento originario di ogni solipsismo, *eterno* (il tempo è dell'astratto, della natura), innumerabile, atto che non ha nulla fuori di sé che lo trascenda (nemmeno potenzialmente<sup>85</sup>). Assoluta immanenza.

Sul finire del testo, avviandosi alla conclusione, Gentile evocava un tema chiave del suo sistema, l'*autoctisi*, e riprendeva, in sintesi, la questione relativa al cominciamento hegeliano-spaventiano:

L'atto dell'Io è coscienza in quanto autocoscienza: l'oggetto dell'Io è l'Io stesso. Ogni processo conoscitivo è atto di autocoscienza. La quale non è astratta identità e immobilità, anzi atto concreto. Se fosse un che d'identico, inerte, avrebbe bisogno d'altro per muoversi. Ma ciò annienterebbe la libertà. Il movimento suo non è un *posterius* rispetto al suo essere: coincide coll'essere. L'autocoscienza è lo stesso movimento o processo. Come processo originario o assoluto, non ha bisogno di essere alterato. È intima alterità: non essere, ma essere che si ripiega su sé stesso, negandosi perciò come essere. Una cosa (astrattamente considerata, fissata dall'astrazione) è (sempre quella); ma appunto perciò non è pensiero, cioè autocoscienza. In quell'astrazione non è consentito fermarci, come s'è visto. Appena lo spirito si ferma o

---

83 Ibid.

84 Si può notare come in questo passo Gentile anticipasse l'idea, sviluppata nel *Sistema di logica*, secondo la quale la logica dell'astratto è grado o momento della logica del concreto, che della prima è appunto inveramento e come, inoltre, questa tesi comportasse consapevolmente l'idea che assumere la contraddizione quale legge dialettica del reale significasse inevitabilmente presupporre l'identità della contraddizione stessa. Problema serio, dal punto di vista logico, che, seppur consaputo da Gentile, si stagiava sul fondo della sua posizione. Questo aspetto è sottolineato anche da Sasso in Id., *Filosofia e idealismo II*, cit., p. 179.

85 Nell'escludere l'alterità dell'essere al pensare in atto, anche potenziale, Gentile escludeva qui il concetto di "virtualità" leibniziana e la validità del principio di ragion sufficiente, sensato nel mondo dei fatti, ma non in quello, *sub specie aeternitatis*, dell'atto.

pare si fermi, la voce della logica è pronta a gridare: «Qual negligenza, quale stare è questo?». Bisogna muoversi, entrare nel concreto, nell'eterno processo del pensiero. E qui l'essere si muove circolarmente tornando su se stesso, e però annientando se stesso come essere. Qui è la sua vita, il suo divenire: il pensiero. Non c'è pura tesi, né pura antitesi: non essere e non non-essere; ma la sintesi, quell'atto unico, che siamo noi, il Pensiero. L'essere (tesi) nella sua astrattezza è nulla; ossia nulla di pensiero (che è il vero essere). Ma questo pensiero che è eterno, non è mai preceduto dal proprio nulla. Anzi questo nulla da esso è posto; ed è, perché nulla del pensiero, pensiero del nulla; ossia pensiero cioè tutto. Non la tesi rende possibile la sintesi, ma, al contrario, la sintesi rende possibile la tesi, creandola con l'antitesi sua, ossia creando se stessa. E però l'atto puro è autoctisi<sup>86</sup>.

Nel chiudere il giro di questa sintetica esposizione degli scritti teoretici che composero la cornice iniziale del primo attualismo<sup>87</sup>, conviene fermarsi per qualche istante, al fine di considerare le difficoltà che si erano insinuate nel quadro prospettato da Gentile. In un vigoroso saggio di Sasso<sup>88</sup>, la delineazione di tali nodi aporetici ha assunto un riferimento critico paradigmatico, del quale è opportuno tener conto.

Lasciando per il momento sullo sfondo la prima essenziale problematica, che approfondiremo in seguito e che investe la tesi dell'"inobiettività" o ineffabilità dell'atto, rivolgiamoci a quella inerente lo scritto appena evocato, *L'atto del pensare come atto puro*. Essa, che per Sasso costituisce anche, nelle sue differenti declinazioni, la vera *crux* di tutto l'attualismo, si rivolge alla distinzione tra pensiero pensante e pensiero pensato, tra concreto e astratto. In questa fase di elaborazione della dottrina attualistica aleggerebbe un «tema romantico [...] quello dello spirito che, conseguito il traguardo, non vi si ferma; ma lo oltrepassa, di passo in passo progredendo nella direzione dell'infinito»<sup>89</sup>.

86 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 194-195.

87 Al "primo attualismo", nella concezione di Sasso, farebbero capo quegli scritti (*L'atto del pensare come atto puro*, *Il metodo dell'immanenza* e *La riforma della dialettica hegeliana* e *B. Spaventa*) che, compresi tra il 1911 e il 1913, avranno poi forma compiuta nella *Teoria generale*. Appartenenti ad una fase "preattualistica" sarebbero invece quei testi, ad esempio *La filosofia di Marx*, *il Rosmini e Gioberti* e *Le forme assolute dello spirito*, nei quali, secondo l'autore, è difficile scorgere appieno i tratti costitutivi dell'idealismo attualistico.

88 G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, in Id., *Filosofia e idealismo II*, cit., pp. 165-382.

89 Cfr. Id., *Filosofia e idealismo II*, cit., pp. 193-194.

Se, infatti, il pensiero pensato era qui identificato alla negatività della natura, al fatto, all'astratto inteso come nulla, all'errore<sup>90</sup>, per altro verso esso era proprio ciò che il pensiero pensante, il concreto, avrebbe dovuto negare, per essere se stesso. Se, in altri termini, l'atto poneva il fatto per negarlo e, dunque, per ritrovarvisi (essendo l'atto il fondamento del fatto), la paradossale conseguenza, rileva Sasso, è che il fatto finiva per essere, a sua volta, "condizione" (fondamento) del darsi dell'atto<sup>91</sup>.

Oltre a ciò, la fisionomia che l'autocitisi, in cui il concreto dovrebbe consistere, assume in questo luogo dell'opera gentiliana, risulterebbe assimilabile a quella assunta dal logo astratto nel *Sistema di logica*.

Da questo punto di vista, nell'intepretazione di Sasso, il vizio logico implicato nella prima formulazione della dialettica attualistica si sarebbe poi complicato, persistendovi con ulteriori difficoltà, anche nella sua elaborazione più matura.

Gentile, insomma, non sarebbe riuscito a distinguere veramente il logo astratto dal logo concreto e a pensare la loro *relazione*.

### 5. Il circolo di filosofia e storia (della filosofia)

Al fine di riannodarci alle battute iniziali di questa parte introduttiva e per entrare, come si suol dire, *in medias res*, nel cuore dell'attualismo gentiliano, è opportuno tornare, per un momento, a quello che mi pare essere uno dei corollari, o meglio delle tesi direttamente implicate dalla necessità

90 Già nel 1909, in *Le forme assolute dello spirito*, Gentile scriveva che «se l'essere è atto, ogni errore non è atto, ma fatto, un che di consumato, un passato; non lo spirito stesso, ma la natura combusta novellamente nel fuoco spirituale liberatore», G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 259-275.

91 G. Sasso, *Filosofia e idealismo II*, cit., p. 197. L'osservazione potrebbe anche essere espressa dicendo che «se il pensato fosse inteso come l'assolutamente opposto del pensante, come natura perciò e, addirittura, come errore, la paradossale conseguenza sarebbe allora stata che, il pensato essendo altresì, e necessariamente, la determinazione stessa del pensiero, il contenuto della sua forma (e così del resto Gentile l'aveva rappresentato nel mirabile quarto capitolo de *I problemi della Scolastica*, che, si badi, sono coevi alla memoria su *L'atto del pensare*), per la forza della prima premessa la "determinazione" e il "contenuto" del pensiero sarebbero stati identificati nel loro assoluto "altro", nella natura, appunto, e nell'errore; che, a loro volta, in quanto "posti" e "negati", avrebbero pur sempre costituito la condizione della verità, che solo col "porli" e "negarli" può infatti conseguire se medesima», ivi, p. 293.



di unire fenomenologia e logica: il concetto di unità (identità che è anche differenza, ossia propriamente *circolo*) di filosofia e storia (della filosofia)<sup>92</sup>.

Partendo dal rilevamento che la filosofia è «l'essenza stessa dell'uomo»<sup>93</sup> e che il contrasto tra la morte e la vita è il modo più comune di sperimentare il problema metafisico del contrasto tra essere e non essere, Gentile giungeva a porre «il grande problema: che è l'essere?»<sup>94</sup>.

L'indagine doveva poi svolgersi mostrando come, dato il concetto filosofico antico di scienza, soprattutto quello platonico e aristotelico, fosse precluso, a questi filosofi, l'accesso ad un concetto, che non fosse «assurdo», di una storia della filosofia.

L'oggettivismo antico, infatti, ossia la presupposizione di una verità già fatta, precostituita e relegata ad un mondo immutabile di idee fisse e sempre uguali, aveva impedito costitutivamente, nel pensiero di Platone, lo svilupparsi di una scienza che non fosse mero «ricordo»<sup>95</sup> di qualcosa di già visto in una vita premondana (torna qui la metafora del «vedere», criticata da Jaja come caratteristica tipica di ogni teoria dell'intuito).

In egual misura in Aristotele, che pure con il concetto di «sinolo» aveva tentato giustamente di criticare la separazione platonica tra mondo immutabile e mondo diveniente, il risultato era stato quello di concepire la conoscenza come «analisi, che suppone conosciuto tutto il conoscibile»<sup>96</sup>.

Se la «staticità» era stata quindi il tratto saliente del pensiero antico, che anticipava alla conoscenza una verità che *fosse* già, prima del conoscerla, il pensiero moderno, precorso, per alcuni versi, dal cristianesimo, si era spinto, attraverso l'anello del pensiero vichiano<sup>97</sup>, al concetto di una verità

92 Cfr. la *Prolusione*, letta da Gentile in seguito all'ottenimento della cattedra di Storia della Filosofia presso l'Università di Palermo nel 1907, dal titolo *Il concetto della storia della filosofia*, con lo scritto, dello stesso anno, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, ora entrambi in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., rispettivamente pp. 97-137 e pp. 138-149.

93 Ivi, p. 102.

94 Ibid. Aggiungeva, inoltre, che il solo pronunciare questa domanda «basta a trasformare in esplicita la filosofia implicita di ogni essere umano».

95 Cfr. il tema dell'"anamnesi" nel *Menone* e nel *Fedone*.

96 Ivi, p. 113.

97 A Vico Gentile riconosceva «il merito di avere, benché oscuramente, affermato, di contro all'analisi cartesiana, la necessità tutta moderna di quella sintesi che egli scolpiva nella frase: *verum et factum convertuntur*; di avere primo, con entusiasmo che ha del religioso, additato nello sviluppo eterno del mondo delle nazioni, che è lo sviluppo dello spirito, la stessa realizzazione di quella che egli diceva Provvidenza divina: unificando il divino e l'umano, e risolvendo, per conseguenza, l'immobilità ed eternità pura di quello nel processo storico, ed eterno in quanto storico, di questo; di avere insomma inaugurato la nuova metafisica, che è filosofia

dinamica, attiva, coincidente col suo stesso divenire. Ciò aveva comportato un processo di progressiva «immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo»<sup>98</sup>.

Tale immedesimazione aveva trovato il proprio baricentro nella dottrina kantiana della sintesi a priori, secondo la quale «la verità è produzione della mente»<sup>99</sup> e, dunque, essa «non c'è senza l'atto della mente: atto sempre nuovo, sempre novamente produttivo, perché sempre sintetico: ossia, sempre operante sul diverso, e procedente via, sempre via dall'identico»<sup>100</sup>.

La linea che Gentile tracciava, nella direzione di un progressivo immanentismo dell'essere al pensare, conduceva all'esito, meritevole di attenzione, in vista del quale

cercando il concetto della filosofia, abbiamo insieme trovato quello della filosofia e quello della storia, come un concetto solo, che è unità di entrambi, fuor del quale si ha la filosofia astratta dei greci, e la storia egualmente astratta degli eruditi, senza significato. Perché se la filosofia moderna è storia, se è la graduale conquista che lo spirito fa di se stesso come attività dell'essere, o come essere che diviene; per converso, la storia altro non è che la filosofia. E ogni storia speculativa si risolve appunto nella storia della filosofia. Giacché la filosofia non è una direzione determinata dell'attività dello spirito; ma è la stessa attività dello spirito, considerata in ciò che ha di essenziale davvero e assoluto<sup>101</sup>.

La verità, insomma, non poteva più essere pensata alla stregua degli antichi, come

spettacolo a cui tutti, sol che ne abbiano un capriccio, possano assistere. No. È nostra creazione, nostra conquista, che addimanda tutte le forze dell'anima e prima di tutto una riforma morale, che ci spogli del nostro naturale egoismo<sup>102</sup>.

In definitiva, concepire la verità non come qualcosa che ci stesse davanti, a cui prestare assenso, ma come costruzione, processo spirituale creativo – questo avrebbe richiesto per Gentile una “riforma morale”, in ragione della quale trapelava, ancora una volta, il legame indissolubile tra teoria e prassi, tra eterno e storia, tra logica e fenomenologia.

---

dello spirito, anticipando di un secolo il movimento del pensiero, quale si svolse poi gradatamente in Germania», ivi, p. 115.

98 Ivi, p. 114.

99 Ivi, p. 116.

100 Ivi, p. 117.

101 Ivi, pp. 117-118.

102 Ivi, p. 124.

Ho già accennato quali fossero i due difetti dell'impostazione hegeliana che, secondo il filosofo siciliano, avevano inoculato nella logica del filosofo di Stoccarda residui di trascendenza: da un lato, la precedenza o preliminarità della fenomenologia rispetto alla logica, dall'altro, la tripartizione definitiva del sistema in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito. Entrambe le questioni rimandavano, a suo parere, ad una presupposizione, ad una precedenza, in ragione della quale il farsi dello spirito avrebbe mostrato una condizionatezza o limitatezza rispetto all'assoluto suo divenire creativo.

In altri termini, ciò che Hegel non era riuscito a fare, nonostante il suo deciso passo avanti rispetto alla sintesi a priori kantiana (l'aver mostrato che la realtà è lo stesso pensiero), era stato pensare la verità del divenire<sup>103</sup>, cioè della creazione.

A questo si accingeva l'idealismo attuale gentiliano<sup>104</sup>, muovendo

dalla equazione del divenire hegeliano con l'atto del pensiero come unica categoria logica: equazione, la cui incerta e imperfetta intelligenza è stata la prima radice di tutte le difficoltà, da cui è stato travagliato l'idealismo hegeliano<sup>105</sup>.

L'errore hegeliano, insomma, era consistito nell'analizzare il divenire (facendone, così, un «divenuto»), anziché realizzarlo. Per questa ragione, la sua si rivelava una «dialettica del pensato» e, cioè, in definitiva, una «dialettica della morte»<sup>106</sup>.

103 «Hegel, insomma, è giocoforza convenirne, ha l'intuizione vaga del divenire, non ne ha il concetto», ivi, p. 22.

104 Che vi riuscisse è negato, ad esempio, da M. Ciardo, *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale*, Laterza, Bari 1948.

105 Così si esprimeva Gentile nella *Prefazione* del 1913 a *La riforma della dialettica hegeliana*.

106 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 5. Si capisce, da queste poche battute, come la critica di Gentile ad Hegel fosse piuttosto radicale; per questa ragione, qualche anno prima, il filosofo siciliano, dopo essere stato annoverato da Prezzolini su «La Voce» tra i seguaci della «chiesa hegeliana», avrebbe avvertito l'esigenza di specificare, in un articolo di risposta, la propria posizione: «Questo è il mio Hegel, caro Prezzolini; questo è il mio domma: un domma a cui lavoro continuamente (come so e come posso); una chiesa interiore, in cui ritrovo sì la pace, la fede stessa degli anni della fanciullezza, ma non adagiandomi in una comoda, per quanto sospirosa, contemplazione di un verbo che è già, ma affaticandomi senza posa, con fervore e pienezza di cuore, a compiere lo stesso mio tempio, che non può essere mai al termine, e a farvi suonar dentro l'oracolo, che non si tacerà», in «La Voce», Firenze, 1909, n. 10, 18 febbraio, p. 38.

Le difficoltà intrinseche al progetto di riforma<sup>107</sup> dell'idealismo hegeliano avrebbero costretto Gentile a tornare sul tema anche in un altro scritto, poi aggiunto alla seconda edizione (1922) della *Riforma*. Si tratta della Prolusione del 1914 (anno della morte di Jaja) al corso di Filosofia Teoretica della R. Università di Pisa, intitolata *L'esperienza pura e la realtà storica*.

Il filosofo siciliano riprendeva qui la contrapposizione tra idealismo platonico o degli antichi e idealismo dei moderni, definendo, in particolare, quello hegeliano un «realismo astratto, che ha punti di somiglianza con l'antico»<sup>108</sup>.

Se la peculiarità di quest'ultimo si era manifestata, come si è detto, nell'intendere l'idea, l'Assoluto, non come lo spirito, ma come il suo oggetto e presupposto, Hegel, dal canto suo, era rimasto intrappolato in questa visione dualistica, pur muovendo dal guadagno essenziale del pensiero moderno, inaugurato da Kant:

Hegel [...] non conduce a termine la sua rivoluzione: e la sua idea si spezza dentro di se stessa, contrapponendo a sé come attività che pensa, la realtà intesa come oggetto e presupposto del pensiero in entrambe le forme in cui l'antica idea platonica s'era presentata nella storia della filosofia: la pura forma ideale del logo in sé, la ragione del mondo, e la forma naturale o positiva del logo, che si è fatto mondo e non è consapevole di sé: pura natura. Onde l'idea hegeliana non è spirito senza essere stata prima idea logica e natura: due forme di realtà, che trascendono l'atto del pensiero, e rinnovano l'antica posizione di una realtà che è quella che è e lo spirito deve conformarvisi, perché non esso è il reale, e il reale egli lo ha piuttosto innanzi a sé. La logica di Hegel non è il pensiero, ma la norma del pensiero; e però deve farsi natura, prima di dar luogo al pensiero come coscienza di sé<sup>109</sup>.

Hegel, in ultima analisi, aveva trattato il divenire dell'idea come oggetto del pensiero, ricadendo così nella posizione del presupposto e, dunque, l'"inquietezza" (*Unruhe*), il dialettismo del divenire, testimoniato dal suo discorso, si rivelava, agli occhi di Gentile, solo apparente, *ut pictura in tabula*.

Spaventa, invece, riconoscendo la difficoltà che aveva insidiato, per questa strada, la prima triade, «scuoteva per tal modo tutto l'edificio del sistema, identificando logica e spirito, e non lasciando più posto a quel termine medio che era per Hegel la natura»<sup>110</sup>.

107 Il centro della riforma gentiliana potrebbe essere espresso così: pensare il divenire come "originario" e non come "dedotto".

108 Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 237.

109 Ivi, pp. 238-239.

110 Ibid.

D'altra parte, il filosofo di Bomba, incamminatosi sulla retta via, non aveva svolto tutte le conseguenze della sua impostazione (anche se nel *Frammento*, a parere di Gentile, egli aveva fatto considerevoli passi avanti in direzione dell'attualismo). Era giunto pertanto il momento di ragionare in questi termini:

La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è insomma per noi lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza: una esperienza assoluta, e perciò pura, che vive nel suo stesso processo. Il suo essenziale divenire esclude tanto la posizione di un oggetto determinato quanto quella di un determinato soggetto, come presupposti dall'esperienza; e rende quindi vana ed assurda ogni questione intorno alla natura del soggetto e dell'oggetto concepiti astrattamente quasi stanti ciascuno per sé<sup>111</sup>.

Prescindere dal presupposto e intendere l'esperienza come «l'autocoscienza del reale» implicava, perciò, che essa non fosse più mera contemplazione,

ma contemplazione insieme e creazione. Una creazione che impegna tutto l'essere nostro, e lo consuma in una combustione benefica, sempre benefica rispetto ai fini superiori del mondo; lo consuma e rinnova in una continua trasformazione, nella quale, nell'intimo nostro, ci è dato sorprendere lo stesso processo autocreativo della realtà<sup>112</sup>.

*Creazione come autocreazione*: si cercherà di tener fermo questo aspetto essenziale dell'attualismo, in vista della sua interpretazione nel vasto sviluppo della storia del pensiero filosofico occidentale. Su questo punto, d'altronde, Gentile era stato piuttosto esplicito:

Una creazione, pertanto, questa dell'esperienza che non presuppone nemmeno un creatore; ed è stata detta perciò *autoctisi*. Il creatore è appunto la stessa creatura in cui si concreta l'atto creativo<sup>113</sup>.

## 6. Intermezzo

Un'indagine filologicamente accurata della dottrina gentiliana dell'atto come spirito auto-creatore o *autoctisi* potrebbe, a ben vedere, distendersi

111 Ivi, p. 248.

112 Ivi, p. 255.

113 Ivi, p. 260.

ed articolarsi quanto l'intero sviluppo della filosofia gentiliana. Il motivo della creazione ricorre, infatti, con ferrea insistenza, in tutte le sue opere, non solo connotando la fisionomia dell'atto, ma, come spesso succede in ambito idealistico, assurdo a chiave di lettura e a cifra interpretativa dello svolgimento della storia del pensiero<sup>114</sup>.

Inoltre, si potrebbe notare come il concetto di creazione si declini, nell'attualismo, secondo differenti "regioni" semantiche. In un senso, quello fondamentale, denota il volto *concreto* dell'atto, la sua "natura" diveniente di processo ontotetico-autoproduttivo; in un altro, è riferito al momento prettamente soggettivo del movimento dialettico (*arte*); in un altro ancora, è rivolto all'oggetto prodotto dal soggetto (*religione*)<sup>115</sup>. Se l'accezione "vera", per Gentile, è la prima, le altre due sono suoi momenti astratti, e possono essere intesi *astrattamente* (per questo verso sono "errori"), oppure *concretamente* (come momenti astratti, ma "veri", del "vero").

La creazione è, dunque, primariamente una *relazione* (tra creatore e creatura, soggetto e oggetto, atto e fatto) di andamento *circolare* (non vizioso); è, cioè, auto-creazione. La sua forma logica, mai priva di contenuto, è l'*autosintesi* che si esprime nel giudizio: Io=non Io. Di ciò, a suo tempo.

### 7. La creazione nella Teoria generale dello spirito come atto puro

In questi paragrafi introduttivi dovrebbe essere emerso, perlomeno *in nuce*, come Gentile avesse lavorato, negli anni iniziali di elaborazione del suo sistema, a definire il volto filosofico dell'atto in contrapposizione ai modi tradizionali, antichi e moderni, di configurare la relazione tra pensiero ed essere.

Dovrebbe essere altresì chiaro come bersagli della critica gentiliana fossero state essenzialmente tutte quelle posizioni filosofiche che, in un modo o nell'altro, avevano, nel corso della storia, inteso l'essere come "presupposto" rispetto al pensiero.

"Presupposto" significava primariamente questa "eterogeneità" ontologica, per cui, data una qualsiasi dimensione esistente "oltre", "al di là",

114 Accadeva così che, rileggendo le tappe della vicenda culturale dell'Occidente, la lente d'ingrandimento di Gentile andasse a posarsi sui "precursori" di quel concetto di creatività dello spirito che egli vedeva incamminati in direzione della sua scoperta.

115 Oltre a ciò, il tema creazionistico è criticamente approcciato da Gentile anche nel senso attribuitogli dalla teologia.

“sopra”, “sotto” l’attività creativa e processuale dello spirito, sarebbe stata impossibile, per Gentile, una qualsiasi forma di divenire. È vero che le metafore spaziali dicono poco in filosofia (che di queste spesso, peraltro, si pasce); ma esse, per qualche verso, si può dire fossero funzionali ad un linguaggio filosofico che, messosi alla ricerca dell’assoluta immanenza, stava ancora definendo il paesaggio concettuale idoneo alla sua più compiuta espressione.

Il darsi di un dato, di un già fatto, di un essere che già fosse, di una realtà immutabile che stesse dirimpetto all’energia ontotetica dell’atto, limitandone la libertà creativa, avrebbe, insomma, fatto scherno alla “serietà” della storia, all’evidenza del divenire (= del pensiero), che non è, ma si fa.

Scriveva, ad esempio, Gentile, nella *Teoria generale*, con riferimento al naturalismo di Berkeley:

Ora è evidente che, se noi pensiamo il pensiero umano come condizionato dal pensiero divino [...] noi riproduciamo per il pensiero umano quella medesima situazione, per cui esso si trova di fronte alla natura materiale, cioè alla natura considerata come la considerava la filosofia antica, presupposto del pensiero, realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero. Realtà, concepita la quale, non sarà più possibile concepire il pensiero umano; poiché una realtà che, di fronte il pensiero, non cresca, non continui a realizzarsi, è una realtà la quale non si può concepire se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà, che sarebbe il pensiero<sup>116</sup>.

In questo passo, la connessione tra esistenza del presupposto e “apparenza” del pensiero è evidente. Se ci fosse una realtà *ab aeterno* determinata, non vi sarebbe alcuna novità sperimentabile, alcun incremento d’essere, solo immobilità assoluta. Il mutamento non sarebbe altro che un «fuoco dipinto».

Nella *Teoria generale*, il disegno complessivo di Gentile non era ancora ultimato<sup>117</sup>. Il testo nasceva, infatti, da una serie di lezioni tenute dal filosofo all’Università di Pisa, nell’anno accademico 1915-16. Si trattava, insomma, come egli stesso precisava nella *Prefazione* alla seconda edizione

116 Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 5. Lo stesso passo è riportato per intero, data la sua emblematicità, anche da E. Lago, *La volontà di potenza e il passato*, cit., p. 31.

117 Una considerevole parte degli argomenti qui trattati era, per il vero, già stata anticipata, fin dal 1913, nella *Prima parte (L'uomo)* del gentiliano *Sommario di pedagogia*, dove i fondamenti teorici dell’attualismo erano stati presentati in vista della fondazione di una “pedagogia generale”. Per quanto riguarda il nostro tema, cfr., ad esempio, cap. II, par. 3, *Le cose come creazione del pensiero*.

(1917), di una «semplice introduzione a quel pieno concetto dell'atto spirituale, in cui consiste, a mio modo di vedere, il nucleo vivo della filosofia»<sup>118</sup>. D'altra parte, il 1917 era stato l'anno in cui Gentile aveva pubblicato anche il primo volume del *Sistema di logica*, nel quale questa "introduzione" aveva trovato la sua dovuta sistemazione. Ci rivolgeremo, dunque, alla *Teoria* con l'intenzione di scrutare unicamente le questioni che più ci riguardano.

Lo scritto prendeva le mosse dalla filosofia di Berkeley, individuandovi, come di prassi storiografica gentiliana, un seme di verità attualistica e, nel contempo, le ragioni della sua incompiutezza. Il filosofo irlandese, pur avendo compreso – semplificato molto – che non esiste realtà materiale al di fuori della mente, aveva poi finito per presupporre una mente divina trascendente. Il risultato era espresso, da Gentile, con queste parole, che vale la pena riportare, perché ribadiscono il concetto sopra introdotto:

Nella stessa posizione di Berkeley il pensiero, a rigore, è niente. Perché intanto il pensiero pensa, in quanto quello che pensa è già pensato; in quanto il pensiero umano non è altro che un raggio del pensiero divino, e quindi niente di nuovo, niente di più del pensiero divino. E nel medesimo errore, che è sì nostro, e non di Dio, il nostro pensare è nullo già come pensare: non solo non è realtà oggettiva, ma neppure realtà soggettiva. Se esso fosse qualche cosa di nuovo, il pensiero divino non sarebbe esso tutto il pensiero<sup>119</sup>.

Il senso è chiaro: se c'è Dio, non ci può essere divenire (incremento, novità, creazione). Se c'è divenire, non ci può essere alcunché che lo condiziona, limiti, anticipi, sovrasti. O uno o l'altro. Se c'è l'uno, l'altro è, «a rigore», *nulla*.

Appena prima, Gentile notava come il pensiero antico, a causa della sua prospettiva realistica, fosse stato, «rigorosamente concepito, niente», e che la filosofia moderna aveva avuto il merito di porre l'attenzione sull'esigenza che il pensiero fosse, perlomeno, qualche cosa, finendo poi, nell'approfondire questo principio, con il sostenere che esso fosse necessariamente «la totalità, o Realtà assoluta».

Insomma, la filosofia moderna aveva capito, nel suo sviluppo, che, se il pensiero è qualche cosa, esso è tutto; se, dunque, il pensiero crea qualche cosa, esso è lo stesso Creatore (o anche: se qualcosa diviene, tutto diviene).

Che lo spirito fosse un processo costruttivo già lo aveva capito Vico, con il suo detto «*verum et factum convertuntur*». Per Gentile, tuttavia, si sarebbe dovuto modificare il motto vichiano in «*verum et fieri convertuntur*», in

118 Ivi, p. VI.

119 Id., *Teoria generale*, cit., p. 6.



maniera tale da far risaltare che il processo di costruzione dell'oggetto era processo di costruzione dello stesso soggetto.

Da questo punto di vista, doveva apparire come la conoscenza non potesse essere un'attività teoretica che, al contempo, non fosse anche attività pratica e che, dunque, lo spirito, creando la realtà sua, dovesse essere legge a se stesso, *norma sui*. Si capisce come tale intreccio finisse per rivelare il valore e, quindi, il carattere intrinsecamente *morale* della filosofia attualistica<sup>120</sup>.

La nota determinante della dialettica antica, in quanto dialettica del pensiero pensato, era stata appunto quella di presupporre una realtà immutabile, cui il pensiero doveva adeguarsi, una realtà immediata e identica a se stessa, trascendente e dotata di un suo proprio valore, rispetto alla quale la mediazione propria dello spirito si palesava una «vana dispersione di attività»<sup>121</sup>: ecco perché gli antichi (e i medievali) non erano riusciti ad intendere la «serietà» della storia, che è progresso<sup>122</sup>, incremento, in quanto creazione.

Concetto che fu invece compreso, in parte, da Giordano Bruno, il

primo forse ad affermare che la mente ha uno sviluppo, che è accrescimento del suo potere, e quindi una vera e propria realizzazione. Che è un accenno al concetto moderno, tutto spiritualistico e cristiano, della serietà della storia<sup>123</sup>.

120 «Mettiamo bene in luce questa difficoltà, che è della maggiore importanza per le sue immediate conseguenze rispetto alla concezione morale della vita. Lo spirito, si badi, non è mai propriamente quella pura attività teoretica che si immagina in opposizione all'attività pratica: non è mai *teoria*, contemplazione della realtà, che non sia intanto azione, e però creazione di realtà. Infatti non c'è atto conoscitivo che non abbia un *valore*, ossia che non si giudichi, in quanto appunto atto conoscitivo, come conforme appunto a una sua legge, per essere riconosciuto o no quale dev'essere», *ivi*, p. 36.

121 *Ivi*, p. 49.

122 Sul tema del "progresso", cfr. G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di progresso fra Otto e Novecento*, 2<sup>a</sup> ed. ampliata, Il Mulino, Bologna 1988.

123 G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 50. L'accenno che in questo passo Gentile rivolgeva a Bruno, secondo una linea di continuità con il pensiero cristiano, potrebbe stupire. Tuttavia, si tratta di non perdere di vista come, insistendo sui precursori del concetto di creatività dello spirito nella storia, Gentile trovasse spesso muoversi nella stessa direzione anche tradizioni di pensiero distanti. Per quanto concerne questo aspetto, Gentile più avanti scriveva: «E tutto lo svolgimento del pensiero filosofico cristiano, arrestato durante la Scolastica e rinvigorito dall'Umanesimo e dal Naturalismo della Rinascenza, onde ha potuto poi procedere alacramente senza altre interruzioni, si può considerare una elaborazione continua e progressiva dell'antiintellettualismo», *ivi*, p. 259. Esamineremo a suo tempo la questione relativa al cristianesimo di Gentile e al suo

Lo svolgimento, la processualità, che caratterizzava la natura dello spirito, apriva il problema del rapporto tra unità e molteplicità del reale: volendo, infatti, risolvere il dualismo antico, Gentile trovava dinnanzi a sé la questione ineludibile di render conto di come potesse pensarsi, nel segno dell'immanenza, la relazione tra l'atto creativo e le sue creazioni. Urgeva, insomma, pensare il divenire, la creazione, determinando l'unità del processo, ma senza escludere la molteplicità. Come, infatti, il soggetto poteva porre i suoi oggetti senza smarrirsi in essi? Come tenere insieme l'identità e la differenza?

Già nei primi capitoli della *Teoria*, l'attenzione di Gentile si soffermava su una distinzione cruciale per la comprensione dell'attualismo: quella, di origine kantiana, tra «Io empirico» e «Io trascendentale». Se il primo era da considerarsi quale orizzonte intrascendibile, atto in atto, unica categoria<sup>124</sup>, condizione d'ogni esperienza, «realtà fondamentale fuori della quale non è

---

rapporto, da un lato, col pensiero greco, dall'altro, con la scolastica. È questo, infatti, uno dei temi più *decisivi* in merito al confronto Gentile-Severino in riferimento alla creazione. Intanto, si può rilevare come, per Gentile, tra mondo greco e mondo cristiano si desse una differenza radicale, irriducibile: «E come poteva la filosofia greca intendere la natura morale dello spirito, se il suo mondo non era lo spirito, ma la natura (materiale o ideale che fosse), lo spettacolo insomma dello spirito? La morale greca finisce nella dottrina stoica del suicidio, coerentemente alla tendenza immanente alla sua concezione intellettualistica, di una realtà in cui il soggetto non ha valore. Il Cristianesimo invece scopre la realtà che non è, ma crea se stessa, ed è quale si crea: una realtà perciò che non si tratta già di conoscere, com'era del filosofo greco, che si poneva a contemplarlo, tirandosene quasi in disparte, quando, come favoleggia Aristotele, tutti i bisogni della vita sono appagati e la vita quasi è compiuta; ma una realtà che spetta a noi di costruire», *ivi*, pp. 258-259.

- 124 Scrive infatti Gentile: «Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi *atto in atto*. Atto, che non si può assolutamente trascendere, poiché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto, che non si può mai e in nessun modo oggettivare. Il punto di vista nuovo, infatti, a cui conviene collocarsi, è questo dell'*attualità* dell'Io, per cui non è possibile mai che si concepisca l'Io come oggetto di se medesimo. Ogni tentativo che si faccia, si può avvertirlo fin da ora, di oggettivare l'Io, il pensare, l'attività nostra interiore, in cui consiste la nostra spiritualità, è un tentativo destinato a fallire, che lascerà sempre fuori di sé quello appunto che vorrà contenere; poiché nel definire come oggetto determinato di un nostro pensiero la nostra stessa attività pensante, dobbiamo sempre ricordare che la definizione è resa possibile dal rimanere la nostra attività pensante, non come oggetto, ma come soggetto della nostra stessa definizione, in qualunque modo noi si concepisca questo concetto della nostra attività pensante. La vera attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce», *ivi*, pp. 8-9.

possibile pensare la realtà del secondo»<sup>125</sup>, quest'ultimo era invece l'oggettivazione del primo, il non-io, il soggetto fissato come oggetto.

D'altra parte, avvertiva Gentile in dialogo implicito con Croce<sup>126</sup>, si sarebbe commesso un errore ad intendere questa distinzione idealistica nel segno del «misticismo»: «L'individuo particolare non svanisce nel seno dell'Io assoluto e veramente tale. Perché questo Io assoluto, che è uno e in sé unifica ogni io particolare ed empirico, unifica non distrugge»<sup>127</sup>.

Non si trattava, perciò, di un'unità vuota, priva di distinzioni, ma di un processo costruttivo, nel quale l'Io trascendentale (il Creatore), generando l'altro da sé (l'io empirico, la creatura, il mondo), generava se stesso. In altri termini, l'identità *generava* la differenza e, differenziandosi, si faceva identica a se stessa, in un processo senza fine.

L'immoltiplicabilità ed infinità dello spirito non potevano comportare, dunque, alcuna scissione isolante<sup>128</sup> rispetto alla molteplicità e al finito,

125 Ivi, p. 17.

126 L'accusa di "misticismo" era stata rivolta pubblicamente da Croce a Gentile in un articolo comparso su «La Voce» del novembre 1913, poi riedito, insieme alla successiva Postilla del 1914, pubblicata nella stessa rivista, in B. Croce, *Conversazioni critiche*, vol. 2, 1918: «Voi volete starvene immersi nell'attualità, senza veramente pensarla; perché pensare è unificare distinguendo o distinguere unificando, il che voi considerate come un trascendere l'attualità. Perdonate; ma codesta è la schietta posizione mistica, e si esprime, o piuttosto non si esprime, nell'Ineffabile. Il vostro atto puro, che voi chiamate Pensiero, si potrebbe del pari chiamarlo Vita, Sentimento, Volontà, o in qualunque altro modo, perché ogni denominazione, importando una distinzione, è qui non solo inadeguata, ma indifferente». Il passo è tratto da M. Lancellotti, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Studium, Roma 1988, pp. 102-103. Si osservi come alla questione del misticismo Gentile dedicasse gran parte dell'ultimo capitolo della *Teoria*. Cfr. anche il saggio di G. Sasso *Sul misticismo*, in Id., *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 425-451. Sul dibattito tra Croce e Gentile, cfr. G. Bontadini, *Le polemiche dell'attualismo*, in Id., *Studi sull'idealismo*, Introduzione di E. Severino, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 17-28.

127 G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 18.

128 Allo stesso modo, si sarebbe dovuto capire che ogni teoria dell'intuizione come antecedente rispetto al pensiero, che dovrebbe consentire a quest'ultimo di entrare in contatto con il reale, era deleteria per il rapporto stesso; quindi, chiosava Gentile, «l'oggetto irrelativo al soggetto è un nonsenso», ivi, p. 88. Originaria era invece la *relazione*, la sintesi: «Ora che significa relazione? Chi dice relazione, dice differenza; ma anche identità di termini. Due termini differenti, e soltanto differenti, si penserebbero in modo che, pensando l'uno, non si penserebbe l'altro; ossia, il pensiero dell'uno escluderebbe assolutamente l'altro. Questa pura differenza può intercedere, dunque, soltanto tra due termini irrelativi», ivi p. 89. Imboccata questa via, a risultare contraddittorio doveva essere l'isolamento dei termini, il ritenerli separati, ossia considerare *astrattamente* l'astratto: «La

perché questi erano da quello inseparabili, erano la sua interna dinamica. Certo, per via analitica essi potevano essere astratti e separati, ma l'analisi era il metodo antico, che ormai rivelava, senza residui, il volto dell'errore. Io trascendentale ed io empirico anticipavano, quindi, in queste battute iniziali dell'opera, quella distinzione tra concreto e astratto, che sarebbe stata compiutamente tematizzata nel *Sistema di logica*<sup>129</sup>.

Direttamente collegate al problema dell'unità e della molteplicità, le indagini sulla relazione tra universale e individuale e sulla loro inscindibilità nell'atto pensante conducevano Gentile a considerare la figura di Cartesio come quella di colui che, per primo in epoca moderna, aveva colto la vera positività,

che è realizzazione di quella realtà di cui l'idea è il principio, e che integra perciò dall'intrinseco l'idea stessa. Giacché, se l'idea è idea, o ragione della cosa, la cosa dev'essere prodotta dall'idea: il pensiero che è vero pensiero, deve generare l'essere di cui è pensiero. Questo è appunto il significato del *co-gito cartesiano*<sup>130</sup>.

La generazione dell'essere dal pensiero non poteva che escludere l'idea di una molteplicità pura, estranea all'atto pensante. Se, con le analisi dello spazio e del tempo, Gentile offriva una «specie di fenomenologia dell'astratto»<sup>131</sup>, per altro verso era d'uopo riconoscere come entrambi coincidessero con la stessa attività spazializzatrice dello spirito, cioè con lo stesso Io trascendentale, che non è spazio né tempo, ma «coesistenza degli elementi spaziali», come «convergenza di tutti i punti dello spazio in un punto che è fuori di tutti punti [...] che è l'io stesso, attività spazializzatrice, da cui s'irradiano e in cui perciò s'incentrano tutti i punti», e «*compre-*

---

distinzione tra pensiero astratto e pensiero concreto è fondamentale; e il trasferimento dei problemi dal pensiero astratto al pensiero concreto è, si può dire, la chiave di volta di tutta la nostra dottrina. Solo guardando all'astratto senza aver coscienza del concreto, in cui esso s'innesta ed è concepibile, son potute sorgere molte e molte dottrine, le quali han gittato la filosofia in una selva di difficoltà inestricabili, e le hanno impedito la via ad uscire dall'empirismo», ivi, p. 94. Il principio dell'"innesto" dell'astratto nel concreto era anche definito, qualche pagina avanti, come «insidenza», ivi, p. 97. Se concreta, vera, era perciò la relazione (identità che è differenza e differenza che è identità), l'errore doveva mostrare il volto non «nella dualità, bensì sempre nell'astrattezza della dualità, la quale, in concreto, si regge soltanto sulla base dell'unità», ivi, p. 131.

129 Su questo aspetto, cfr. M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 60-63.

130 G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 98.

131 M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, cit., p. 65.

senza degli elementi del tempo», in un «presente eterno in cui si radunano tutti i raggi del tempo e da cui pure tutti si dipartono»<sup>132</sup>.

Si comprende come «immortale», in questo senso, potesse essere definito solo l'Io trascendentale.

Un altro elemento, che Gentile veniva a trovarsi innanzi, avvertendo in proposito la necessità di un chiarimento, era il concetto metafisico di “causa”, contrapposto a quello empirico. Il punto di partenza, assunto dal filosofo siciliano dopo la discussione sullo spazio e sul tempo, che aveva avuto Kant come termine di confronto, doveva essere quello del rapporto tra condizione (o condizionante) e condizionato: «È lo spirito condizionato?» – chiedeva all'inizio del cap. XI della *Teoria*.

La risposta, giunti a questo punto, può ormai apparire scontata. Se lo spirito, infatti, fosse condizionato da alcunché, non potrebbe essere l'atto creativo e diveniente che è, non potrebbe essere quella libertà assoluta; sarebbe, anzi, a rigore, *niente*.

D'altra parte, in queste pagine, Gentile distingueva due forme di condizione: l'una, necessaria e non sufficiente, in cui «il condizionato non si può pensare, senza pensare insieme la sua condizione, ma la condizione si può pensare senza il condizionato»; l'altra, necessaria e sufficiente, in cui «c'è una relazione assoluta tra condizione e condizionato, e nessuno dei due si può pensare senza l'altro»<sup>133</sup>.

Se – spiegava – il concetto “metafisico” di causa prevede che la necessità tra condizione e condizionato sia necessaria e a priori, quest'ultima può sia esser tale che tra i due si dia un rapporto asimmetrico, non reciproco (prima forma di condizione), come nel caso del «teismo creazionista»<sup>134</sup>, sia che il rapporto sia invece reciproco e, quindi, condizione e condizionato si condizionino “alla pari”, tanto da fondersi in un sol concetto, come ac-

132 G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 125.

133 Ivi, p. 150.

134 Il quale «rende il concetto di Dio indipendente dal concetto del mondo, ma non questo da quello. Dio, per esso, è condizione necessaria, non sufficiente, perché Dio potrebbe essere, senza che il mondo fosse. Ma in quanto il mondo, invece, non potrebbe essere senza Dio, nel mondo c'è Dio; e Dio perciò è identico al mondo, senza che questo sia identico a lui. Il mondo, oltre l'essere di Dio, deve contenere infatti il non-essere, che è escluso dall'essenza divina. Se il mondo fosse essere, e nient'altro che essere, sarebbe identico con Dio, e quindi non si distinguerebbe; e verrebbe meno il dualismo del teista. Il quale perciò fa necessario Dio, e contingente il mondo», ivi, pp. 152-153. Ritroveremo più avanti questa posizione, quando parleremo della “dipendenza ontologica”, implicata nella “differenza ipostatica” tra Dio e mondo, nel dialogo tra Severino e Messinese.

cade nel panteismo (seconda forma di condizione). Se la causa metafisica è comunemente intesa una causa efficiente, tuttavia,

l'efficienza della causa è un'idea oscura, la quale, ben rischiarata, si dimostra l'unità o identità della causa con l'effetto; perché efficiente è quella causa che si concepisce come condizione necessaria e sufficiente<sup>135</sup>.

In altri termini, da queste osservazioni si desume come Gentile ritenesse, all'interno dell'orizzonte dischiuso dal concetto di causalità metafisica, la posizione panteistica spinoziana (sostanza come *causa sui*) quale "inveramento" della posizione teistico-creazionista, pur, si ribadisca, all'interno di un quadro metafisico di trascendenza.

Oltre al concetto metafisico di causa efficiente – proseguiva – che suppone l'identità o unità dei suoi termini ed istituisce una relazione logica necessaria, si dà anche un concetto empirico di causalità, che guarda alla molteplicità assoluta avendo a fondamento una concezione "atomistica" del reale. Esso intende il rapporto causa-effetto alla stregua di una successione cronologica, come nel caso dell'empirismo di Hume. Tra queste due forme di causalità si collocherebbero altre forme ibride, quali l'occasionalismo e il contingentismo.

Ad ogni modo, causalità metafisica ed empirica (nonché le forme intermedie) si rivelavano, agli occhi di Gentile, degli assurdi, incapaci di stringere in un vero legame unità e molteplicità e di «sottrarsi alle difficoltà insormontabili che sorgono dai concetti di condizione e condizionato»<sup>136</sup>.

Entrambi, infatti, concludeva il filosofo, dovrebbero essere pensati quali momenti di quella sintesi a priori in cui consiste la dialettica del pensiero. In questo modo

il pensiero della causalità metafisica, come d'ogni altra forma del concetto della condizionalità, si sottrarrà a tutte le difficoltà che abbiamo indicate. Giacché la difficoltà fondamentale della metafisica consiste nell'intendere in che modo l'uno generi l'altro, e l'identico il diverso. Ma quando la metafisica intenda per Uno l'Io, questo lo troverà appunto auto geneticamente principio dell'altro, del diverso da sé. Così, quando l'empirismo acquisti consapevolezza del rapporto immanente dell'altro, appunto come altro, alla sua condizione, che è l'Io, continuerà bensì a vedere l'altro e il molteplice, ma con l'unità e nell'unità<sup>137</sup>.

135 Ivi, p. 154.

136 Ivi, p. 170.

137 Ivi, p. 187.

Il risultato, cui giungeva questo capitolo dedicato alla “condizione”, aveva come obiettivo, nella mente di Gentile, di dimostrare il concetto di libertà dello spirito; anzi, che

la necessità dell'essere coincide con la libertà dello spirito. Perché l'essere, nell'atto del pensare, è l'atto stesso; il quale non è, ma si pone (e quindi è libero), non presupponendo nulla (e quindi è veramente incondizionato). La libertà è assolutezza (infinità dell'incondizionato), ma in quanto l'assoluto è *causa sui*. *Sui*, si badi, che suppone il *se*, il soggetto, l'autocoscienza, onde l'essere causato non è effetto, ma fine, valore; il termine a cui si tende, e che si conquista<sup>138</sup>.

Che Gentile riuscisse nei suoi intenti per ora non importa; resta comunque il fatto che la sua convinzione fosse quella di avere realmente in pugno il concetto di quell'unità sintetica di condizione e condizionato, che era lo spirito incondizionato<sup>139</sup>.

Eppure, notava<sup>140</sup>, l'Io trascendentale, ponendosi come empirico, doveva comunque rivelarsi, se guardato da questo lato, in qualche modo «condizionato». A bussare alla sua porta era insomma nuovamente il problema, su cui egli si arrovellò per buona parte della sua esistenza, del rapporto tra concreto e astratto.

Tale problematica avrebbe raggiunto uno dei suoi picchi più elevati e drammatici nel cap. XIII, *L'antinomia storica e la storia eterna*. Qui entriamo davvero nel vivo di una problematica che accompagnerà tutta la nostra indagine e nella quale, come onestamente ricordava Gentile nelle prime righe di questo capitolo, «ci s'imbatta ogni momento nello studio e nell'intelligenza dell'uomo, che ci presenta sempre due facce, ognuna delle quali pare la negazione dell'altra»<sup>141</sup>.

Ebbene, quali sono queste due facce “apparentemente” – secondo Gentile – in antitesi? L'una dice che «lo spirito è storia perché è svolgimento dialettico»; l'altra che «lo spirito non è storia, perché è atto eterno»<sup>142</sup>.

L'antinomia rievoca, per analogia, il problema più antico della storia della filosofia occidentale, quello cioè che aveva impegnato Parmenide e

138 Ivi, p. 188.

139 Riferendosi all'Io come atto puro, Gentile osservava: «Privato della sua interiore causalità, esso è annullato. Causando se stesso, è il creatore di sé e, in sé, del mondo; del mondo più saldo che si possa pensare: del mondo assoluto. Questo mondo è l'oggetto di cui parla la nostra dottrina, che è perciò gnoseologica in quanto metafisica», ivi, p. 249.

140 Ivi, p. 190.

141 Ivi, p. 192.

142 Ibid.

tutta la filosofia successiva: il contrasto tra l'essere che è, e non può non essere, e quindi è eterno e immutabile, e l'esperienza del mutamento, dell'essere che, in qualche modo, non è, e cioè diviene.

In chiave immanentistica, era questo problema che Gentile guardava dritto negli occhi e il rischio dell'accecamento incombeva ora più che mai<sup>143</sup>. Tuttavia, non perdendosi d'animo, egli meditava di risolverlo, impostando, a suo modo di vedere, la corretta comprensione del rapporto eterno-storia, e quindi la soluzione dell'antinomia, affermando che essa «si risolve, come tutte le altre, riportando la realtà spirituale, il valore e la storia dal pensiero astratto al concreto»<sup>144</sup>, cioè nel processo onde lo spirito eternamente va generando il mondo, generando perciò anche se stesso, nella dialettica attuale della molteplicità come unità. In altri termini, «il nostro eterno è lo stesso tempo considerato nella attualità dello spirito».

Tornavano in primo piano, quali esempi concreti del rapporto in oggetto, i temi dell'identità e della differenza, del circolo di storia (della filosofia) e filosofia e quello, ad esso immediatamente connesso, dell'identità di logica e fenomenologia.

Sul finire dell'opera, quasi a sintetizzare, Gentile formulava i due concetti cardine, «l'alfa e l'omega»<sup>145</sup>, del suo attualismo: l'*autoconcetto* e il *formalismo assoluto*. Se, con il primo, doveva intendersi che vi era un unico concetto alla radice della realtà, «il concetto del soggetto centro di tutte le cose», *conceptus sui*, in guisa del quale «il soggetto che concepisce sé concependo tutto, è la realtà stessa»; con il secondo, che non vi era né poteva esservi materia che stesse dinnanzi alla forma, essendo l'attività della forma ponente e risolvente, in sé, la materia. I due concetti dovevano d'altra parte tendere a congiungersi circolarmente:

143 Secondo Farotti, il quale ha dedicato alcuni prestigiosi lavori al filosofo siciliano, in questo capitolo Gentile si renderebbe conto dell'antinomia «in cui consiste e su cui si regge il suo immanentismo», salvo dichiararla apparente. Tuttavia, prosegue l'autore, la soluzione fornita da Gentile non è assolutamente tale; essa è, semmai, «la *posizione stessa* dell'antinomia!». Per questo verso, egli «scambia l'oltrepassamento dell'antinomia trascendentistica con l'oltrepassamento dell'antinomia *simpliciter*», F. Farotti, *Ex deo-ex nihilo*, cit., p. 158. Da questo punto di vista, vorrei segnalare come questa impostazione critica possa essere pienamente condivisibile. Dello stesso autore si veda anche Id., *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, Postfazione di E. Severino, Pensa Multimedia, Lecce 2000.

144 G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 196.

145 Ivi, p. 232.



La forma infatti può e deve intendersi come assoluta, non avente di contro a sé una materia, in quanto il concetto non solo va inteso come attività [...] ma come attività che non produce nulla che espella da sé e abbandoni fuori di sé inerte e bruto. Niente quindi che si ponga innanzi al pensiero senza essere radicalmente identico al pensiero stesso. Sicché concepire il pensiero come forma assoluta, è lo stesso che concepire la realtà come *conceptus sui*<sup>146</sup>.

Il carattere ontotetico dell'atto emergeva, dunque, come nucleo stesso della filosofia attualistica. Solo in quanto *autoctisi*, cioè autocreazione, l'atto poteva porre e deporre i suoi oggetti, risolvendo la loro astratta alterità nel grembo concreto della vita spirituale. Il suo perenne creare dimostrava l'assenza di qualsiasi realtà fissata di contro, che ne potesse costituire, come fosse possibile, la legge, posta la quale persino il male, il dolore e l'errore si sarebbero mostrati inconcepibili:

Il non essere dello spirito: ecco quello che è doloroso. Ora, se lo spirito (la realtà come concetto) *fosse*, com'è l'Essere di Parmenide, non ci sarebbe più posto per il dolore. Ma lo spirito è la negazione dell'Essere, perché esso è appunto il non-essere dell'Essere, e cioè il farsi, in quanto pensare. Cosicché egli è non essendo: celebra la propria natura, in quanto questa non è già realizzata e perciò si realizza<sup>147</sup>.

Di qui la vanità degli sforzi di ogni teodicea (Boezio, Valla, Leibniz), in quanto tentativi di conciliare due termini a priori inconciliabili: la prescienza divina e la libertà umana<sup>148</sup>. Se vi fosse stato qualcosa come un Dio onnisciente, *altro* rispetto all'infinita libertà dello spirito, quest'ultimo non sarebbe stato libero e il male non sarebbe affatto esistito. Ma il male, l'errore, il dolore dovevano essere *nello* spirito, che eternamente li superava, negandone il carattere ideale, per realizzare se stesso. La medesima cosa si sarebbe poi dovuta dire della natura, che non era lì, davanti a noi, da conoscere, ma entro lo spirito come sua immanente alterità, «come il nostro non-essere immanente all'esser nostro che è vita ed eterna vita [...] come l'eterno passato del nostro eterno presente»<sup>149</sup>.

La dialettica dello spirito, la sua vita, si rivelava quindi composta di tre momenti: «1) la realtà del soggetto, puro soggetto; 2) la realtà dell'ogget-

146 Ivi, pp. 232-233.

147 Ivi, pp. 233-234.

148 Cfr. ivi, p. 176.

149 Ivi, p. 242.

to, puro oggetto; 3) la realtà dello spirito, unità o processo del soggetto, e immanenza dell'oggetto al soggetto»<sup>150</sup>.

Il terzo momento incarnava la sintesi, la concreta autocoscienza dell'atto che, solo astrattamente, avrebbe potuto essere scisso nei suoi momenti ideali (tesi ed antitesi).

Questa, al termine di un lungo viaggio, doveva essere la conclusione dell'idealista:

Io non sono mai io, senza essere tutto in quello che penso; e quello che penso è sempre uno, in quanto vi sono io. La mera molteplicità appartiene sempre al contenuto della coscienza astrattamente considerato; e in realtà è sempre risolta nell'unità dell'io. La vera storia non è quella che si spiega nel tempo, ma quella che si raccoglie nell'eterno dell'atto del pensare, in cui infatti si realizza. Perciò dicevo che l'idealismo ha il pregio, non il difetto, del misticismo. Ha ritrovato Dio, e ad esso volgesi, ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite; ché anzi, senza di esse, riperderebbe Dio. Soltanto, le traduce dal linguaggio dell'empirismo in quello della filosofia, per cui la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio. E sublima così davvero il mondo in una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere<sup>151</sup>.

## 8. Critiche all'“inobbiettività” dell'atto nella Teoria generale

Ci si chieda ora: come può essere definito lo spirito? Come “atto”, “soggetto”, “svolgimento”, “processo costruttivo”, “divenire”, “autoctisi”... Certo. Ma può essere “definito” lo spirito? Con questa domanda il discorso prende una piega delicata, perché, se è vero che nei primi capitoli della *Teoria*, Gentile tratteggiava, di fatto, il suo volto, per altro verso, egli sembrava essere altrettanto impegnato ad evitare lo scoglio di esibire una definizione di ciò che, *a rigore*, non poteva essere definito, essendo esso, propriamente, il “definiente” in atto (non è già questa, d'altra parte, un'oggettivazione?):

L'idealismo è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione. Per l'idealismo, volendo attribuire alle parole il loro più rigoroso significato, non C'É né uno spirito, né lo Spirito: perché *essere* e *spirito* sono termini contraddittori, e uno spirito (una

150 Ivi, p. 238.

151 Ivi, p. 265.

realtà spirituale, un poeta, p. es., o una poesia) pel fatto stesso di *essere*, non sarebbe spirito. Che SIA si può dire infatti quello che lo spirito oppone a sé come termine della sua attività trascendentale. Quando diciamo che è egli stesso, noi vogliamo dire soltanto, se ne abbiamo un concetto filosofico, che è il suo svolgimento, cioè, propriamente, che questo suo svolgimento si attua<sup>152</sup>.

Oppure, in altri termini:

Né per liberarsi da tale insipienza, basta aver capito che lo spirito è realtà che si realizza, e si realizza, s'intende, come coscienza di sé: giacché questa realtà par si ribelli di continuo a tale definizione, arrestandosi e fissandosi come realtà realizzata, oggetto del pensiero. Tutti gli attributi onde noi distinguiamo lo spirito, ci traggono, anche nolenti, a sostanzializzare questo spirito<sup>153</sup>.

Al termine di questa vertiginosa spiegazione circa il «pericolo delle definizioni dello spirito», egli si trovava bensì ad ammettere «che il concetto dello spirito come processo è un concetto difficile»<sup>154</sup>.

In effetti, questa aporetica, relativa all'«inobiettività» dell'atto, fu ritenuta da molti la vera difficoltà logica della *Teoria*.

Come, infatti, definire qualcosa, la cui definizione non può che tradirne la natura? Il problema sembra simile ad un altro, che incontreremo, ossia quello concernente il rapporto tra divenire e *teoria* del divenire, ma anche al tema, in cui ci siamo già imbattuti, dell'antinomia storica. Dico che si tratta di problemi analoghi, anzi forse dello stesso problema, guardato però sotto ottiche differenti, perché tutti e tre evocano, in qualche modo e per qualche verso, la storica «aporia del divenire». Abbiamo, infatti, da un lato l'immutabilità dell'essere (*definizione* dell'atto, di ciò che esso è = *teoria* del divenire = *eternità* dello spirito), dall'altro il suo divenire (*farsi* dell'atto = *divenire* = *storicità* e *dialettica* dello spirito).

Tra coloro che notarono la difficoltà in cui, in questa fase di prima elaborazione del sistema, Gentile era, volente o nolente, incorso, ci furono, tra gli altri<sup>155</sup>, oltre che il già menzionato Croce, Gustavo Bontadini e, molti anni dopo, Emanuele Severino.

152 Ivi, p. 23.

153 Ivi, p. 28.

154 Ivi, p. 29.

155 Secondo Sainati, ad esempio, Gentile «aveva contraddittoriamente teorizzato a un tempo l'atto e la sua interiorizzabilità», incorrendo in «un'aporia epocale, nella misura in cui segnava il punto di collisione tra un filosofare ancora metafisicamente impegnato nel *sondaggio dell'Essere* e un diverso filosofare inteso, di là da ogni pregiudiziale assolutistica, come *produzione di schemi di intelligibilità entro*

Per quanto riguarda il primo, il filosofo della Cattolica si era espresso in un saggio<sup>156</sup>, in cui aveva preso le difese di Gentile contro le accuse di Croce. Polemizzando con quest'ultimo, Bontadini rievocava la *Prefazione* al primo volume (pubblicato nel 1917) del *Sistema di logica*, in cui il filosofo siciliano aveva ribadito la centralità del mantenere, e non del cancellare, la logica dell'astratto. Se ciò costituiva, per Bontadini, «la grande originalità e forza precipua della maggiore opera gentiliana», per altro verso egli riconosceva come, nella *Teoria*, tale forza fosse ancora «soltanto in germe»<sup>157</sup>.

In questo senso, poche pagine dopo, Bontadini finiva per concedere a Croce che la sua accusa, che in questo luogo egli si preoccupava di rimandare al mittente,

poteva avere ancora qualche efficacia contro il Gentile delle prime opere, e fino alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* [...] dico contro quell'Io trascendentale concepito come lo *Spettatore* (cfr. specialm. *Teor. D. Spir.*, cap. I, 5, 6) che in quanto tale si era spinti non senza fondamento a riempire di una certa sua propria realtà, la quale poi risultava essere ignorata, perché inobiettivabile, quindi trascendente<sup>158</sup>.

In un intervento successivo, pubblicato sempre nella medesima rivista, il filosofo milanese, discutendo le polemiche “interne” all'idealismo, distingueva le due diverse accezioni che il “concetto teologico”, a dir suo, aveva assunto nelle due maggiori opere gentiliane. La prima, che è quella che ora interessa,

deduce l'Io trascendentale secondo la considerazione dei rapporti del soggetto empirico con l'oggetto empirico. La semplice constatazione che l'oggetto empiri-

---

*l'imprevedibile corso dell'esperienza*», V. Sainati, *Il ritorno dell'identità nel «Sistema di logica» di G. Gentile*, in AA. VV., *Croce e Gentile. Un secolo dopo*, cit., p. 420.

156 G. Bontadini, *Le polemiche dell'attualismo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», fasc. 5-6, 1924, pp. 417-430. Sulla storia successiva di questo saggio e sui rapporti di reciproca stima conseguentemente instauratisi tra Bontadini e Gentile, cfr. C. Vigna, *Introduzione* a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. X, note 6 e 7.

157 G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 19.

158 Ivi, p. 21. Il passo di Gentile richiamato da Bontadini recitava: «Affinché si possa conoscere l'essenza dell'attività trascendentale dello spirito, bisogna non considerare mai questo, che è spettatore, dal di fuori; non bisogna proporselo mai, esso stesso, come oggetto della nostra esperienza; esso stesso, spettacolo», G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 8.

co è dato al soggetto empirico, che è affermabile soltanto in riferimento al soggetto empirico, quella è che fonda l'idealismo semplicemente empirico (Berkeley). Ad un secondo momento si constata che lo stesso soggetto empirico è oggetto, si trova cioè nella stessa condizione in cui, nella precedente constatazione, si trovava, rispetto ad esso, il primitivo oggetto empirico. Se esso pure, il soggetto empirico, è oggetto, è oggetto ad un soggetto: che è l'Io trascendentale. Vi fu chi domandò se anche quest'Io trascendentale non fosse mai, per qualche parte, esso pure oggetto; e già si disponeva a partire per la serie infinita. Ed in fondo costui, col solo torto di chi non traduce per proprio conto il pensiero degli altri, ma si compiace dell'estrinseco formalismo, non aveva poi tutti gli altri torti. Perché, tenendo fermo che un concetto filosofico vale per quel tanto che è dedotto, è pur lecito di chiedere: se questo Io trascendentale tiene rispetto all'empirico la ragione che questo rispetto al suo oggetto, sarà esso pure o non sarà – e perché non sarà? – una realtà, una entità, diciamo, come lo è il soggetto empirico, e quindi, al pari di tutte le realtà, soggetto alla legge che l'idealismo impone, di essere conosciuto, cioè, proprio, oggetto ancor esso? Ed allora la vana specie del progresso *in infinitum* sembra prender davvero una consistenza preoccupante, ed imporre, per sottrarsene, l'inconoscibilità, la misticità del Soggetto trascendentale. Né varrà il dire, semplicemente, che esso Soggetto non sta per sé, estraniato dal mondo dell'empiria, ma anzi vive di questo, e soltanto in questo e per questo si riconosce, sdoppiandosi tra questo e sé: non vale, poiché non è qui questione del rapporto, che sia pure solidissimo, anzi essenziale ed originario, tra l'Io, colla maiuscola e quello con la minuscola, ed anzi con tutta la realtà, io e non io, minuscola; ma semplicemente dell'essere il primo – che è, pure in quanto indissolubilmente legato al secondo, qualche cosa – un «non-niente», ed in tal caso necessario a conoscersi. E lo conoscerà bene l'idealismo se ci scrive dei volumi: onde il suo torto è appunto di parlare, – di dover parlare – , di una realtà, nel mentre che la dice ineffabile<sup>159</sup>.

Al fine di rispondere a questa obiezione, secondo Bontadini, l'idealismo sarebbe “trapassato” verso la posizione del *Sistema di logica*. Il problema del primo attualismo era stato, in sostanza, quello di fuoriuscire dai «bordi dell'esperienza», con una «gettata» (così si esprimeva il giovane filosofo della Cattolica) che non era «affatto giustificata», come una sorta di «impero che l'idealista prende nel correre, anzi nel fuggire dall'oggetto al soggetto dell'esperienza: tanto vi si butta che va a finire di là dal soggetto empirico in quel Soggetto trascendentale»<sup>160</sup>.

Ora, nello spiegare il trapasso di cui si è detto, Bontadini traduceva l'ontoteticità dell'atto, cioè la sua essenziale creatività, nel concetto dell'identità formale del soggetto e dell'oggetto, ossia nell'*intenzionalità* e, infine, nel concetto di “Unità dell'Esperienza”. Ne discuteremo a suo tempo.

159 Ivi, pp. 29-30.

160 Ivi, pp. 30-31.

Ciò che qui preme, invece, sottolineare è il senso complessivo di questa critica alla posizione della *Teoria*, in cui egli scorgeva un'«ombra di trascendenza»<sup>161</sup> nel concetto, «teologico» appunto, dell'Io trascendentale – un'ombra che, per dirla fino in fondo, riconosceva una certa validità all'accusa crociana di “misticismo”.

La problematica inerente alla formulazione dell'atto nella *Teoria* sarebbe stata affrontata, pur in poche battute e molti anni dopo, anche da Emanuele Severino.

Nell'*Avvertenza* del 1994 a *Heidegger e la metafisica*<sup>162</sup>, ripercorrendo le ragioni che lo avevano portato, negli anni della stesura della sua tesi di laurea, a decretare la presenza di un'oscillazione nel pensiero del filosofo tedesco, secondo la quale quest'ultimo sarebbe pervenuto ad un'inferenza metafisico-metaempirica del «fondamento ontologico»<sup>163</sup>, Severino tentava di chiarire il significato del suo ragionamento, rifacendosi alla posizione del primo Gentile e ricorrendo alla questione dell'inobbiettività dell'Io trascendentale<sup>164</sup>.

161 Ivi, p. 34.

162 Titolo della tesi di laurea di Severino, pubblicata con Prefazione di G. Bontadini da Vannini, Brescia, 1950 e ripubblicata in 2<sup>a</sup> ed., con modifiche e l'aggiunta di altri scritti, da Adelphi, Milano 1994.

163 Tale oscillazione veniva spiegata in *Recenti studi su Heidegger*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XLV, n. 4, 1953; poi ripubblicato in *Heidegger e la metafisica*, 2<sup>a</sup> ed., cit., pp. 347-353. In sostanza, nel discorso heideggeriano – almeno negli scritti analizzati sino ad allora da Severino, quelli cioè precedenti gli anni Cinquanta – il filosofo bresciano vedeva in atto una struttura inferenziale, che conduceva all'affermazione metafisica – travalicante cioè il semplice piano fenomenologico – della “comprensione dell'essere” (cioè del fondamento ontologico). In questo senso, erano presenti nel discorso heideggeriano, da un lato, l'esigenza di rendere accessibile il piano ontologico al metodo fenomenologico; dall'altro, l'impossibilità, in ragione proprio dell'assunzione metodologico-fenomenologica, di istituire un nesso necessario (logico-metafisico) tra il piano ontologico e quello ontico. L'inferenza metaempirica, che Severino rintracciava sulla spinta di questa oscillazione, era vista derivare dalla separazione heideggeriana tra i due piani. Se questo, d'altra parte, era quanto Severino spiegava tre anni dopo la pubblicazione della tesi di laurea, in *Heidegger e la metafisica* affermava che esistono «invece ragioni che consentono di sostenere come alla base delle affermazioni metafisiche di Heidegger sia presente, sia pure in modo implicito, la coscienza del loro carattere inferenziale e del loro doversi quindi fondare sul principio di non contraddizione. Il che avviene anche perché, in quel mio saggio, si tende ad allargare la portata del metodo fenomenologico, in modo che esso si configuri come la dimensione che include sia la manifestazione dell'ente, sia l'inferenza che porta oltre essa», E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 27.

164 Il paragone è rilevante, oltre che per specificare il senso della critica di Severino al primo Gentile, anche per chiarire come egli rinvenisse, nei primi anni della sua

Quest'ultimo, nella *Teoria*:

Tende cioè a costituirsi come un'origine dell'unità di pensiero e di essere – ossia dell'attualità – che sta al di là e al di fuori di tale unità. Nel *Sistema di logica come teoria del conoscere* Gentile lascia invece cadere il concetto dell'inobbiettivabilità dell'Io, il concetto che fa del principio stesso dell'attualità qualcosa di non attuale e quindi un equivalente dell'affermazione realistico-naturalistica della cosa in sé. Poiché l'attualità gentiliana corrisponde alla fenomenologicità husserliana e heideggeriana, l'affermazione dell'esistenza dell'Io inobbiettivabile è un'inferenza metafisico-metaempirica, che, in quanto semplicemente asserita (in quanto cioè non si mostra che la sua negazione implica la negazione del principio di non contraddizione), è solamente un dogma, di cui a ragione Gentile si libera, nel definitivo assestamento del suo attualismo, ponendo che l'Io trascendentale è tutto nel suo rendersi immanente al pensato, ossia è tutto nel suo essere pensiero in atto del pensato. Ora, se l'essere heideggeriano, come disvelamento dell'ente, non è il «pensiero» di cui parla Gentile (se non altro perché il «pensiero» gentiliano è *ontotetico*, mentre l'«essere» heideggeriano non lo è, ossia «lascia essere» l'ente), tuttavia i due hanno un fondamentale tratto comune: il loro essere, appunto, il manifestarsi, l'illuminarsi, l'apparire delle cose (che Heidegger preferisce chiamare «enti», e Gentile «essere»); il loro porsi entrambi, sia pure in modi diversi, al di fuori del soggettivismo. Ebbene, in Heidegger è presente una oscillazione analoga a quella qui sopra indicata in relazione all'attualismo: anche Heidegger tende a concepire il disvelamento, l'evento che disvela l'ente (il «pensiero dell'essere», direbbe Gentile) come qualcosa di diverso e di anteriore, come qualcosa di indipendente e di separato rispetto alla totalità del disvelato, e cioè come qualcosa che ripresenta quel carattere di inobbiettivabilità che Gentile attribuiva in un primo tempo all'Io trascendentale<sup>165</sup>.

È abbastanza facile intuire come, in questa lettura severiniana del primo Gentile, si udisse l'eco della critica bontadiniana. L'atto, insomma, in questa prima veste di attualismo, tendeva a manifestare un volto, quello

---

riflessione, una vicinanza molto stretta tra i due in direzione del discorso metafisico classico, sulla scia dell'insegnamento bontadiniano. Tuttavia, l'interpretazione severiniana del discorso di Heidegger non poteva essere applicata al Gentile della *Teoria*, perché «se l'Io è inobbiettivabile, non è nemmeno possibile quell'obbiettivazione di esso, che è costituita dall'inferenza metafisica mediante la quale si presume di raggiungerlo: l'inobbiettivabilità dell'Io non può essere che un presupposto arbitrario, e non una metafisica implicita da portare alla luce per mostrare come l'attualismo sia già incamminato verso la metafisica classica», ibid. Sul rapporto tra *Teoria* e *Sistema* Severino si era già soffermato nelle *Note sul problematicismo italiano*, cit., ora in versione ridotta in *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 365.

165 Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 25.

dello «spettatore» che, quasi in disparte, scansato e isolato rispetto allo spettacolo del mondo, rischiava di indurre al fraintendimento di essere considerato alla stregua di una *Ding an sich*, contro ogni intenzione da parte di Gentile.

Il Creatore, per questo verso, pareva porsi *di là* della creatura, un Dio assente e imperscrutabile, presupposto al suo stesso farsi. *Definirlo* avrebbe significato *porlo* sul piano del *pensato* e quindi tradirne la fisionomia, se al pensato era consegnata la valenza del non essere, dell'errore, del male. Di qui il suo carattere intrinsecamente negativo: negativo di quella negatività del pensato che egli doveva, dopo aver posto, negare per essere se stesso, e cioè divenire.

A scrutarla a fondo, questa difficoltà potrebbe, invero, essere annoverata quale residuo della lezione spaventiana, ancora vivissima nel ricordo di Gentile. Si pensi, ad esempio, a queste espressioni, già richiamate, del filosofo di Bomba:

E, quando si va a vedere, l'Essere stesso, solo l'Essere, non dice: *Essere*, non dice *È*, non dice punto. L'*È* – la stessa affermazione – è pensare, è distinguere, è *concentrar* l'Essere; è semplificarlo, ridurlo a un punto, e perciò geminarlo<sup>166</sup>.

Se, da un lato, l'inobbiettività dell'atto portava con sé la conseguenza e il rischio acuto che il pensiero potesse essere inteso come un creatore che, pur non essendo, *fosse* alle spalle delle sue stesse creazioni, quasi ad impedirne costitutivamente il sopraggiungere, dall'altro, non meno ambigua, come Sasso ha opportunamente rilevato, doveva risultare la figura del fatto, connotato negativamente e pure, in qualche modo, condizione dell'atto, se questo, per negarsi, ed essere così se stesso, dell'altro doveva pure aver bisogno.

Ripercorrendo il senso complessivo del tragitto speculativo compiuto tra la *Teoria* e il *Sistema di logica*, Gentile mostrò, d'altra parte, d'essere avvertito circa le differenze tra i procedimenti assunti nelle sue due opere maggiori. Nella prima, il volto dell'atto era emerso in contrapposizione a tutte le forme di naturalismo e il suo principio era stato dunque «la negatività originaria [...] che nega la natura per realizzare se stesso»<sup>167</sup>.

166 Proprio citando queste parole, Vitiello giunge a sostenere come Spaventa avesse compreso che provare l'identità (questa originaria identità che precede l'affermarla) fosse in realtà un compito impossibile, e che, perciò stesso, fosse necessaria quella risoluzione a pensare, ad astrarre, quella *Entschluss*, che, tagliando i ponti con la Fenomenologia, rivelava il Primo della Logica, il cominciamento, come frutto di un «atto di volontà».

167 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Le Lettere, Firenze 2003, p. 369.



Che la condizione del suo attuarsi fosse da ricercare nella natura, nel pensato, nel fatto, e cioè che, per essere se stesso, esso dovesse mediarsi nell'altro da sé, legava la *Teoria* ad una visione, nella quale il dialettismo interno dell'atto sembrava ancora incompiuto nella sua deduzione<sup>168</sup> (e la natura rivelare un tratto ambiguo di persistente *estraneità*).

Solo nella *Logica* il negativo era finalmente pensato intrinseco all'atto, al positivo, che, dunque, mostrava di mediarsi, negando se stesso<sup>169</sup>. La chiave di volta sarebbe stata l'approfondimento sostanziale dell'autoconcetto<sup>170</sup> come *autoclisi* o *autocreazione*, risultandone per tal via rivalutata la natura stessa, momento interno al dialettismo.

Tuttavia, come nota Lugarini, per quanto Gentile si risolvesse, nella seconda opera, ad immanentizzare ulteriormente l'autonegatività del pensiero, ponendo l'astratto grado al concreto, egli pareva non riuscire a fuggire la difficoltà consistente nell'indurre il dialettismo autosintetico quale risultato della logica dell'astratto, piuttosto che nel dedurlo dall'atto stesso del pensare<sup>171</sup>.

La mancata risoluzione di questa problematica finiva, secondo Lugarini, per mettere in crisi la stessa pretesa di autosinteticità dell'atto, reintroducendo con prepotenza la figura dell'essere quale «pietra d'inciampo» nella dialettica degli opposti. Si sarebbe allora trattato, per il critico, di insistere

168 Cfr. L. Lugarini, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Sansoni Ed., Firenze 1954, p. 177.

169 «Si trattava quindi di scavare in seno all'Io, allo scopo di approfondirne la relazione con se medesimo ed afferrare il principio del dinamismo che è risultato costituire il nocciolo del reale. Il Gentile addita questo principio nel "dialettismo" autosintetico del logo concreto, mediante il quale egli ritiene di dar ragione della spontaneità autocreativa del soggetto trascendentale, fondandolo su più sicure basi che non nella stessa *Teoria generale*. [...] Al concetto di un'attività negatrice della natura subentra quindi quello di un "essere autonegativo". L'atto stesso del pensare, di conseguenza, si rivela *auto-negativo*: essere che si nega, perché gli è immanente il non essere; positivo, perché quest'ultimo è l'interiore ostacolo che perennemente lo spinge ad attuarsi». Id., *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, cit., pp. 143-185. In altre parole: «L'interiorità del negativo all'atto del pensare consentirebbe dunque di vedere nel *Sistema di logica* il procedere dello spirito "da sé a sé", secondo il Gentile ambisce, anziché il processo per cui esso ritorni a se medesimo dalla propria alienazione, quale figurava nella *Teoria generale*», ivi, p. 173.

170 Per questo verso, secondo Lugarini, la tesi del formalismo assoluto sarebbe conseguenza della tesi dell'autoconcetto, piuttosto che suo superamento, come aveva sostenuto Bontadini.

171 Cfr. ivi, p. 178.

di più sull'attualità eterna dell'atto e di scinderne la storicità, come dialettica del suo contenuto<sup>172</sup>.

### 9. Creazione e morale

Prima di spingerci sino al *Sistema di logica*, a mo' di completamento di quanto sin qui detto, converrà aggiungere alcune considerazioni gentiliane circa il rapporto tra creatività dello spirito e moralità, quali si trovano sviluppate ne *I Fondamenti di filosofia del diritto*, opera coeva alla pubblicazione della *Teoria generale*.

Nel già citato saggio introduttivo, inserito nella terza edizione (1937) del volumetto dedicato alla morale rosminiana, Gentile tornava sul significato intellettualistico dell'etica greca,

alla quale sfuggì sempre la vera natura dell'atto morale, perché alla filosofia greca sfuggì del tutto la praticità o creatività dello spirito e la realtà apparve in tutte le sue forme come oggetto di contemplazione spirituale, e l'ideale umano quindi come un conformarsi a questa realtà in sé<sup>173</sup>.

Di contro, «il punto di vista proprio della morale» fu invece

conquistato col Cristianesimo. Il quale scopre, si può dire, la potenza, e però la natura dello spirito, come attività creatrice del mondo che è suo, svalutando la legge, lettera morta fuori dell'amore, che è la vita stessa dello spirito<sup>174</sup>.

172 «Qualora si insista nel distinguere il duplice significato che l'Io riveste nella filosofia gentiliana non si potrà non rimanere dubbiosi circa il carattere autosintetico dell'attività del pensiero. A ben vedere, una grave alternativa colpisce il "dialettismo" del logo concreto nel *Sistema*: o la sintesi risulta dall'urto fra tesi e antitesi, ed in quest'ipotesi non c'è autosintesi e non è quindi dedotta la spontaneità automeditativa del pensare; oppure la sintesi antecede tesi e antitesi e le pone, ma non si vede allora come queste ne possano derivare, essendo il contrasto fra di esse ciò che susciterebbe l'attività del pensiero. Nell'uno come nell'altro caso la dialettica non può riguardare se non il *contenuto* dell'Io trascendentale; il quale dovrebbe quindi esser tenuto distinto dalla "realtà storica", cioè dal momento del divenire, che in sede attualistica ne è invece la concretezza», ivi, p. 181.

173 G. Gentile, *I Fondamenti di filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze 1937, pp. 13-14. E più avanti: «Infinitamente malagevole riuscì ai filosofi greci, di render conto di quel carattere tetico della più vera realtà che è termine dell'attività pratica umana», ivi, p. 57.

174 Ivi, p. 15.

Interprete, in epoca moderna, di questa etica *autonoma* era stato Kant, che «pel primo vide che la volontà non può avere un bene da compiere, ossia una legge, se non ha in sé questa legge»<sup>175</sup>. Rosmini, d'altro canto, distinguendo tra momento universale e particolare del volere aveva, più di quanto avesse fatto il filosofo tedesco, portato il movimento nel cuore stesso della forma morale<sup>176</sup>.

In ogni caso, si trattava nuovamente di insistere, per Gentile, sull'attività creatrice dello spirito e sulla sua libertà, su quella volontà che, sola, aveva il potere «di dar luogo a qualche cosa che naturalmente non c'è, né ci sarebbe»<sup>177</sup>:

Affinché la volontà venga concepita nel pieno vigore di tutta la sua libertà, come principio del suo mondo, buono o cattivo, bisogna che quella stessa esigenza che trasse la filosofia greca a contrapporre il volere al mero conoscere, ci spinga a superare la opposizione e a vedere codesta libertà del volere anche nel conoscere, cancellando la differenza antica ingiustificabile. O il mondo c'è, tutto, prima di noi, e noi non ci possiamo nulla; e quel che facciamo, non può essere più che un vano giuoco. O c'è un mondo di cui noi siamo il principio; e questo mondo non può aggiungersi ad un altro mondo, che ci sia già, e che, pel fatto di essere oggetto, universalmente, del conoscere sarebbe già tutto. La volontà che operi sulla base di una natura, che la condizioni (presupposto dell'intelletto), non è volontà. La sua libertà non avrà un reale significato, se non coincide con un'assoluta creatività<sup>178</sup>.

Gentile poneva qui un *aut aut* piuttosto radicale, che nel corso di questa ricerca è stato più volte richiamato: «O il mondo c'è, tutto, prima di noi, e noi non ci possiamo nulla [...] O c'è un mondo di cui noi siamo il principio; e questo mondo non può aggiungersi ad un altro mondo».

Con altre parole, si sarebbe potuto dire che o c'è il divenire, e allora tutto è divenire (cioè creazione, o meglio, *autocreazione*); o c'è l'essere (immutabile), e allora tutto è immutabile e il nostro agire non è che mera par-

175 Ibid. L'autonomia della legge morale, in tal senso, era intesa dal filosofo siciliano quale inveramento della morale eteronoma: questa opposizione/risoluzione sarebbe stata ripresa, inoltre, in riferimento al divenire, nello scritto su *La Riforma dell'educazione*. Essa è per noi rilevante perché, per altro verso, sarà fatta valere anche da Severino nella sua interpretazione dello sviluppo della filosofia occidentale: a differenza di Gentile, però, il filosofo bresciano indicherà tra le due (autonomia ed eteronomia della legge) la presenza di un comune "sottosuolo" nichilistico.

176 Cfr. *ivi*, p. 23.

177 *Ivi*, p. 57.

178 *Ivi*, pp. 60-61.

venza. La vicinanza con alcuni passi del pensiero di Nietzsche è qui piuttosto evidente.

Il punto che, tuttavia, Gentile si ostinava a rimarcare era prevalentemente quello etico: se ci fosse qualcosa come un mondo a priori, “altro” da noi che lo conosciamo, e dunque dotato di una propria ossatura ontologica reale, il nostro agire dovrebbe conformarvisi e non sarebbe perciò libero. Viceversa, e semplificando, solo se il mondo è ciò che noi continuamente creiamo, possiamo dirci sensatamente liberi e responsabili del nostro agire. Creare il mondo, cioè autocrearci, è l’unica condizione per vivere moralmente, dunque, perché le nostre azioni possano essere veramente tali e non illusioni rispetto ad un universo di senso già definito.

È evidente qui come l’autocreazione dello spirito fosse posta, dal filosofo siciliano, a fondamento di ogni possibile prassi moralmente connotata. Non è quindi un caso che la critica di Severino al nichilismo implicato dal “creazionismo” (nel senso più ampio, che per lui, a differenza di Gentile, è quello assegnatogli dal pensiero greco-antico) abbia, come corollario, una critica radicale della prassi e dell’etica.

#### 10. *Il Sistema di logica tra logo astratto e logo concreto*

Che la tesi del formalismo assoluto fosse «conseguenza» dell’autoconcetto e non viceversa (così, secondo Lugarini, in opposizione all’interpretazione di Bontadini), si sarebbe constatato con la dovuta coerenza nel *Sistema di logica*, dove la risoluzione assoluta della materia del conoscere nella forma si sarebbe realizzata in seguito al pieno guadagno dell’autosintesi, come sintesi che il concreto avrebbe compiuto tra sé e sé, e non, come nella *Teoria*, in guisa di un’alienazione nella natura, in forza della quale avrebbe poi, come fosse possibile, ritrovato se stesso<sup>179</sup>.

179 Che questo fosse un “guadagno” del *Sistema* rispetto alla *Teoria*, anche Lugarini ammetteva; d’altra parte, ciò non pareva dimostrarsi sufficiente, secondo il critico, a realizzare quella viva risoluzione dell’essere nel pensiero, quale Gentile prospettava: «Nel dialettismo del *Sistema di logica* l’essere non è certo antitesi del pensiero a questa estranea. Pur essendogli intrinseco, però, esso non perde i caratteri della staticità e dell’inerzia che ne fanno l’opposto del divenire; anzi, li deve conservare, onde fungere d’antitesi dell’atto puro e quindi da ostacolo che sempre gli si pari dinanzi e ne solleciti l’agire. Ne deriva che nemmeno nel dialettismo del *Sistema* il pensiero è propriamente attività *auto*-negativa e che per conseguenza non si media in sé con se medesimo, ma con il proprio opposto, e non è quindi intrinsecamente attivo ed in sé e per sé concreto. L’essere, per usare un’espressione gentiliana già incontrata, è il suo “interiore nemico”: appunto

L'immanenza del negativo nel positivo doveva, insomma, condurre ad un'immanenza radicale, rispetto alla quale la natura veniva riportata *tout court* nell'alveo del concreto, illuminando quell'ombra di "estraneità" che ancora aleggiava nell'impostazione della prima opera gentiliana.

Nel cap. II dell'*Introduzione al Sistema*, Gentile distingueva, nello svolgimento della storia della filosofia da Talete fino al suo tempo, due epoche, l'una grado all'altra: quella della filosofia «greca», che aveva costruito un concetto di realtà "ingenuo", ponendola innanzi allo spirito come "altra" e non riconoscendovi la sua presenza e attività («momento ingenuo della spontanea creatività»<sup>180</sup>); quella della filosofia «cristiana», in cui gradualmente lo spirito si era riconosciuto nell'oggetto, vedendovi il riflesso della propria indole produttiva e superando il concetto, dalla prima potenziato «fino al massimo grado», di una realtà in sé. Se il naturalismo, e con esso la presupposizione dogmatica dell'oggetto, era stato il comun denominatore della filosofia greca<sup>181</sup>; se, insomma, in questa prospettiva, il *mondo* era quello che (già) c'era, in quella cristiana esso era quello che doveva essere. Alla conoscenza come contemplazione, il cui strumento era l'intelletto, si sostituiva, dunque, un'idea del conoscere come *volere*, come produzione di valore in quanto *creazione* del suo oggetto.

Nella transizione dall'una all'altra, Gentile scorgeva il passaggio dallo spirito come realtà al concetto della realtà come spirito. D'altra parte, questo nuovo concetto, testimoniato dal Vangelo e rinvigorito dallo sforzo dei Padri della Chiesa, sarebbe stato presto accantonato dalla Scolastica medievale, mediante un ritorno (che per Gentile era senza dubbio un passo indie-

---

perché gli si oppone dal di dentro, esso è la negazione, interna al pensiero, di quel "divenire dialettico" che il Gentile identifica con lo svolgersi di quest'ultimo, e costituisce pertanto come un *caput mortuum* insito nel processo del pensare. Per tutti questi motivi, dal punto di vista della dialettica degli opposti la sintesi non può essere *auto-sintesi*, ma sintesi di elementi che necessariamente la antecedono. Così che neppure nel *Sistema di logica* la risoluzione della realtà come divenire e l'identificazione del divenire col farsi dell'Io trascendentale ricevono garanzie veramente migliori che nelle opere precedenti», L. Lugarini, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, cit., pp. 179-179.

180 G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. 22.

181 Per quanto riguarda l'interpretazione gentiliana della filosofia antica, è stato notato, soprattutto in riferimento a Platone ed Aristotele, come essa sia «agevolmente» criticabile e che si presenti «più come una valutazione teoretica, elaborata alla luce di una filosofia già preconstituita, che come risultato di una genuina indagine storica». Cfr. E. Berti, *Giovanni Gentile e il pensiero antico*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 16.

tro nel progresso dello spirito) all'intellettualismo greco, soprattutto platonico-aristotelico. La riflessione scolastica, di carattere «meramente analitico» e che tanto si era servita del sillogismo, aveva sì posto «che la realtà (Dio) è spirito», ma non era stato il soggetto a fare questa affermazione,

bensì il suo principio: concepito bensì come creativo, ma di una creatività necessaria pel principiato, non pel principio stesso: tal quale, pertanto, come l'idea platonica o il pensiero aristotelico, quantunque il concetto di creazione sia estraneo alla filosofia classica greca<sup>182</sup>.

Essa aveva finito così per precludersi il senso di quella storicità dello spirito, che implicava “incremento” e “progresso”, perché essenzialmente creatrice di nuova realtà. Concependo la verità come presupposto dello spirito, ossia come verità “trascendente”, la filosofia greca aveva ritenuto, a torto, di poter garantire la sua oggettività, non avvedendosi che, per quel sentiero, si sarebbe smarrita ogni possibilità di attingere la vetta: in questo senso, insomma, si separava irrimediabilmente la verità dalla sua *relazione* col pensiero in atto, condannandosi a perderla per sempre. Al fondo di questa concezione, dapprima greca, poi recuperata dalla Scolastica, Gentile trovava giacere indisturbato il principio della *veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei*, che, fingendo di fungere da “ponte” tra le due dimensioni, ribadiva, altresì, la loro desolante incomunicabilità.

La filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento aveva segnato, per altro verso, un punto a favore della riscossa dello spirito cristiano, restaurandone il motivo ispiratore.

A sua volta, il pensiero moderno, soprattutto con Bacone e Cartesio<sup>183</sup>, ma poi via via sino a Kant ed infine a Hegel, aveva lavorato «a ridurre a concetto e sistema il principio vitale e originario del Cristianesimo»<sup>184</sup>,

182 G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. 35. Come vedremo, sarà questo uno dei punti nevralgici di contrasto tra l'interpretazione severiniana del concetto di creazione e quella gentiliana. Si può già anticipare che, secondo il filosofo bresciano, non è corretto asserire questa “estraneità”, perché è invece proprio nel pensiero greco che dovrebbe essere rintracciata l'elaborazione del significato ontologico della cristiana *creatio ex nihilo*.

183 Secondo Gentile, è Cartesio «il fondatore del concetto filosofico del soggetto come autoctisi», *ivi*, p. 83.

184 *Ivi*, p. 169. Questo aspetto era stato aspramente criticato da padre Chiochetti, il quale, concependo il Cristianesimo come costitutivamente «orientato verso la trascendenza», non poteva accettare la riduzione gentiliana di esso a «lontana anticamera dell'hegelismo corretto e rifatto; un cenacolo, fra molti cenacoli del pensiero, un momento come tanti altri, meno perfetto di altri, dello sviluppo

rompendo «la vecchia scorza» e ponendosi quale autocoscienza della cristianità. La processualità di questa riduzione a sistema del principio cristiano nella filosofia moderna aveva peraltro dovuto accompagnarsi ad un residuo di quel naturalismo che, sin dal suo primo albeggiare nel pensiero greco, si era sedimentato nella riflessione occidentale. In questo senso, la filosofia moderna, sia sul versante empiristico che su quello razionalistico, si era fatta carico di «quel primo corollario gnoseologico dell'astratto concetto della verità concepita trascendente al pensiero»<sup>185</sup>, che era l'*intuito*<sup>186</sup>. Il principio dell'*adaequatio* si traduceva così, nell'empirismo moderno, in quello dell'*adaequatio intellectus et sensus* e, nel razionalismo, nell'*adaequatio intellectus et intellectus*.

Si potrebbe osservare come concezione greca e cristiana della realtà (e dello spirito) non si fossero mai date storicamente, per Gentile, nella loro, per così dire, «purezza», ma sempre in qualche modo «intrecciate». Queste

---

umano. Niente di più», E. Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Società Editrice «Vita e Pensiero», Milano 1922, pp. 263-264. In questo senso, Chiocchetti, sulle orme di Croce, accusava Gentile di «panlogismo», per poi asserire che l'attualismo, come tale, «liquida la religione» e «deve rassegnarsi, nonostante le sue speciose proteste e velleità in contrario, a esser ateo», ivi, p. 252. La necessaria correlazione tra «immanentismo» e «ateismo» sarà sostenuta anche, come vedremo, da padre C. Fabro. In una prospettiva diversa si collocava invece Carlini, secondo il quale: «Il pensiero gentiliano si annunciò, dapprincipio, come un programma d'immanentismo, del più rigoroso e intransigente immanentismo, che mai nella storia della filosofia fosse stato proposto; ma, poi, via via, nell'esecuzione, l'esigenza del momento trascendente si fece sempre più viva nel dialettismo dell'atto, non semplicemente nei suoi «momenti dialettici», dove la trascendenza è soltanto motivo di vita e di svolgimento dell'immanenza di ogni realtà all'atto dello spirito nella sua interiorità, ma come tendenza dell'atto stesso a porsi in una problematicità che ne trascende l'attualità», A. Carlini, *Studi gentiliani*, cit., p. 38. Insomma, per Carlini, la trascendenza non sarebbe un semplice momento, «ma diventa l'ideale verso cui tende l'atto nel suo realizzarsi internamente a se stesso: il trascendentale [...] della sua stessa trascendentalità», ivi, p. 46; ciò sarebbe confermato anche dall'ispirazione «religiosa» del pensiero gentiliano: «Quello fu il problema ch'egli sentì più profondamente legato a quello della filosofia», ivi, p. 41. Nell'interpretazione attualistica di Carlini, vi sarebbe stato un mutamento radicale d'intendere la dialettica da parte di Gentile, dai primi scritti fino a *La filosofia dell'arte* (1931), testo che racchiuderebbe la spinta più decisa in direzione della trascendenza interna all'atto stesso.

185 G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. 63.

186 Si è già notato come il concetto di una verità intuita fosse, per Gentile, un assurdo: «Giacché la verità che si cerca è quella del pensiero: e il pensiero nell'intuito non c'è più. Il pensiero, che si concepisce come intuito, per affinarsi tutto nel proprio oggetto, fa astrazione da se stesso, e cioè sopprime se stesso sopprimendo anche l'oggetto, termine del suo affinarsi», ivi, p. 64.

due esigenze del pensiero, insomma, si erano da sempre contese lo spazio metafisico, spesso convivendo all'interno di una medesima posizione, come, ad esempio, nel caso emblematico di Kant. Se il filosofo tedesco, con il concetto di "sintesi a priori", si era portato sul crinale da cui poter scrutare il versante dell'attività creatrice del pensiero, d'altra parte, non era riuscito a liberarsi di quella *Ding an sich* che si stagiava naturalisticamente sul versante opposto<sup>187</sup>.

Ad ogni modo, a risultare vincente, secondo Gentile, sarebbe stata la tendenza cristiana, sospinta da quel "germe" di vero consistente nella spiritualità del valore e della moralità della verità, che nella filosofia immanentistica dell'attualismo avrebbe trovato, finalmente, il suo volto più fedele.

Primo testimone ed assertore di questa curvatura immanentistica del vero era stato Protagora, il quale, però, pur intravedendo l'importanza del significato della realtà come «relazione», aveva concepito il suo uomo, misura di tutte le cose, come cosa tra cose, mancando perciò il corretto concetto di «conoscenza» come relazione a priori tra soggetto ed oggetto<sup>188</sup>, che pone i suoi termini senza presupporli.

Il concetto di una realtà *trascendente* il pensiero in atto, che è autocreazione, processo, divenire, si traduceva, per Gentile, nel concetto di un essere *immediato* al di là della stessa *mediazione* pensante. Paradigmatica di questa immobilità ed immutabilità ontologica risultava essere, nella sua ricostruzione, la filosofia di Parmenide.

La stessa concezione dell'essere dell'Eleate, d'altra parte, era stata posta da Hegel come tesi di quella prima triade della *Scienza della logica*, a partire dalla quale il filosofo tedesco aveva dedotto il divenire; triade poi

187 Nel tracciare la storia dei neokantiani italiani (Fiorentino, Tocco, Masci, Tarantino e Chiappelli), Gentile specificava alcuni dei difetti principali del kantismo: per un verso, posto il concetto di noumeno, diveniva impossibile sfuggire allo scetticismo; per un altro, si trattava di capire come, dopo Kant, bisognasse risolversi: «O l'apriori è tutto, e la materia si dilegua; o è tutto la materia del conoscere, e allora essa deve generare dalle sue viscere lo stesso conoscere, che è l'apriori. O assoluto idealismo o assoluto realismo. O pensiero o cose», G. Gentile, *La filosofia in Italia. Dopo il 1850. IV. I neokantiani*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 9, 1911, p. 272. In realtà, nel successivo sviluppo della riflessione gentiliana, questa opposizione irriducibile tra idealismo e realismo verrà attenuandosi, soprattutto nel *Sistema di logica*, dove il filosofo insisterà piuttosto sulla "conciliabilità" delle due istanze in seno al logo concreto, inteso come concretezza di logo astratto e concreto.

188 Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., pp. 71-74. Si può ricordare come la figura di Protagora comparisse anche nel *Frammento inedito* spaventiano pubblicato postumo da Gentile.



riformata da Spaventa, che aveva visto nel nulla opposto all'essere la negazione immanente del pensiero all'essere stesso e la scaturigine del movimento; triade, infine, nuovamente riformata da Gentile, mediante la risoluzione di tesi e antitesi nell'atto stesso del pensare.

Interessa ora sottolineare, di passaggio, un aspetto decisivo del discorso gentiliano e cioè il significato attribuito al "parricidio" platonico. Un tema fondamentale anche nella filosofia di Severino. Secondo il filosofo siciliano, Platone, pur rimanendo, come s'è detto, nel contesto naturalistico del pensiero greco, aveva compreso «la via di uscita dal chiuso concetto dell'essere immediato».

Infatti:

Nell'essere, che è immediato se non è pensiero, la mediazione può venire soltanto dal non-essere. Cioè l'essere che è pensabile, e non immediato, è l'essere che è sì essere, ma è anche non-essere. Il pensare infatti interviene nell'essere, non come quell'essere che già l'essere è, astratta affermazione; ma come negazione, ossia concreta affermazione, che pone l'essere negandolo<sup>189</sup>.

In altri termini:

Il pensiero interviene dunque a mediare o dialettizzare l'essere, come sua negazione. La quale, si badi, è la sola vera e concreta affermazione che si possa fare dell'essere. Perché l'affermazione che non sia questa negazione, è adesione del pensiero all'essere presupposto, in guisa da immedesimarvisi immediatamente, senza distinguersene punto: e cioè, in fine, non affermarlo. Laddove la reale affermazione importa la distinzione tra pensiero ed essere: tra l'essere immediato che è opposto al non-essere, e l'essere mediato, che è unità di essere e non-essere. Codesto infatti è il pensare, che ci addita Platone: l'essere che non è soltanto, ma anche non è, e non è, per essere quel che è. Concetto che si fa chiaro ed evidente se si approfondisce assai più che non fosse possibile a Platone, impigliato nell'opposizione da cui era partito, tra l'essere, che è puro ente, e il pensare, che è divenire. Il pensare infatti che non presupponga il suo essere (guai a chi si presupponga quale vuol essere, e non lavori ad essere tale!), è quel che non è<sup>190</sup>.

L'importanza del parricidio platonico nel *Sofista*, dell'aver cioè ricondotto, contro Parmenide, il non essere (come *enantion*) nell'essere, per render ragione dell'essere diveniente del mondo sensibile, e cioè delle determinazioni che sono e non sono, stava, dunque, nell'aver spezzato

189 Ivi, pp. 101-102.

190 Ivi, pp. 102-103.

l'immobile cerchio dell'essere immediato, introducendovi il non essere, il quale, per questo verso, donava vita e respiro al morto fatto dell'essere parmenideo. La via, insomma, era stata indicata da Platone e si può supporre che lo stesso Hegel avesse avuto in mente il *Sofista* nel descrivere l'articolazione della prima triade.

Si trattava, tuttavia, per Gentile, di immanentizzare il tentativo platonico (ed hegeliano), per ritrovare nell'unità dell'essere e del non essere, in questa *sympleke*, il divenire del pensiero, in cui l'essere era dialetticamente risolto *senza residui*:

Il pensiero, in quanto atto di pensiero, è perciò, come si è detto, non essendo, e non è essendo. Unità di essere e non essere che s'intende quando si pensa il *divenire*, onde si nega l'immediatezza dall'essere, mantenendo bensì l'essere, ma come identico al suo opposto [...] Il divenire è la categoria della realtà universale ma solo se questa realtà nella sua universalità s'intende come il pensiero. Perché [...] una realtà che non sia pensiero, è perciò immediata, senza divenire; e quel divenire che a una realtà si può attribuire è l'*essere* del divenire, ossia il divenuto, astrattamente considerato, fuori del processo dello stesso divenire<sup>191</sup>.

D'altra parte, per quanto si sforzasse, Gentile doveva pur sempre confessare a se stesso e al lettore

la difficoltà singolare e insieme l'estrema facilità<sup>192</sup> del concetto del divenire. Il quale, se si vuol fissare con quello stesso pensiero con cui si pensa l'essere, che è la categoria fatta per pensare tutto ciò che il pensiero oppone a se stesso (cioè tutto, tranne se stesso), è troppo chiaro che non potrà parer mai altro che un'idea confusa, e ogni sua esposizione un semplice esercizio verbalistico. Ma, quando si sia capito che tal concetto può essere pensato soltanto come pensiero del pensiero, come quell'autocoscienza, che salta fuori vigorosa anche dall'avversario e dall'ironista della categoria del divenire, allora nulla più evidente di quell'essere che non è e di quel non-essere che è, in cui questa categoria consiste. Se l'avversario di Zenone poteva contentarsi di passeggiare per creder di opporre il più valido argomento contro la negazione del movimento, noi possiamo contentarci anche di molto meno contro chi ci contesti la realtà del nostro concetto del divenire: basta lasciarlo parlare (cioè, esprimersi, affermarsi)<sup>193</sup>.

191 Ivi, pp. 104-105.

192 Che la facilità fosse «estrema» si può forse dubitare, se si tien conto della ripetitività con cui Gentile tornò sul problema e del fatto che, su questo punto, s'intestardirono, probabilmente non senza ragione, molti suoi interpreti.

193 Ivi, p. 106.

Che, al fine di intendere la vera natura dello spirito, fosse da insistere sul divenire come unità di essere e non essere, Gentile ribadiva a più riprese sin dal testo sulla *Riforma*. Il punto importante, da non perdere di vista, era quello per cui essere e non essere non avrebbero dovuto essere assunti quali “momenti”, a partire dai quali si sarebbe poi potuta, non si sa come, far scaturire la sintesi. Quest'ultima, in altri termini, non poteva risultare dalla giustapposizione estrinseca di tesi e antitesi, ma doveva esserne, semmai, l'“anima interna”. Riferendosi all'ortodossismo hegeliano di Vera, Gentile osservava:

Se il divenire si vuol concepire come l'organismo, di cui essere e non essere siano le membra indivisibili, ebbene, si badi che l'organismo non è il corpo che la vita debba investire o con cui debba accoppiarsi: l'organismo di tale astrattezza esanime non vale nè più nè meno di un membro avulso dal resto: è la morte. L'organismo è organizzazione continua e attualità, è anima, che crea gli organi. E così il divenire, se dev'essere la risoluzione vera degli opposti, dev'essere pure l'energia creatrice di essi: cioè, come dicevo, il pensiero<sup>194</sup>.

Esso, poi,

bisogna che non sia soltanto il pensiero in sé, il pensiero che pensa se stesso, di cui parla Aristotele, il pensiero divino: ma appunto il nostro stesso pensiero; tanto più divino quanto più nostro, colto nella realtà massima della nostra intima soggettività e individualità, dove più vibra l'attualità del mondo. E perché questo pensiero sia davvero il pensiero vivo, esso appunto bisogna che divenga, e si muova, e viva insomma, e vibri, e in esso vibri il mondo: e che non rappresenti il termine fisso di ogni dissidio, la morta gora ove precipiti ogni acqua corrente dell'universo<sup>195</sup>.

La meditazione sull'incessante divenire del pensiero è sviluppata da Gentile anche nel sesto capitolo (*Gli attributi della cultura*) de *La riforma dell'educazione*<sup>196</sup>, interessantissimo per alcune considerazioni spesso trascurate dalla critica.

Tornando sul concetto dello spirito, il filosofo si chiedeva: «Ma che è dunque questa realtà una, infinita, universale?». La risposta lasciava tra-

194 Id., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, cit., p. 372.

195 Ivi, p. 373.

196 L'opera, pubblicata nel 1920, raccoglieva alcune lezioni sull'educazione, tenute da Gentile a Trieste nel 1919 e fu poi riedita, con l'aggiunta di un'appendice, nel 1923 e nel 1934.

sparire la consapevolezza della difficoltà, della quale già si è fatto cenno, per cui

a dire che cosa sia il soggetto, bisogna pure oggettivarlo: e da soggetto convertirlo perciò nel suo opposto. In altri termini ancora, il soggetto non può pensare se stesso, perché, pensando se stesso, esso si sdoppia in se stesso pensando a se stesso pensato; e quello che è pensato non è quello che pensa<sup>197</sup>.

Eppure, proseguiva Gentile, a chi così obbiettava si sarebbe dovuto far notare che

quando si dice «soggetto» non si può voler intendere il termine astratto di una relazione (soggetto-oggetto) non avente per ciò stesso nessuna consistenza. L'Io si dice soggetto soltanto perché contiene dentro di sé un oggetto che non è diverso, ma identico con esso: giacché esso stesso, come puro soggetto, è già relazione: è affermazione di sé [...] Io, per esser Io, devo conoscermi, por-mi innanzi a me: e così sono Io, personalità, soggetto, centro del mio mondo o del mio pensiero. Che se non mi oggettivassi a me stesso, e per sottrarmi del tutto ad ogni oggettività, mi rinchiudessi dentro il primo termine astratto di questo rapporto che è la posizione di me stesso, io resterei di qua dal rapporto, cioè dalla stessa realtà in cui devo realizzarmi. Di modo che, lungi dall'uscire dalla propria soggettività, il soggetto mediante questa sua obbiettivazione, vi entra, anzi la costituisce. Certamente, l'uomo può farsi un idolo di se stesso, come Narciso; l'uomo può vagheggiare se stesso in un semblante fisso, già acquisito e cristallizzato; ma allora egli si materializza, e fa della propria persona una cosa<sup>198</sup>.

Poche pagine dopo, il filosofo perveniva alla distinzione tra «divenire eteronomo» e «divenire autonomo», il primo come quel divenire la cui legge lo trascende, il secondo legge a se stesso<sup>199</sup>, e perciò *libero*. Da questo punto di vista, egli ammoniva contro la possibilità di intendere la libertà come qualcosa di “separato” dallo spirito stesso:

Cominciare a proporsi la domanda se lo spirito è libero, è già cominciare a sbadigliare, è già entrare in una via senza uscita. E tutte le difficoltà insormontabili incontrate in ogni tempo dalla dottrina della libertà derivano appunto da questo pensare prima lo spirito (o quella realtà a cui si vuol rivendicare la libertà), e proporsi poi la questione delle sue proprietà. Giacché lo spirito è libero in quanto non è altro che libertà; lo spirito diviene in quanto non è altro che dive-

197 Id., *La riforma dell'educazione*, Bari, Laterza 1923, p. 83.

198 Ibid.

199 «Ecco invero il divenire, che solo a rigore può considerarsi autonomo: quello che noi conosciamo non da spettatori, ma da attori», *ivi*, p. 87.

nire, e il divenire non è la corteccia di cui lo spirito sia il nocciolo. Lo spirito non ha nocciolo. E neppure è nulla di simile a un corpo in moto, dove il corpo si distingue e si può pensare in quiete, anche se la quiete abbia da ritenersi impossibile. Lo spirito, per continuare il paragone e debitamente correggerlo, è movimento senza massa: movimento non rappresentabile alla immaginazione, appunto perché il movimento è proprio del corpo e non dello spirito, e la immaginazione è il pensiero dei corpi, e non del pensiero stesso con cui i corpi si pensano. Ma questa idea del movimento senza massa, urtando l'immaginazione, è forse il più efficace avvertimento che si possa dare a chi ami fissare nella mente il concetto esatto della natura dello spirito. Della quale si potrà bensì parlare – per non creare tutto un linguaggio nuovo, la cui intelleggibilità non sarebbe poi tanta da renderne accettabile l'uso – come di una cosa che diviene (nocciolo e corteccia); ma ricordandosi sempre che questa maniera di esprimersi, adatta alle cose, allo spirito è impropria, e va intesa con quell'avvertenza che lo spirito non è una cosa, e però tutto il suo essere consiste unicamente nel suo divenire<sup>200</sup>.

Se il tema dell'inobiettività dell'atto, con le conseguenti aporie, tornava ad imporsi, Gentile, riferendosi ora alla cultura, avvertiva che sì «la vita della cultura non è spettacolo, ma attività» e, ciononostante, «la cultura [...] non si sottrarrebbe al rischio di diventare uno spettacolo [...] se, essendo attività, non fosse insieme, in qualche modo, spettacolo a se medesima»<sup>201</sup>.

In altri termini, si sarebbe trattato di intendere il divenire dello spirito come la «negazione di questa distinzione tra attore e spettatore», come

movimento sì, ma movimento veggente. L'agire dello spirito – questo suo processo eterno, questo suo immanente divenire – non si accompagna col pensare; esso è pensare. Il pensare non è effetto nè causa, non è conseguente nè antecedente, nè concomitante dell'agire onde lo spirito viene creando eternamente se stesso; esso è lo stesso agire<sup>202</sup>.

Errava, dunque, colui che, allo scopo di figurarsi lo spirito, lo reificava sia nella forma dell'oggetto sia in quella del soggetto, essendo esso nient'altro che «movimento senza massa» o, sempre con parole gentiliane, «attività perpetuamente vigilante su se stessa»<sup>203</sup>.

200 Ivi, pp. 88-89.

201 Ivi, p. 90.

202 Ivi, p. 92. L'importanza di queste pagine gentiliane è stata sottolineata da D. Spanio, *Gentile*, cit., pp. 225-227: «Il punto sul quale Gentile invitava a battere era quello in ragione del quale occorreva apprezzare la concretezza della "cosa" visibile non come una "cosa" tra le cose, ma al modo del loro attuale coincidere».

203 G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. 91.

Per questo verso, si può comprendere anche l'interesse per la figura di Eraclito, ritenuto «il più logico, ossia il più speculativo dei filosofi ionici (ai quali Protagora va congiunto)», il quale

chiude e suggella il primo periodo della filosofia naturalistica dei Greci, portando coraggiosamente nella forma più chiara e più coerente il concetto che essi si fanno della realtà, come realtà uniforme, unica nel suo principio, infinitamente varia nelle forme derivate in un flusso eterno come il principio che lo genera<sup>204</sup>.

La distinzione tra divenire eteronomo e divenire autonomo consentiva a Gentile di specificare ulteriormente il contrasto speculativo tra quelle due tendenze, greca e cristiana, cui si faceva riferimento all'inizio di questo giro di osservazioni e che prefigurava, ormai, il senso della dialettica tra logo astratto e logo concreto. Una dialettica che, solo annunciata nelle prime opere teoretiche, sarebbe stata alla base della struttura del *Sistema di logica*.

Se il pensiero greco era da ritenersi responsabile del dualismo, in forza del quale la realtà era stata concepita come irriducibilmente altra (eteronoma) rispetto alla creatività diveniente dello spirito, rendendone perciò vano e illusorio il movimento, peraltro evidente, d'altra parte, ad introdurre il tema della creatività dello spirito era stato, secondo Gentile, il cristianesimo, poi irretito, nel suo concetto, dalle maglie della Scolastica medievale, ancora ostaggio del retaggio naturalistico platonico-aristotelico.

Ciò che ora, approssimandoci al cuore del sistema gentiliano e alle sue coordinate, si tratterà di discutere, è, dapprima, la differente caratterizzazione delle due logiche, dell'astratto e del concreto, il senso della loro composizione e il significato della creazione; successivamente, la dimostrazione dell'implicazione tra autoconcetto e formalismo assoluto. Se quest'ultima si mostrasse provata, infatti, verrebbe meno l'esigenza bontadiniana di separare nell'atto i due momenti, svincolando il formalismo assoluto dall'autoconcetto in ragione della sua valenza teologico-creativa. Per tal via, si dimostrerebbe la coerenza logica che tiene inscindibilmente insieme l'alfa e l'omega dell'attualismo, dimostrando altresì che l'operazione ermeneutica bontadiniana, anziché derivare conseguentemente dall'impostazione gentiliana, sarebbe, per dir così, "retrocessa" logicamente rispetto alle premesse stesse dell'idealismo attuale.

204 Il passo è tratto da H. A. Cavallera (a cura di), G. Gentile, *Eraclito. Vita e frammenti*, Le Lettere, Firenze 1995, p. 222, il quale lo ha ripreso da G. Gentile, *Storia della filosofia. Dalle origini a Platone*.

La *Teoria generale* si concludeva con un rimando al significato dell'unità del divino e dell'umano e alla sublimazione del mondo che, nella filosofia, mostrerebbe i caratteri di una "teogonia" compiuta nell'intimo del nostro essere, cioè nel pensiero in atto. Che il volto dell'Io dovesse ormai presentarsi con i tratti assoluti di un Dio che, creando l'esperienza (il mondo), creava se stesso, era quanto Gentile si proponeva di spiegare nel *Sistema di logica*, all'interno bensì di un contesto nuovo, in cui l'intento del filosofo era ora di mostrare in positivo quello che nella *Teoria* era stato tratteggiato in negativo<sup>205</sup>; di puntare, per questo verso, ad una conciliazione della logica analitica antica e di quella dialettica moderna, colmando l'abisso, che, tra le due, si era aperto nel secolo decimonono, pensandone la relazione all'interno di quel processo unico di svolgimento che egli, sulla scia di Hegel, interpretava come *philosophia perennis*<sup>206</sup>.

Se il primo volume dell'opera, relativo all'ultimo corso pisano di Filosofia Teoretica, aveva visto la luce un anno dopo la pubblicazione della *Teoria* ed era dedicato alla "logica dell'astratto", per il secondo, relativo invece alla "logica del concreto", si sarebbe dovuto attendere il 1923<sup>207</sup>.

La pubblicazione del primo volume, intanto, aveva provocato un senso di "disorientamento" nella scuola attualista, ad esempio a chi, come Carlini, era sembrato che Gentile avesse mirato ad una riabilitazione della logica classica, tanto criticata negli scritti precedenti<sup>208</sup>. In effetti, l'astratto e la sua logica erano qui presentati dal filosofo come un modo, pur parziale, di manifestarsi della verità, mentre nella *Teoria* esso era stato piuttosto delineato col volto dell'errore. Il passo avanti consisteva, dunque, nel "redime-

205 «La negatività originaria dell'atto che nega la natura per realizzare se stesso è il principio della filosofia come *Teoria generale dello spirito*: polemica contro tutte le forme di naturalismo e introduzione alla filosofia come teoria dell'atto in cui lo spirito consiste: atto che, appreso così, nella sua forma generale di libertà che nega e assorbe il meccanismo del mondo, si può vedere nel suo attuarsi concreto e positivo, nella sua legge, nella sua verità, mediante la *Logica*. Teoria generale dello spirito e Logica sono perciò due facce della stessa filosofia: una delle quali guarda al negativo, e l'altra al positivo», G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 369.

206 Cfr. la *Prefazione* del 1921 in G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p. VI.

207 Anche se sul «Giornale critico della filosofia italiana» erano stati anticipati, tra il 1920 e il '21, i primi cinque capitoli della terza parte.

208 Cfr. A. Carlini, *Studi gentiliani*, cit., p. 289-291. Per l'affermazione di una sostanziale "continuità" tra *Teoria* e *Logica dell'astratto* propendeva invece Luigi Scaravelli, nella sua tesi di laurea, discussa proprio con Carlini a Pisa nel 1923. Cfr. L. Scaravelli, *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di V. Stella, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.

re” o ripristinare la logica antica dalla sua precedente e inesorabile consegna al mondo del falso, per mostrarne, invece, la vitalità all’interno della vera vita del pensiero. Il concreto, per questo verso, si presentava come inveroamento e integrazione dell’astratto, il quale, concretamente concepito, non rivestiva più il ruolo del nulla in antitesi al farsi dell’atto. La logica dell’astratto, insomma, si mostrava “grado” al concreto, al modo in cui, in senso analogo, Hegel aveva indicato nei momenti del concreto le verità parziali di quella verità assoluta che era lo Spirito<sup>209</sup>. Unità dell’uno e dell’altro, implicazione e distinzione, ma non assoluta identità, bensì identità che è differenza e differenza che è identità: così doveva essere intesa, secondo Gentile, la relazione tra astratto e concreto. Con terminologia kantiana, «cieco il primo e vuoto il secondo appena si staccino l’uno dall’altro»<sup>210</sup>.

Nella prima parte dell’opera (*Il logo o la verità*), di cui si è anticipato qualche tratto, Gentile si preoccupava di assicurare la nuova posizione del problema logico, ossia di ribadire il significato della logica come scienza del logo, cioè della verità, da non confondere con la logica intesa aristotelicamente come “organo”, strumento.

La nuova logica si configurava come sistema del pensiero (=logo), che tiene insieme (*syn*) in modo stabile (*histemi*) i suoi termini, come totalità organica intrascendibile. Sistema come “teoria del conoscere” (termine usato anche da Jaja e Spaventa), ossia, in sostanza, *logica che è fenomenologia e fenomenologia che è logica*: questa identità, suggerita tra le righe sin dal titolo dell’opera, indicava per Gentile il passo da compiere “oltre” Hegel. Il filosofo tedesco, infatti, presupponendo la Fenomenologia, ossia il processo conoscitivo, alla Logica, aveva finito per precludersi il pensie-

209 «La questione, insomma, poteva riassumersi in una semplice domanda: *come e perché l’astratto all’interno del concreto?*», V. Sainati, *Il ritorno dell’identità nel «Sistema di logica» di G. Gentile*, cit., p. 415. Si può osservare come anche Sainati fosse sostenitore di una *Kehre* tra *Teoria* e *Sistema*: la svolta consisteva nel massimo rilievo che, nella seconda opera, in particolare nel primo volume, assumeva la figura del “pensato”, non più semplicemente «*limite* del pensare, come condizione dialetticamente negativa del suo porsi e superarsi», ma «*limite* elevato a *concetto*, onde l’alterità dell’oggetto assume il carattere essenzialmente costruttivo di quegli schemi d’intelligibilità in cui si articola e si scioglie la razionalità del reale», ivi, p. 421. Sulla stessa linea si muove Vitiello, il quale parla addirittura di un «abisso» che dividerebbe le due opere, cfr. V. Vitiello, *Identità e divenire. Giovanni Gentile: dal pensiero al sentimento*, in «La filosofia futura», n. 01/2013, Mimesis, Milano, p. 93.

210 G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. VIII.



ro dinamico del divenire, staticizzandolo e anticipandolo, come “divenuto”, rispetto al movimento stesso.

Il *Sistema di logica* gentiliano progettava, in questo senso, il compimento concreto della riforma, avviandosi a concepire quello svolgimento dialettico dell'esperienza della coscienza che Hegel aveva, invece, riservato alla sola Logica, sottraendo valore di verità all'esperienza. Niente di ideale da realizzare quindi, ma una «fenomenologia dello spirito» che si svolgeva, da sempre, dialetticamente. Questo il significato ultimo della riforma della dialettica e della risoluzione gentiliana del pensiero e dell'essere nell'atto del pensare. «*Sistema*», da questo punto di vista, «*infinito del pensiero attualmente pensato*»<sup>211</sup>.

In altri termini:

Il pensiero non ha condizioni, né limiti presegnati. Esso è totalità e quindi sistema, ma come autoconcetto. Ossia come sistema *in fieri*. Pensiamo sempre il tutto, e non lo pensiamo mai. Perché questo tutto siamo noi che ci pensiamo; e pensandoci siamo tutto: ma il nostro pensarci non si coniuga mai in tempo passato. Non è un processo che possa mai precipitare in un risultato<sup>212</sup>.

La scienza logica, in definitiva, era scienza universale, autoconcetto che procedeva dialetticamente, negandosi in una verità sempre più concreta lungo un processo infinito, in cui lo Spirito non avrebbe mai potuto raggiungere un “per sé” al suo termine, a differenza di quanto Hegel aveva indicato nella *Scienza della logica*.

Tornando, ora, al proposito di delineare la fisionomia della logica dell'astratto, così rilevante per la comprensione generale del *Sistema*, sarebbe opportuno, seguendo Gentile, identificare quel “motivo di vero”, presente in essa, che convinse il filosofo a collocarla in seno alla logica del concreto. Il riferimento è all'ineludibile “oggettività” del pensiero, da non pensarsi “isolata” dal soggetto, ma quale momento necessario alla sua concreta attività. In questo senso, il soggetto doveva essere inteso come unità di soggetto e oggetto, libertà dell'uno e, insieme, necessità dell'altro: «conoscere puro», che

non presuppone nulla, ma pone sì il soggetto e sì l'oggetto nella loro viva unità, in guisa che l'oggetto non sia se non la realtà dello stesso soggetto nella sua idealizzazione; e il soggetto perciò non possa avere altro limite che quello che egli stesso pone a se medesimo, con un atto che è insieme auto-limitazione e oggettivazione di sé<sup>213</sup>.

211 Ivi, vol. II, p. 167.

212 Ivi, p. 169.

213 Ivi, vol. I, p. 145.

Unità nella dualità, dunque, giacché «una somma, accozzamento di termini irrelativi, è inconcepibile, poiché il pensiero è essenzialmente relazione»<sup>214</sup>.

Il momento dell'oggettività (come, d'altra parte, quello della soggettività ad esso opposta, cioè della soggettività astrattamente concepita) si rivelava, infine, necessario al divenire del pensiero, al suo farsi e crearsi, non avendo esso, altrimenti, alcunchè da negare per realizzare se stesso:

*Affinché si attui la concretezza del pensiero, che è negazione dell'immediatezza di ogni posizione astratta, è necessario che l'astrattezza sia non solo negata ma anche affermata; a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile, occorre e che ci sia sempre del combustibile, e che questo non sia sottratto alle fiamme divoratrici, ma sia effettivamente combusto*<sup>215</sup>.

In altri termini, precisava Gentile:

La vera dialettica non è quella che nega l'oggetto, bensì quella che ha coscienza della sua astrattezza, e quindi della concretezza, in cui esso attinge i succhi della sua eterna vitalità. E se dialettica diciamo la logica del *concreto*, ossia del puro conoscere, che è l'unità del soggetto e dell'oggetto, oltre la dialettica bisogna pure ammettere, grado alla stessa dialettica, una logica dell'*astratto*, o del pensiero in quanto oggetto, nel momento dell'opposizione, senza di cui non è attuabile l'unità, in cui il concreto risiede<sup>216</sup>.

Il problema più insidioso risultava essere il significato della relazione tra logica dell'astratto e logica del concreto, in modo tale da evitare le aporie che, sin dalla *Teoria*, avevano minacciato la cogenza del motivo attualistico.

Prima di accedere alla parte seconda del *Sistema*, dedicata propriamente alla logica dell'astratto e alle sue leggi, Gentile offriva una panoramica delle «forme storiche principali del logo astratto». Se il suo «fondatore» era stato Parmenide, che aveva concepito il logo come presupposto del pensiero (la realtà come essere immediato e naturale), era stato Socrate, con la sua teoria della definizione, ad inaugurare formalmente la nascita della scienza della logica. La definizione, infatti, congiungendo soggetto e predicato, aveva il pregio di mediare l'immediatezza dell'essere parmenideo, salvo poi, come sarebbe accaduto anche in Platone, rinchiudersi essa stessa in una diversa immediatezza, ossia nella concezione del pensiero come

214 Ivi, p. 146.

215 Ivi, pp. 149-150.

216 Ivi, p. 150.

natura. Se quest'ultimo, avvolgendo l'immediato nel rapporto d'identità, sembrava trarlo, come dire, "fuori" dalla propria inerzia, al tempo stesso dava luogo ad un'immediatezza a sua volta astratta, essendo la relazione soggetto-predicato statica, cioè già posta.

Con la dottrina del sillogismo Aristotele aveva tentato il superamento di questa (ulteriore) immediatezza, ma, nemmeno in questo caso, si sarebbe potuto dire realmente avviato il processo conoscitivo. Il sillogismo aristotelico, infatti, per quanto mediazione della definizione, era pur sempre «sistema dell'oggetto del conoscere». Se la filosofia di Plotino aveva incarnato una sorta di «ritorno all'eleatismo», la filosofia cristiana, con il suo concetto dell'amore, aveva gettato le basi della «nuova intuizione spiritualistica della realtà». Successivamente, la Scolastica medievale sarebbe regrida al difetto del pensiero greco, mentre la filosofia moderna, nella duplice fondazione di una logica dell'induzione (Bacone) e di una logica trascendentale (Kant) si sarebbe spinta sin quasi al capovolgimento della posizione parmenidea (Hegel). Tuttavia, si trattava di compiere il passo decisivo e Gentile, su questa via, si apprestava a realizzarlo.

L'indicazione di Socrate iniziatore, in senso proprio, della scienza logica introduceva direttamente nel cuore del senso dell'astratto<sup>217</sup>. «La dura crosta primitiva della immediatezza naturale» parmenidea, per essere realmente pensata, doveva essere spezzata in quel rapporto d'identità che era «la forma più elementare possibile del pensiero»<sup>218</sup>, la quale imponeva quella relazione onde l'essere naturale (A) potesse mediarsi, nel concetto, per identificarsi ( $A=A$ ). La mediazione risultava infatti necessaria all'offerta del logo, affinché in esso si potessero discernere il vero e il falso, unica condizione, come Aristotele aveva insegnato, del suo essere, a tutti gli effetti, "logo".

Da questo punto di vista, il rapporto tra nome e verbo, e cioè la mediazione, rivelava quel carattere di originarietà, entro il quale solamente l'oggetto poteva essere fissato come identico. Per poter parlare di "pensiero", dunque, si sarebbe dovuto rilevare che pensare era pensare l'identico e che la relazione, in cui A era posto uguale a se stesso, era la forma più elementare di sintesi. Ritenere l'essere di A al di fuori della sua necessaria relazione d'identità rispetto ad A, come accadeva all'essere parmenideo, avrebbe infatti significato porsi, come fosse possibile, "al di fuori" del pensiero, e,

217 «La Logica dell'astratto è la logica del pensiero astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso, considerato nel momento astratto della sua oggettività, onde rinnova *nel pensiero* la posizione dell'essere che è puro essere», *ivi*, p. 175.

218 *Ibid.*

pertanto, non iniziare nemmeno a pensare. Al di fuori della sintesi, A era, insomma, impensabile, un assurdo. In altri termini, sottraendo l'essere (di A) al pensiero dell'essere di A ( $A=A$ ), l'essere non sarebbe stato nemmeno se stesso, sarebbe stato, propriamente, "nulla": infranta l'unità originaria della sintesi, il *nihil absolutum*.

D'altra parte, per essere se stesso, A, che era uguale ad A, doveva pur escludere, e cioè negare, non solo di porsi come l'essere naturale (A)<sup>219</sup>, ma anche di essere quella propria negazione che era *non-A*. Per questo verso, la logica dell'astratto aveva sempre connesso al principio d'identità quello di non contraddizione ( $A=\text{non } A$ ), che bisognava comunque avvedersi dal non confondere o ridurre al primo: «La contraddizione, infatti, non è estrinseca all'essere in quanto identico seco stesso, cioè pensato: c'è dentro, e vi è negata»<sup>220</sup>. I due principi, coesenziali ma distinti, trovavano poi la loro unificazione nel principio del terzo escluso<sup>221</sup> ( $A \text{ o } \bar{A} \text{ o } \text{non-}A$ ), che assumeva, quindi, la sorte di incarnare «la legge fondamentale del pensiero».

Se nemmeno il principio di ragion sufficiente leibniziano riusciva a piegare, per forzarne i confini, il circolo chiuso<sup>222</sup> dell'astratto, descritto dalla legge  $A=A$ , era opportuno, tuttavia, che sotto l'identità si dovesse rendere visibile la differenza, ossia come, oltre alla sintesi, si dovesse manifestare

219 «Dunque, l'essere in tanto è pensato con un pensiero che possa apparirci obbiettivo e appartenente alla natura stessa dell'essere, in quanto questo essere, ragguagliandosi a se stesso, si differenzia tuttavia da se stesso:  $A=A$  in quanto A non è questo  $A=A$ : l'essere naturale, o puramente immediato, non è l'essere pensato o mediato. L'affermazione oggettiva dell'essere, come essere pensato, è, possiamo dire, non solo affermazione dell'essere pensato, ma insieme negazione dell'essere naturale. E poiché l'essere naturale non è se non il nome astrattamente considerato, fuor della sua sintesi col verbo, e il verbo è, come verbo del nome, l'assunzione dell'esser nel pensiero e quindi la sua trasfigurazione in essere pensato o pensiero, convien dire che il nome è affermato dal verbo in quanto è negato: affermato come pensiero, negato come essere. *Omnis affirmatio est negatio*», ivi, p. 180. Si trattava perciò, secondo Gentile, di distinguere, nella logica dell'astratto, una negazione «attiva», che era la «forza, il valore logico dell'affermazione», in quanto negazione di quella negazione di sé che era l'essere naturale; e una negazione «passiva e *irreale*», che era la negazione che l'essere naturale illusoriamente esercitava sull'essere pensato e identico. Cfr. *ibid.*

220 Ivi, p. 182. Cfr. anche ivi, pp. 183-184.

221 Cfr. anche Id., *Introduzione alla filosofia*, Treves, Milano-Roma 1933, pp. 216-217.

222 «L'essere che è pensiero pensato è dunque il sistema chiuso della mediazione in cui l'essere è identico a se stesso, negando la propria astrattezza di essere immediato, e ponendo come vera la mediazione in quanto è falsa l'immediatezza», Id., *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. 206.

la necessità dell'analisi, intesa come «la pensabilità (non il pensiero) della differenza immanente all'identità»<sup>223</sup>.

Il vero «Capo delle Tempeste» della logica dell'astratto era sempre stato, secondo Gentile, il significato da attribuirsi al pensiero; in particolare, la difficoltà era consistita nella comprensione della differenza come identità. Urgeva allora ribadire come «il pensiero che è sintesi» fosse «*eo ipso* analisi; e viceversa»<sup>224</sup>. Se l'analisi consentiva di distinguere i termini della sintesi, essa non poteva però distinguerli “fuori” dalla sintesi senza, con ciò, vanificare e la sintesi e se stessa. Distinguendo i termini, l'analisi poteva sì scindere A da A in una dualità, ma questa dualità non poteva essere intesa come composta da termini assolutamente irrelati: questi ultimi, infatti,

non sono quelli che, rotta l'unità, si scindono in una dualità o pluralità, ma quelli che all'unità concreta (perché mediata) sostituiscono una diversa unità, astratta perché immediata. E questo è il solo modo possibile d'intendere realmente l'irrelazione: per cui gli A se son due in quanto relativi ( $A=A$ ), negata la relazione si riunificano, ponendosi immediatamente come unità irrelativa<sup>225</sup>.

Per questa via, tornava in luce l'impossibilità del darsi di una pura molteplicità, perché molteplicità significava anzitutto «relazione, onde gli elementi in qualche modo coesistono, se non altro escludendosi reciprocamente»<sup>226</sup>.

L'impossibilità di scindere assolutamente A dalla sua relazione con se medesimo si accompagnava all'implicita condanna del «mito dell'analisi dell'analisi», ossia di quella posizione che, sciogliendo l'A di  $A=A$  in un'ulteriore  $a=a$ , sanciva conseguentemente l'avviarsi del *regressus ad infinitum*. Ciò doveva comunque rivelarsi assurdo,

giacché il pensiero è sintesi; e se chi dice sintesi dice analisi, l'analisi importa distinzione di termini; i quali, se fossero mobili, non determinerebbero la sintesi, nè quindi determinerebbero il pensiero nella sua realtà di pensiero pensato. Noi pensiamo  $A=A$  (che non è un pensiero, ma il pensiero, o, se si vuole, il tipo, lo schema del pensiero), in quanto A non è sintesi, ma termine della sintesi. Ciò importa che, se A stesso, fissato si risolve in  $a=a$ , esso allora, in quanto fissato, cioè pensato determinando il pensiero come  $a=a$ , esclude che il pensiero sia determinato tuttavia come  $A=A$ . Cioè, dire che il pensiero è  $a=a$ , non

223 Ivi, p. 207.

224 Ivi, p. 209.

225 Ivi, p. 211.

226 Ibid.

è altro che dire che esso è  $A=A$ . Non c'è differenza di sorta, ma semplice ripetizione di una stessa funzione.

In sostanza: «Quando noi lasciamo sciogliere l' $A$  di  $A=A$  in  $a=a$ , abbiamo la sintesi, ma non abbiamo nè la sintesi dell'analisi, nè l'analisi della sintesi. E non pensiamo più, perché il pensiero, come abbiamo dimostrato, non è sintesi senza analisi»<sup>227</sup>.

Si faceva chiaro, proseguendo questo giro di osservazioni, come nome e verbo non avrebbero mai potuto essere "isolati" al modo in cui la grammatica tendeva; logicamente originario doveva, invece, essere il *giudizio*, in cui soggetto e predicato, stretti nella loro inscindibile relazione, cioè nella sintesi, avrebbero consentito all'essere di mediarsi nell'identità con se stesso. Tuttavia, la concretezza del giudizio si sarebbe trovata, come Aristotele aveva insegnato, solo nel sillogismo, che, per questo aspetto, esprimeva in maniera compiuta la natura del pensiero pensato.

La logica dell'astratto, rivolgendosi al volto del pensiero pensato, esprimeva dunque quella determinatezza del logo astratto, secondo la quale esso era quello che era, un sistema chiuso<sup>228</sup> in se medesimo e governato analiticamente dall'identità; allo stesso tempo, però, era anche mediazione dell'immediatezza del puro essere naturale, relazione, sintesi, giudizio, sillogismo o, in una parola, concetto<sup>229</sup>.

227 Ivi, p. 214. Per un approfondimento, cfr. D. Spanio, *Gentile*, cit., pp. 205-213.

228 La chiusura dell'astratto alludeva alla sua costitutiva incapacità di realizzare incremento ontologico e progresso, il quale non doveva perciò essere inteso meccanicamente, alla stregua di una mera aggiunta rispetto al passato, secondo la formula  $A+a$ , che contraddiceva la natura dialettica del pensiero; bensì come  $A^2$ , come un conservarsi in progressiva trasformazione.

229 «Il concetto, invece, come rapporto tra i termini, e cioè, vero e proprio pensiero, non può uscire da sé, chiuso com'è, mediante la sua determinazione, tra un termine e l'altro; e coincide non con una parte del pensiero quale si spiega nel sillogismo, bensì con la totalità del sillogismo, che è la sola realtà piena e concreta del pensiero. Né è un sillogismo [...] nel sistema dei molti sillogismi per cui il pensiero possa svolgersi; ma è il sillogismo unico che la mente possa pensare, come sistema *infinito del pensiero attualmente pensato*», G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. 1, cit., p. 270. Inoltre, il concetto, («vero e proprio oggetto di questa logica dell'astratto», ivi, p.269), «sottratto alla sua antica e volgare confusione col termine logico, raccoglie in sé tutto il pensabile, non come astratta forma dell'essere, bensì come l'essere stesso in quanto pensabile, quale ci si rivela nel pensiero che pensiamo». Insomma: «Tutto che si pensi, non può pensarsi se non come concetto e risponde sempre alla gran domanda socratica: "Che cosa è?"», ivi, p. 277.

Si sarebbe, d'altra parte, commesso un errore nell'intendere tale mediazione come svolgimento, progresso o reale divenire: circolo significava sì riflessione e, in questo senso, una qualche forma di movimento, ma solo nel senso di un analitico, e paradossalmente immoto, tornare da sé a sé. Nessun incremento, dunque, nel concetto, che nulla era se non semplice materia del pensiero, priva ancora di libertà e valore, ma un «tanto di vita» almeno sì, «quello che lo spirito le ha dato, come essere che pone se stesso»<sup>230</sup>.

A proposito di questa interna e celata vitalità del logo astratto in quanto grado al concreto, il primo volume del *Sistema* si chiudeva con un'immagine che vale la pena riportare, perché sarà ripresa anche da Severino, in senso diametralmente opposto.

Oltre a quel «tanto di vita» che, in virtù dello spirito, lo animava, il concetto, concludeva Gentile, non poteva vantarne altra:

Non può, se quello stesso spirito che l'ha fatta, non la disfà; com'è suo costume. Quel costume che ognuno può sorprendere nella sua ingenua e libera spontaneità nel fanciullo, che non fa se non per disfare; e spezza tutti gl'idoli in cui s'è un istante cullata la sua fantasia. Eterno insoddisfatto di tutte le cose, perché niente, che sia una cosa, pareggia l'infinita realtà che gli germoglia impetuosa di dentro; e pur volto sempre alle cose, e in esso distratto e distolto da ogni riflessione, poiché il soggetto vive nell'oggetto che genera e da cui si nutre, come il Kronos del mito, divoratore de' suoi figli<sup>231</sup>.

La «redenzione» della logica dell'astratto nella logica del concreto si sarebbe compiuta con l'apparire del secondo volume del *Sistema*, nel 1923, terza parte dell'opera gentiliana, dedicata appunto alla logica del concreto. Dovrebbe esser chiaro, da quanto si è sin qui esposto, come il logo concreto non fosse altro che l'atto del pensare, di quel pensare «che non presuppone nulla», a differenza del «pensato» che, «assolutamente, presuppone il pensare»<sup>232</sup>.

230 Ivi, p. 279.

231 Ivi, pp. 279-280. Scriverà Severino: «Il tempo non divora i suoi figli, ma li conserva in eterno nel loro essere e – da ultimo e oltre gli oblii – nel loro apparire», E. Severino, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, pp. 130-131.

232 G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, p. 10. E subito dopo: «Proposizione difficile forse a intendere esattamente in tutta la sua universalità; ma alla quale non si possono fare eccezioni e restrizioni senza annullare di pianta ogni possibilità di pensare e condannarsi all'assurdo. Ma questo pensare genera dal suo seno il pensato, e vive in questa sua generazione, fuori della quale cesserebbe perciò di essere quell'attività che esso è. E basta questa eterna

Il problema, che doveva finalmente farsi innanzi, era ora quello che chiedeva: «Che cosa c'è nello stesso logo astratto che induce il pensiero a superarlo? O in altri termini: come si deduce il logo concreto dall'astratto?»<sup>233</sup>. Che fosse necessario indursi a spezzare la circolarità chiusa dell'astratto e a risolvere quella «specie di pensiero cristallizzato»<sup>234</sup>, animandolo e vivificandolo, era, d'altra parte, quanto si poteva attendere chi avesse seguito lo sviluppo della filosofia attualistica.

Uno dei maggiori equivoci, da cui risultava anzitutto opportuno prendere le distanze, era quello per cui, identificando il concreto con l'esistente in atto, si sarebbe corso il rischio di concentrare lo sguardo su una prospettiva incapace di discernere il bene dal male, rendendo altresì inconcepibile l'errore. Certo, si poteva dire, se l'atto, cioè tutto, è valore e valore assoluto, donde il disvalore? D'altro canto, qui doveva levarsi la voce dell'idealista attuale e invitare chi così obbiettava a sollevare se stesso al punto di vista che dice: «Badate a non trascendere voi stessi, né in cerca di verità, né in cerca di fantastici errori. Il bene e il male sono dentro di voi. Liberatevi!»<sup>235</sup>.

---

immanente generazione del pensato dal pensare per costringerci a convenire che una logica del pensiero non può fare a meno di una logica del pensato». Questo passo è significativo, in quanto esplicita una tensione concettuale, di cui certamente Gentile era consapevole, per la quale, da un lato, l'atto del pensare non può essere anticipato da alcunché che ne limiti, come che sia, il divenire; dall'altro, esso abbisogna assolutamente del pensato per suscitare il divenire, in cui consiste. Su questa tensione si concentrano molte delle osservazioni critiche di Sasso. Si tratta, tuttavia, a parer nostro, di intendere bene questa asimmetria, perché se, da un lato, essa sembra richiamare, pur in un contesto metafisico di "immanenza", il classico rapporto di "dipendenza ontologica" tra Dio e mondo, per cui il secondo, per esistere, presuppone il primo, ma non viceversa, dall'altro, qui il mondo è il "farsi" stesso di Dio. In questo senso, è vero che il pensare non presuppone nulla e il pensato presuppone il pensare, ma questo perché il pensato è lo stesso pensarsi del pensare; mentre, a rigore, non potrebbe dirsi, a proposito dell'altra relazione, che il mondo sia lo stesso "farsi mondo" di Dio.

233 Ivi, p. 16. Che la deduzione del logo concreto dal logo astratto si rivelasse, in ultima analisi, impossibile, con la conseguenza che impossibile risultasse anche la dialettica, è tesi sostenuta con forza da G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit., p. 313.

234 G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, p. 15.

235 Ivi, p. 15. Se l'errore era stato definito, nelle ultime pagine del primo volume del *Sistema*, relative alla logica dell'astratto, negazione immanente all'affermazione del concetto chiuso nel suo circolo, qui il riferimento era all'errore «attualmente superato dal suo contrario [...] semplice momento ideale del pensiero» (ivi, p. 14), il cui significato poteva afferrarsi solo se sospinti dalla mente alla distinzione tra «fatto e atto, tra storia passata o astratta e storia eterna o concreta», ivi, p. 12.



Quale segreto nascondeva l'astratto, consentendogli di spezzare la rigida catena riflessiva rispetto a cui, nell'analitica mediazione dell'identità, potesse finanche aprirsi e svolgersi, uscire dalla sua «infinita solitudine»? L'astratto era sistema chiuso, «punto che si muove e torna a se stesso»<sup>236</sup>, senza che alcuna forza lo spingesse dall'esterno; eppure, questo punto semovente generava un circolo (in cui esso «si ragguaglia o si riflette»), svelandosi dotato di quel *minimum* di energia propria che era «libera riflessione»<sup>237</sup>, e cioè sintesi.

Qui stava, dunque, il «segreto della logica dell'astratto», in questa *libera* riflessione che alludeva alla sotterranea vita di un pensiero pensante. Il riconoscimento che l'astratto faceva di se stesso, specchiandosi al suo interno e ritrovandosi, doveva rinviare alla riflessione dell'Io, per cui nell' $A=A$  si sarebbe rinvenuta un'identità più profonda, quella che diceva:  $Io=Io$ . Se in questa scoperta andava ravvisato il segnale dell'avvenuto passaggio dall'astratto al concreto, non si doveva peraltro commettere l'errore di confondere questa latente identità con un'identità *tout court*. La differenza rimaneva ed era condizione della vita dinamica dell'atto, dell'Io, del concreto che, in questo senso, era *relazione di concreto e astratto*:

L'Io, pertanto, il soggetto, che lo stesso logo astratto scopre nel proprio seno, essendo posizione di sé come altro da sé, è se stesso a patto di essere anche altro: soggetto in quanto oggetto. Sicché la sua mediazione termina nell'immediatezza dell'oggetto onde esso si media: la sua attività è attività creatrice, e si celebra perciò e compie nella creatura. Un'astrattezza, la creatura in sé considerata; un problema insolubile, un mistero, un che d'impensabile: ma, se si considera in rapporto con l'attività che la crea, il problema si risolve, e il mistero s'illumina della luce più piena; la creatura, la quale non aveva che a rannodarsi al creatore per non essere una semplice possibilità, ed esistere, con le radici sprofondate nell'effettiva realtà, s'abbraccia al creatore, a quell'ente realissimo, che per noi è il principio primo e il fondamento d'ogni esistenza, l'Io nella sua assoluta concretezza, l'esperienza<sup>238</sup>.

L'immediatezza del logo astratto, per questa via, rivelava la propria necessità e il proprio valore<sup>239</sup> in seno al farsi stesso del concreto, il quale,

236 Ivi, p. 17.

237 Ivi, p. 19.

238 Ivi, p. 24.

239 «L'oggetto del pensiero è sterile; l'abbiamo detto: la creatura non crea. Pure, malgrado la sua sterilità, esso è coefficiente di vitale importanza nella generazione eterna del pensiero pensante e creatore: poiché in esso, così sterile, chiuso in sé, determinato, fermo, saldo come diamante, si specchia l'Io, e specchiandovisi vive

senza l'astratto, avrebbe patito una sterile solitudine. A sua volta, l'astratto rinviava al concreto come alla propria fecondità. Si trattava perciò di insistere, per Gentile, sull'inscindibile unità (identità e differenza) di logo concreto e astratto, dove se, chiaramente, il centro della verità era il primo, esso, cionondimeno, alla «colonna adamantina» del secondo avrebbe dovuto abbracciarsi eternamente:

Sottraete il logo astratto al suo nesso col logo concreto, e avrete l'antica logica dell'*essere*, che non è spirito. Rannodate il primo logo al secondo, e avrete una logica assoluta, che non nega né l'astratto pel concreto, né il concreto per l'astratto; ed è perciò la logica del vero concreto, lo *spirito*. La logica dell'essere conosce solo il logo astratto; la logica dello spirito alloga l'astratto nel concreto, e facendo scaturire l'identico dal diverso, la fermezza del pensato dal movimento del pensare, non ha bisogno di trascendere lo spirito e la sua storia per attingere quella verità, a cui tutti gli uomini hanno sempre aspirato e aspireranno sempre, oggettiva e immobile. Scopo delle seguenti ricerche sarà di dare all'uomo ferma e tranquilla fiducia nella obiettiva saldezza del suo stesso pensiero, e del mondo che così, anche senza saperlo, egli crea col suo potere profondo<sup>240</sup>.

Leggendo con attenzione questo passo, appare evidente come l'«obiettiva saldezza del [...] pensiero, e del mondo», che l'uomo «crea», qui evocata da Gentile, non andasse confusa con l'astratta posizione del logo astratto, corrispondente all'antica logica dell'essere (dalla quale egli aveva appena messo in guardia), ma fosse da intendersi quale fermezza del punto di vista trascendentale del concreto. Il quale, pur risolvendo infinitamente l'essere nel divenire e ponendo l'accento sulla sua attualità dinamica, doveva necessariamente rivendicare a sé quell'eternità e, per così dire, quell'«esser se stesso» che lo distinguesse, perlomeno, dall'astratto in quanto tale. Per quanto Gentile insistesse sul principio d'identità, di non contraddizione e del terzo escluso come leggi del logo astratto, e, per altro verso, sul pensiero come contraddizione immanente all'essere, sul suo essere non essendo e non essere essendo, affinché questa inquietudine dell'at-

---

ed è Io. Guai se l'oggetto stesso, come tale, avesse la mobilità e la vita eternamente inquieta dell'Io! Non ci sarebbe Io, e ogni realtà insieme con questo sprofonderebbe nell'abisso senza fondo nel nulla. Il pensiero vive abbracciandosi alla colonna adamantina del vero: e ha bisogno di essa come di sostegno affatto indispensabile. Eterno inquieto, non turbina nel suo astratto movimento (che non sarebbe tale, anzi l'opposto), ma fluisce e s'incorpora in una quiete eterna. Eterno insoddisfatto, vagheggia sempre la sua creatura che è perfezione intera e interamente appagante», ivi, p. 26.

240 Ivi, p. 27.

to fosse se stessa e non la morta, inerte natura brutta, egli era infine implicitamente costretto ad ammettere che essa lo fosse *incontraddittoriamente*<sup>241</sup>. La fisionomia dell'atto, insomma, nella sua concretezza, alludeva a un'identità che si era differenza, ma senza la quale la differenza sarebbe stata addirittura impensabile<sup>242</sup>.

Si può dire che, da questo punto di vista, Gentile portasse a compimento, seguendo il proprio sentiero, il proposito spaventiano, secondo il quale "provare l'identità" significava "provare la creazione". L'identità dinamica dell'atto, del concreto, del Creatore, mostrava di custodire, nel proprio grembo, la differenza tra sé e l'astratto, tra sé e la creatura, creando la quale *autocreava* se stesso, in un dialettismo senza riposo<sup>243</sup>.

Questo legame, istituito nel segno della più radicale immanenza, tra *identità* e *creazione*, sarà drasticamente messo in questione dal pensiero di Severino, secondo il quale i due termini saranno da ritenersi escludentisi, assolutamente, come verità (identità) ed errore (creazione)<sup>244</sup>.

Tralasciando per ora questo aspetto, che resterà comunque sullo sfondo ad orientare la ricerca, proseguiamo introducendo una questione delicata,

241 Su questo punto, cfr. A. Pisarri, *Divenire e contraddizione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in F. Altea, F. Berto (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007. Nel commentare un volume di R. Murri, Gentile, a questo proposito, così si esprimeva: "Nell'organismo del reale quelle astratte forme alle quali si arresterebbe, secondo il Murri, la conoscenza razionale [...] si fondono insieme acquistando concretezza e vita nell'attualità dell'essere che diviene: il quale perciò non si raggiunge con l'intuizione mistica del Bergson, nè con la fede, – che è amore e contatto reale e profondo dello spirito col divino, – di cui parla il Murri, ma con quella ragione che supera l'astrattezza della logica intellettuale, pensando appunto l'unità del molteplice: e cioè, realizzando in sé questa logica superiore, che è poi la logica di tutti quando pensano, indipendentemente dalla coscienza che possono averne e non averne: e che non è punto contraddittoria; perché l'essere è sì uguale a se stesso; ma questo essere, che è uguale a se stesso, è divenire, è l'essere del divenire», in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 6, 1908, pp. 388-389.

242 Cfr., ad es., G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., pp. 39-40.

243 «L'uomo non ha guanciale su cui posare il capo. Eterno insonne, sublime artiere, lavora senza posa, per costruire il mondo, e per costruire nel mondo se stesso. Il mondo della sua verità, che è pure il mondo del suo essere, è l'opera sua», ivi, p. 164. Sull'idea di un attualismo come "filosofia del lavoro" ha scritto pagine paradigmatiche A. Negri, *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992, pp. 163-182.

244 Verificheremo, a suo tempo, come tale approccio non rimanga immutato nello sviluppo della riflessione severiniana e quali problematiche questa discontinuità sollevi.

ma essenziale per la comprensione della relazione tra logo astratto e concreto. Se, come è stato detto, la *concretezza* del logo concreto stava nella sua *relazione* con il logo astratto, era ora urgente sottolineare come sia il logo concreto che il logo astratto avrebbero potuto, entrambi, essere concepiti sia concretamente sia astrattamente, dove l'astrattezza sarebbe risieduta nel separare o isolare i due *logoi*, la concretezza nel tenerli in vincolo. Da questo punto di vista, "concetto concreto del logo astratto" doveva essere quest'ultimo pensato nel grembo del primo (inseparabili, ma differenti) e, viceversa, "concetto astratto dell'astratto" doveva essere l'astratto pensato "al di fuori", come fosse possibile, della sua necessaria relazione al concreto. Allo stesso modo, un "concetto astratto del concreto" avrebbe tenuto il concreto isolato dall'astratto, sequestrandolo al di qua del suo oggetto, mentre un concetto "concreto del concreto" avrebbe invece custodito gelosamente l'astratto nel suo «nesso vitale»<sup>245</sup>.

La relazione, che incarnava la concretezza dei due *logoi*, era, dunque, in ultimo, *il logo concreto*, l'atto, relazione innanzitutto "autocreativa", secondo la quale il pensiero, l'Io, ponendo, cioè creando, l'altro da sé, creava se stesso.

Ci si può chiedere, volendo approfondire questo punto, cosa implicasse logicamente questo tipo di relazione. Di che relazione si trattava? Ora, è chiaro che l'Io, creando, creava l'altro da sé, che era il *non-Io*, la negazione di sé. D'altra parte, negandosi, alienandosi nell'astratto, avrebbe rischiato di perdersi, come era accaduto a tutta la filosofia precedente, che aveva presupposto la verità al pensiero. Esso perciò, per ritrovarsi, per tornare in sé (per crearsi), doveva risolversi a negare anche la sua stessa negazione<sup>246</sup>.

In sostanza, l'atto, per essere se stesso, avrebbe dovuto negarsi infinitamente, perché negandosi nel *non-Io*, ma non potendo sostarvi<sup>247</sup>, avrebbe ritrovato un nuovo *non-Io* ad attenderlo, nuovamente da negare. Questa era, insomma, l'eterna generazione che sgorgava dallo spirito, costretto a

245 G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., p. 130.

246 «Ciò significa che la concretezza del movimento dell'Io sta nel suo essere un processo di *superamento e negazione della propria negazione*; sta cioè nel suo essere un movimento di negazione della stabilità del *non-Io* da parte della forza diveniente dell'Io, la quale proprio in questo *movimento negativo* palesa la sua concretezza, si fa reale e vive come tale», E. Lago, *La volontà di potenza e il passato*, cit., p. 107.

247 «Appena lo spirito si ferma o pare si fermi, la voce della logica è pronta a gridare: "Qual negligenza, quale stare è questo?"», G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 194.

negarsi per creare qualcosa e presto superarlo, onde far spazio ad un'altra creatura da divorare subito e, così, all'infinito, per essere e non essere mai quello che era, il vero volto di Kronos.

In altri termini: la necessità dell'astratto *era per* il farsi del concreto, il quale solo creando l'astratto avrebbe potuto far scaturire quella contraddizione tra sé e l'altro, che era la sua interna vita. Creando l'astratto e fissandosi in esso, l'Io diventava non-Io, suscitando la contraddizione (Io=non-Io) che testimoniava il divenire come unità di sé e del suo opposto, quel divenire per il quale il concreto, negatosi nell'astratto, contraddicendosi, era costretto a negare anche la sua negazione, fissandola in un ulteriore non-Io<sup>248</sup>, e così, avanti, in un eterno divenire autocreativo.

Immaginando l'astratto come materia e il concreto come forma, si capisce come la materia fosse così risolta nell'immanente processualità generatrice della forma, a un passo dalla quale si era arrestato Kant, che non aveva tratto tutte le conseguenze dalla propria impostazione, in particolare quella relativa all'assolutezza della forma, cui adesso guardava, invece, l'attualismo, con la sua rivendicazione di un «formalismo assoluto».

Se la legge del logo astratto era rappresentata dalla formula  $A=A$ , alba del pensiero logico, nella quale la natura era resa intelligibile nella sua identità con sé, riflessa su se stessa senza l'intervento di alcunché di estrinseco, punto semovente che si fa circolo, in questo specchiarsi dell'oggetto del pensiero (nel pensiero) Gentile rinveniva le sembianze dello stesso soggetto specchiantesi:  $Io=Io$ <sup>249</sup>. Questa seconda formula, di carattere "inter-

248 «Ma proprio perché la negazione del non-Io è un nuovo non-Io, tale negazione finisce per riproporre la contraddittoria identificazione di Io e non-Io e quindi per riproporre dinnanzi all'Io quel negativo vincendo e negando il quale solamente l'Io è il divenire concreto che esso è», E. Lago, *La volontà di potenza e il passato*, cit., p. 110.

249 Di questi due termini dell'identità, «Il primo è l'Io che non è Io: ed è cioè l'essere naturale [...] Un nulla in verità [...] Questo niente che è l'essere (essere naturale, puro essere), il pensiero pensante lo nega con un giudizio che è azione: con quella sua attività essenzialmente teoretica che è *eo ipso* essenzialmente pratica. Lo nega immedesimandolo col secondo termine, che è l'Io come concetto: l'Io ideale, consapevole di sé, reale come coscienza o pensiero: trasformandolo da essere che è niente (non essere) in essere che è tutto (tutto il pensabile, il pensiero nella sua infinità). Il secondo termine, per sé preso, astratto dalla sintesi  $Io=Io$ , ha natura di logo astratto. Ma il suo essere è lì, nella sintesi, in questo suo sorgere dal niente, in questo miracolo dell'autocreazione a cui ognuno di noi assiste eternamente dentro di sé: in questa unità di non essere ed essere, che, assurda in ogni pensiero che si pensi come pensiero pensato [...] è la legge intrinseca del pensiero che si pensi come pensiero pensante e creatore del concetto e di ogni sistema del pensiero. Quindi è che né l'essere come niente, né l'essere come negazione di

medio”, gli consentiva di mostrare la presenza soggettiva dello spirito nell’astratto oggetto, per poi concludere che «legge fondamentale del logo concreto» doveva essere «Io=non-Io», nella quale, solamente, si sarebbe potuto raffigurare quello spazio logico entro cui rendere ragione del farsi del pensiero, in quella contraddizione, respinta dalla logica dell’astratto, che «anzi che la morte del pensiero [...] si palesa la vita del pensare»<sup>250</sup>.

D’altra parte, era questo il volto del «*divenire* dialettico», di cui la filosofia moderna postkantiana era andata alla ricerca come «chiave della nuova logica», «equazione dinamica o identità autogenita dell’Io come posizione unica e sintetica dell’Io e del non-Io [...] nell’atto trascendentale del pensiero»<sup>251</sup>. Da questo punto di vista, l’Io poteva essere considerato sia astrattamente, in antitesi al non-Io, sia concretamente, come unità sintetica di Io e non-Io<sup>252</sup>. La formula «Io=non-Io» alludeva, dunque, a questo senso concreto, in cui l’attualità realizzava, “ad un parto”, identità e differen-

---

questo niente, sono propriamente due termini semplicemente opposti, ciascuno dei quali si ponga escludendo l’altro. Nessuno dei due ha quella positività che compete al pensiero pensato [...]. Il niente non è un punto di partenza del pensare, sì che questo possa non esserci e nondimeno esserci il suo punto di partenza. Il niente c’è non come essere naturale positivo, ma come essere naturale negato, e però essere naturale del pensiero. Il pensare, esso, negando l’essere naturale pone questo essere, che è nulla; come l’ombra che è negazione della luce non precede l’essere della luce, anzi non ci sarebbe senza di questa. D’altra parte, il pensiero come positivo del negativo che esso nega, non può neppure paragonarsi alla luce, che non interrotta da nessun corpo opaco non darebbe mai luogo all’ombra. Il pensiero è positivo in quanto negativo dell’essere. In guisa che la loro reciproca negatività trova come solo essere positivo in cui possa realmente consistere, il rapporto dell’essere col pensiero: che è il generarsi appunto del pensiero, il pensare. [...] La formula, dunque, “Io=Io” equivale all’equazione dinamica tra l’essere che non è pensiero e il pensiero che non è essere: equazione dinamica in cui consiste l’atto autocreare del pensare. L’io cioè si genera alienandosi dal proprio essere naturale, che è il suo niente: e generandosi, pone quel diverso, quell’oggetto, che egli pensa: materia identica alla sua forma originaria nel suo manifestarsi. Il non-Io, ciò che l’Io, sempre che pensi, trova innanzi a se stesso, non è altro che il pensiero in cui esso si realizza: cioè appunto la realtà che egli crea pensando. Sicché se in “Io=Io”, il primo termine, come si è notato, è l’essere, e l’altro il pensiero, deve pur dirsi con un apparente rovesciamento di questo duplice ragguaglio, che il primo termine è l’Io e l’altro il non-Io che l’Io contrappone a sé, sia come semplice idea, sia come natura materiale», G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., pp. 63-65.

250 Ivi, p. 62.

251 Ivi, p. 66.

252 Ritengo sia fondamentale insistere su questa precisazione, che è decisiva al fine di evitare il malinteso di intendere l’attualismo quale “astratto soggettivismo”. La sintesi a priori in cui l’atto consiste è essenzialmente produttrice non dell’oggetto,

za dell'Io, che era da denominarsi tale in quanto «*ex se oritur*». Autocitisi significava «sintesi, in quanto *autosintesi*»<sup>253</sup>, «dialettismo», «interna specificità», «autonoema», «autoconcetto», intima referenzialità che rinviava, da ultimo, alla libertà dell'Io, al suo essere *norma sui*, alla sua consustanziale moralità.

Da quanto si è detto, credo sia ormai chiaro che, affinché di “formalismo assoluto” si potesse parlare fondatamente, passo preliminare doveva essere la dimostrazione della necessaria insidenza dell'astratto<sup>254</sup>, il cui ogget-

---

ma della *relazione* tra soggetto ed oggetto. Cfr., ad es., Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 74-87; pp. 260-261.

253 Id., *Sistema di logica*, vol. II, cit., p. 81. L'autosintesi si realizzava poi dialetticamente nella triplice posizione di tesi, antitesi e sintesi, corrispondente ai momenti astratti di *arte* (momento soggettivo) e *religione* (momento oggettivo), e alla loro risoluzione immanente nella concreta sintesi della *filosofia*. Arte, religione e filosofia erano state definite da Gentile, fin dallo scritto omonimo del 1909, *Le forme assolute dello spirito*; momenti distinguibili solo analiticamente, ma trascendentalmente congiunti e realizzantisi tutti insieme «nell'unità immanente dello spirito». Cfr. Id., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 262.

254 Nella necessaria appartenenza del logo astratto alla vita del concreto avrebbe potuto essere individuata anche la risoluzione dell'antinomia tra la diveniente realtà storica e l'eterna attualità dello spirito. Su questo punto, cfr. G. Cacciatore, *Dal «logo astratto» al «logo concreto», dal tempo all'eternità. Gentile e la storia*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile*, cit., pp. 97-123. Inoltre, la corretta comprensione di quella appartenenza avrebbe reso razionalmente accettabile anche l'obiezione, tipica della scuola romana dell'attualismo (Spirito, Calogero), circa l'incomponibilità di “divenire” e “teoria del divenire”, difficoltà di cui Gentile si mostrava consapevole: «Il pensiero dialettico contiene perciò il pensiero identico e non contraddittorio; e se non lo contenesse, non avrebbe quella determinazione attraverso la quale si attua. E questo importa che il pensiero identico è superato dal pensiero dialettico; ma importa altresì che il primo ci sia; com'è necessario che ci sia il combustibile perché ci sia la fiamma, in cui esso s'accende. Non si fa il fuoco con niente. Il logo astratto è formulazione, definizione, sistema chiuso, come quello concreto è sistema aperto. Pretendere quindi che lo stesso sistema d'un filosofo, che concepisce dialetticamente la realtà, sia aperto, e non si configuri in un concetto in cui la verità circoli dal principio alle conseguenze, e da queste a quelle, è confondere la legge del logo astratto con quella del concreto, e non capir nulla di ciò che sia la dialettica. Orbene, data tale differenza tra il pensiero che costruisce e il pensiero costruito, volere che il sistema di una filosofia nell'atto stesso che si formula non si chiuda entro determinate e insormontabili barriere è come pretendere che uno parli e dica, senza pronunziare neanche una parola. Pretesa futuristica, spiritosa; ma non più che spiritosa e futuristica! Certo non è la sorte a cui si condanni da sé il filosofare dialettico. È perciò nella stessa legge del dialettismo, che la definizione non sia dialettica, e fissi in certa guisa il movimento, che, se la legge è vera,

to precipuo era il concetto, nel concreto, il quale, creando l'astratto, determinandosi in esso e negandolo<sup>255</sup>, svelava la propria natura di "autoconcetto". Intendo dire che solo dopo aver dedotto e, dunque, dimostrato la necessaria allocazione dell'astratto nel concreto, ossia del concetto nell'autoconcetto, la materia, l'essere del pensiero, sarebbe stata, a ragione, risolta senza residui nella forma, nel pensiero stesso.

In questo senso, giudico corretta l'osservazione, che prima si è ricordata, di Lugarini (*contra* Bontadini), secondo cui il formalismo assoluto sarebbe «conseguenza» dell'autoconcetto e non viceversa. Ad ogni modo, ciò su cui conviene insistere è la necessaria *co-implicazione* dei due principi cardine della filosofia attualistica, che solo nel *Sistema di logica* perviene alla sua compiuta definizione e che, esibendo un nesso inscindibile per la stessa fisionomia dell'idealismo gentiliano, non consente operazioni ermeneutiche atte ad "amputare" uno, quale che sia, dei due corni della relazione.

### 11. *Il sentimento*

Si è notato come, nella sua interpretazione di Spaventa, Vitiello indichi, nel riferimento, "intravisto" dal filosofo di Bomba, all'identità dell'essere che *precede* la differenza *pensata* di essere e nulla (che precede, dunque, la *creazione*), la «radice neoplatonica» della sua speculazione. Gentile, inoltre, si sarebbe avvicinato a questa posizione, senza tuttavia eguagliarla, ne

---

riprenderà in sé la definizione e la rimetterà in movimento per dar luogo a una definizione nuova, non perché contraddittoria alla precedente ma perché elevata in un sistema più largo. Che anzi l'unità del logo concreto e dell'astratto importa che dal seno stesso della *vis logica* della definizione, quanto più energicamente questa si vuol fissare e fermare, risorga il movimento che la supererà travolgendola per elevarla a verità superiore. Ma chi non si metta slealmente dietro le spalle del filosofo e si affisi nello stesso oggetto che egli costruisce col suo filosofare, non può inibirgli di chiudersi nel circolo del suo sistema. Si può dire che questo sia anzi il sacrificio che egli fa di sé allo Spirito, il quale ha bisogno di passare attraverso questa formula, ancorché debba poi spezzarla per salire più alto. Ma è lo stesso Spirito che muore per rinascere, e vive quasi di morte», G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., pp. 342-343.

255 L'autoconcetto è essenzialmente questa attività negativa: «Una negatività che è la vita stessa dell'atto del pensare; un pensare cui è richiesto uno sforzo per potersi riconoscere, dopo una millenaria storia di astrazione, come creatore di una realtà che non è mai costituita una volta per tutte, ma è sempre di nuovo un farsi consegnato al divenire», G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, cit., p. 128.



*La filosofia dell'arte*, riflettendo sul “sentimento”, tema molto dibattuto dalla critica per l'indubbia ambiguità<sup>256</sup> che riveste nella configurazione d'insieme dell'attualismo. Il senso dell'osservazione è stato recentemente precisato dal critico e filosofo, secondo il quale nella trattazione gentiliana del sentimento emergerebbe «la traccia che l'altro dal pensiero lascia nel pensiero» e, dunque,

il limite del pensiero [...] Dire che il pensiero muore nell'atto stesso di nascere, perché muore come sentimento nascendo come pensiero, significa che il pensiero mai non riesce a far presa sull'altro da sé: la posizione dell'«altro» è il riconoscimento della sua alterità *irraggiungibile*<sup>257</sup>.

Per questo verso, Gentile non riuscirebbe nel suo progetto di risolvere totalmente l'essere nel pensiero; un'operazione, in ogni caso, destinata alla sconfitta.

Interrogarsi sul sentimento, proseguendo il dialogo ideale con Rosmini (“sentimento fondamentale”), con Gioberti, con l'Io penso kantiano, perdurando nella polemica con l'estetica crociana, significava, per Gentile, innanzitutto, tornare a riproporre, in veste nuova<sup>258</sup>, la riflessione sul senso del cominciamento e dell'immediatezza<sup>259</sup>, sempre radicata nel cuore della mediazione e pure, per certi versi, “sporgente” rispetto ad essa (di qui, le oscillazioni e la sostanziale ambiguità). Se da un lato, infatti, egli tendeva a presentare la questione, accostandola al momento spirituale dell'arte, come radice soggettiva dello spirito, immediatezza *nella* mediazione, dall'altro sembrava alludere ad un'“anteriorità”, decisamente inimmaginabile per l'atmosfera attualistica, del primo sul secondo; quasi che l'uno potesse, come fosse possibile, assurgere a “condizione” del darsi dell'altro<sup>260</sup>.

256 Cfr., ad es., G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 363-371; M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, cit., pp. 73-78. Mustè ricorda come «il primo documento di una teoria del sentimento» (ivi, p. 74) sia rintracciabile nella parte prima del *Sommario di pedagogia*, integrata poi dalle osservazioni compiute nell'articolo del 1931 su *La natura* e, dopo il capitolo sul sentimento (IV) ne *La filosofia dell'arte*, quello del '32 *L'esperienza*, articoli ora entrambi compresi in G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., capp. IV-V.

257 V. Vitiello, *Identità e divenire*, cit., p. 97.

258 Nella *Prefazione* alla prima edizione de *La filosofia dell'arte*, Gentile avvertiva (p. VII) di come la sua filosofia emergesse, in questo nuovo testo, «alquanto mutata d'aspetto».

259 Cfr. G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 295-307.

260 «Il nostro soggetto o sentimento non è autocoscienza o unità trascendentale della coscienza, ma il principio onde essa trae origine nel suo dialettico processo. L'Io è pensiero: l'Io trascendentale è pensiero puro o trascendentale; ma il sentimento,

In ogni caso, si può certamente convenire a proposito dell'idea secondo cui, nel capitolo IV de *La filosofia dell'arte*, dedicato proprio al sentimento, il confronto con Kant palesasse «l'esigenza di ritrovare, dentro il nucleo trascendentale della soggettività, tutto il vigore della realtà oggettiva, delle passioni, della corporeità e della stessa natura»<sup>261</sup>. Per questo verso, non mi pare si possa asserire che, in relazione a questo testo e nonostante una visibile insicurezza, l'attualismo fosse tornato sui suoi passi, introducendo una figura che, per qualche strana alchimia, venisse ad anticipare o condizionare l'attualità dello spirito<sup>262</sup>.

Il *novum* da rinvenire e al quale, probabilmente, Gentile aveva fatto riferimento nella *Prefazione*, riguardava semmai uno spostamento del "baricentro" della vita spirituale, che era qui accostata al suo primitivo generarsi<sup>263</sup>, a partire da quel centro «del sistema della nostra esperienza», che era appunto «il soggetto, il sentimento, la base inconcussa e incrollabile del nostro stesso essere». La conclusione era che: «Il pensiero, sì, è la realtà, il mondo; ma l'Atlante che regge questo mondo in cui vive e in cui vivere è gioia, è il sentimento»<sup>264</sup>.

L'ancoraggio al corpo<sup>265</sup>, insomma, spostava, in quest'opera, l'asse portante dell'attualismo dalla mediazione del pensare all'immediatezza *nella* mediazione<sup>266</sup>, al fine di render ragione di quella componente imprescindibile

---

il soggetto non è pensiero, bensì condizione dello stesso pensiero trascendentale», G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 186-187.

261 M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, cit., p. 78.

262 La questione, tuttavia, è di una certa complessità. Si tengano pertanto presenti le considerazioni svolte nella successiva nota 267.

263 «Dunque, da capo, chi dice soggetto, intende Io in forma di soggetto. Forma puramente ideale, o, come abbiamo detto, trascendentale; ma che è, come vedremo sempre più chiaramente, il principio d'ogni realtà. Infatti, che manca a questa forma ideale per attingere la realtà? Manca l'opposizione dell'oggetto al soggetto, e manca in conseguenza la loro mutua compenetrazione. Il pensiero, e nel pensiero il mondo, in tutta la sua sconfinata realtà, non si costituisce se non per questo processo. Ma il principio generatore di questo processo è lì, nel soggetto, o nell'Io che ha la forma di soggetto; e chi volesse avere l'oggetto senza il soggetto, e chiudere l'universo in un oggetto così solo e assoluto, appenderebbe questo universo al capo di una corda, di cui l'altro capo non si troverebbe chiodo a cui legarlo», G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 130.

264 Ivi, p. 373.

265 «Il sentimento è, fondamentalmente, piacere o dolore», ivi, p. 179.

266 «L'unità attuale è dunque arte che è divenuta pensiero. L'arte pura è inattuale, e perciò, nella sua purezza, inafferrabile. Il che non significa che non esiste. Soltanto che non si può separare, qual essa è e per quel che essa è propriamente, dal resto

bile di “natura” e di “corporeità”<sup>267</sup>, che consentiva al filosofo di ritrovare il punto d'unione tra ideale e reale, tra soggetto e oggetto, in quell'atto del pensare che era essenzialmente negazione di ogni natura presupposta. Il sentimento era perciò concretamente “arte” nella vita dello spirito, suo intrinseco momento, «soggettività immediata e pure dialettica»<sup>268</sup>.

## 12. La struttura della creazione come autocreazione nell'attualismo

L'attualismo, presentandosi come vertice dell'immanentismo moderno, aveva coerentemente tentato una risoluzione totale di ogni trascendenza presupposta al pensiero nell'atto del suo farsi, innestando la ragione di questa operazione speculativa sull'osservazione, frequentissima nel testo gentiliano, secondo la quale, se una realtà, una verità, un essere, insomma, vi fossero stati, in una dimensione “separata” rispetto al pensiero pensante, quest'ultimo non avrebbe potuto essere quell'incremento ontologico, quella storia come “progresso”, che, invece, sotto ogni rispetto, rivelava di essere.

Oltre a ciò, ed è elemento decisivo del discorso, l'esistenza di questa realtà separata, tutta *ab aeterno* determinata e fissata nella sua immutabilità, avrebbe reso inconsistente l'agire morale (l'unico che potesse esserci) in quanto *norma sui*, dovendo, in quel caso, adeguare, invece, il significato

---

dell'atto spirituale, in cui esiste, e in cui anzi dimostra tutta la sua energia esistenziale», ivi, p. 135.

267 «La natura, lo abbiamo già visto, è lo stesso nostro corpo. E il corpo, nella sua relativa immediatezza, quale lo troviamo sempre alla base della nostra personalità, è il sentimento», ivi, p. 227. D'altra parte, riguardo al tema del “sentimento” ne *La filosofia dell'arte*, mi sembrano del tutto condivisibili i rilievi recentemente mossi da Severino, che aggiungono, così mi pare, ulteriore profondità e complessità alla sua interpretazione d'insieme dell'idealismo attuale. Mi riferisco, in particolare, all'idea secondo cui, soprattutto in questo scritto, si paleserebbe l'implicazione tra il divenire e l'esistenza di una causa «inattuale» che, nell'atto, manifesterebbe soltanto i propri «effetti», presentando, perciò, «proprio i caratteri di quella realtà presupposta al pensiero in atto, della quale l'attualismo mostra peraltro l'inevitabile impossibilità». In questo senso, conclude Severino: «Rigorosamente pensato, il divenire implica cioè sia la negazione sia l'affermazione del presupposto realistico. Non si dovrà dire, allora [...] che questa aporia è dovuta non a una semplice contraddizione di un sistema filosofico, bensì, appunto, a quella convinzione, che domina l'Occidente e ormai il mondo, ossia alla stessa fede nell'esistenza del divenire (in quanto unità di essere e non essere)?», E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit., p. 50.

268 Ivi, p. 166.

della propria prassi ad una legge prestabilita, data la quale ogni moralità e responsabilità dell'agire si sarebbero mostrate vane illusioni.

In questa operazione di ribaltamento dell'antico e tradizionale rapporto tra pensiero ed essere, Gentile si faceva paradossalmente prosecutore, nonché realizzatore, di quel principio della spiritualità e di quella dottrina volontaristica della verità, che egli aveva visto nascere nel pensiero cristiano, interpretato nella sua irriducibile "alterità" rispetto al pensiero greco<sup>269</sup>. Trascorsa l'oscura parentesi medievale, seguita dalla "battuta d'arresto" rappresentata dalla Scolastica, solo con l'Umanesimo e il Rinascimento vi era stata, a suo parere, una riscossa di quello spirito cristiano, che avrebbe poi trovato nuova linfa nella filosofia moderna con il principio della soggettività e produttività del reale. Un principio che, concependo il conoscere come fare e il pensare come creare, si sarebbe inverato nell'attualismo nella veste di un'immanente autocreazione (*autoctisi*).

269 Al fine di comprendere quali fossero le fonti che avevano orientato Gentile nel suo approccio al pensiero greco antico in *opposizione* al pensiero cristiano, Berti ricorda come oltre alla diffusissima opera di E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, che Gentile senza dubbio conosceva, perché presente in tutti i manuali di storia della filosofia della prima metà del Novecento, l'altra fonte, indicata da R. Mondolfo, dovesse essere Laberthonnière, col suo *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (Paris, 1904). Cfr. E. Berti, *Giovanni Gentile e il pensiero antico*, cit., p. 19. A confermare il nome di Laberthonnière, anche il suggerimento di Del Noce, il quale, interpretando la figura di Gentile nel senso di un riformatore religioso e politico, sulla scia di Bruno e Gioberti, sostiene che questa opposizione fosse funzionale a Gentile per rimuovere «dal giobertismo le ultime tracce del platonismo, e per realizzare dunque compiutamente quel modernismo che gli era implicito», A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 232. Il progetto di Gentile consisterebbe, secondo il critico, in un inveramento del cristianesimo «proprio per l'aspetto in cui tradizionalmente si è vista la separazione tra pensiero greco e pensiero cristiano, cioè l'idea di creazione». Inoltre, si sarebbe trattato, per Gentile, di scindere da tale idea quella della "grazia": «L'assunto teoretico che la sua interpretazione della poligonia gli imponeva era quello di una filosofia della creazione separata totalmente dall'idea di rivelazione soprannaturale. Dunque, dall'idea di qualcosa che sia dato per grazia; quando parliamo del rifiuto attualista di qualsiasi dato come presupposto, dobbiamo associare subito l'idea di dato a quella di grazia. Una filosofia religiosa, perciò, in cui l'idea di creazione viene separata totalmente da quella di grazia, quindi, la "filosofia cristiana" di Gentile sarà "filosofia cattolica", nel senso che porterà all'estremo il momento antiprotestante. Ma rispetto al cattolicesimo sarà eretica, perché dovranno essere sue asserzioni fondamentali la negazione dell'immortalità dell'anima individuale e la sostituzione dell'idea della creazione come autoctisi alla creazione come eteroctisi», ivi, pp. 214-215. Sulla questione della grazia, cfr. G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. 167.

Attualismo e immanentismo nascevano dunque, almeno nella mente di Gentile, ad un parto<sup>270</sup>. Il divenire del pensiero in atto, il suo farsi come auto-crearsi finiva per avocare a sé quei caratteri di *infinità* e di *eternità* che, un tempo, erano stati attribuiti al vecchio Dio creatore e trascendente.

Volendo ora delineare schematicamente il volto dell'atto gentiliano come autoctisi, ci si imbatterebbe in questa stratificata struttura auto-negativa: 1) pensare significa negare l'essere. Quale essere? Innanzitutto l'essere naturale (A), immediato, puro essere che è, come tale, nulla. Negando questo essere, che è propriamente impensabile, perché al di fuori di ogni giudizio (pensare è giudicare<sup>271</sup>), il pensiero nega il nulla (che è il suo nulla, posto come negato).

Questa negazione è la "prima" azione creativa (A=A): il destarsi del concetto, del pensiero pensato, del non-Io. Provare l'identità *analitica* (A=A) è provare (questa prima) *creazione*.

2) A=A è però la formula del logo astratto, mediazione sì, ma chiusa in un circolo incapace di progresso, di divenire. Astrattamente concepito, anch'esso è nulla. Concretamente concepito, esso deve quindi essere negato nella sua astrattezza o pretesa indipendenza dal logo concreto.

Questa negazione è la "seconda" azione creativa (Io=non Io): autoconcetto. Provare l'identità *sintetica* (dialettica) è provare la creazione come

270 Scrive Severino, nella *Postfazione* al saggio di F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit., p. 510: «Il saggio di Farotti riprende con vigore e originalità questo tema e mostra che là dove c'è "creazione" incomincia il processo che conduce inevitabilmente a pensare la creazione come *autocreazione* ("autoctisi", diceva Gentile) dell'essere, e dunque che conduce inevitabilmente a una concezione immanentistica dell'essere. E, se si sa guardare, alla "creazione" incomincia a pensare la stessa filosofia greca, non il cristianesimo – secondo quanto lo stesso Gentile sostiene».

271 «E nel pensiero attuale sempre se c'è un soggetto, c'è un predicato; se qualche cosa si pensa vuol dire che si fa un giudizio, che importa sempre quella tal sintesi dei due termini correlativi», G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 28. Si noti come la distinzione di soggetto e predicato possa avvenire solo sul piano "ideale": realmente i due termini sono da considerarsi inseparabili. Allo stesso modo, qualche riga sopra il passo citato, Gentile paragonava questa situazione a quella concernente il rapporto tra "essenza" ed "esistenza": analogamente a soggetto e predicato, «nel pensiero esistenza ed essenza sono così strettamente congiunte da essere come una cosa sola, lo stesso concetto nel suo sviluppo, poiché solo nell'essere che è pensiero l'esistere è realizzarsi come una certa essenza. E d'altra parte questo unico concetto come unità di esistenza ed essenza nel pensiero assume una forma definitiva, che manifesta il segreto di questa inscindibilità dell'essenza dall'esistenza: ed è appunto la forma del concetto», ivi, p. 18.

*autocreazione*<sup>272</sup>. L'autoconcetto è, dunque, la negazione infinita della propria negazione (del non-Io), che è, a sua volta, negazione (= creazione) dell'essere naturale (= nulla); esso è, da ultimo, autocreazione infinita, creazione di sé come creazione dell'altro da sé.<sup>273</sup>

### 13. Attualismo e religione

Se, ne *La filosofia dell'arte*, Gentile si risolveva a discutere, in modo sistematico, il momento "soggettivo" dello spirito, focalizzando la propria riflessione su questioni di estetica, non meno che sulla loro concretezza in seno al discorso più prettamente metafisico<sup>274</sup>; se, in questo testo, come si è osservato, l'accento dell'idealismo attuale si spostava sul sentimento, quale centro gravitazionale della vita dello spirito, per altro verso, non meno fondamentale nell'economia generale del pensiero gentiliano e per l'interna oscillazione del movimento dialettico, doveva essere il momento oggettivo religioso<sup>275</sup>.

Sin dallo scritto del 1909 su *Le forme assolute dello spirito*, il filosofo di Castelvetrano aveva infatti distinto, nell'atto del pensare, tre momenti (arte, reli-

272 Su questo punto, cfr. anche F. Farotti, *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo e oltre. Discussione sull'attualismo*, Pensa Multimedia, Lecce 2001, pp. 179-183.

273 A proposito della struttura «concreta» dell'atto del pensare come unità di essere e di non essere, Severino invita a pensare l'«unione» di due sensi del divenire – come «negatività originaria» e come «esperienza». Cfr. E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit., pp. 24-30.

274 L'inveramento della logica antica nella logica moderna e l'identità di logica e fenomenologia si può dire facessero tutt'uno, nelle intenzioni di Gentile, con la formulazione di un punto di vista *metafisico* sull'immanenza (rigorosamente concepita), rivolto, cioè, alla totalità del pensiero come esauriente la totalità dell'essere: «La forza della filosofia idealistica non consiste nella sua dialettica o nella tecnica delle argomentazioni ond'essa critica le dottrine opposte e si accampa sul terreno della verità con la pretesa conseguente di dettar legge, teoricamente o praticamente. Non è una logica della vita, che voglia imporsi alla vita. Anzi essa non ammette più nessuna logica di tal sorta, poiché ha abbattuto ogni barriera tra la filosofia e la vita, tra la filosofia e il semplice pensiero, tra il pensiero e l'essere, e piantato l'essere – cioè il Tutto, la Realtà, Dio stesso – nel cuore dell'uomo; e inculca perciò in questo la fede nella sua missione creatrice», G. Gentile, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957, p. 156.

275 «Nel pensiero gentiliano la riflessione sul significato della religione occupa un posto eccezionalmente rilevante» e, nella sua opera, «la riflessione sull'arte non ha mai avuto il rilievo occupato dalla religione», C. Vigna, *Ragione e religione*, Celuc, Milano 1971, p. 205.

gione e filosofia), da intendersi in «successione logica», perché, com'egli notava, «in filosofia non vi ha altra possibile successione; poiché la realtà, soggetto della filosofia, è eterna»<sup>276</sup>. Quest'interna articolazione egli definiva «intussuscezione» del pensiero, «ogni momento del quale è se stesso e tutti i precedenti»<sup>277</sup>.

Nell'intendimento di Gentile, si sarebbe trattato di non isolare astrattamente alcuno dei momenti, pena il venir meno dello stesso pensare in atto, il quale, fissandosi in uno qualsiasi di essi, avrebbe smarrito il proprio «ritmo» dialettico, incorrendo nell'*errore* del concepire astrattamente una parte (astratta) di sé e, dunque, smettendo di pensare (cioè, di esser se stesso). Insomma, come «forme pure», né arte né religione sarebbero potute esistere, se non separandole dalla vita dello spirito, alla cui unità e intima dinamica dovevano essere considerate immanenti.

Orbene, così separata, come fosse possibile, la religione manifestava, per Gentile, il carattere del «misticismo», ossia il sacrificio del soggetto nell'oggetto, «affermazione dell'Assoluto come estrinseco all'attività affermatrice; quindi negazione di questa attività stessa»<sup>278</sup>.

Il riferimento, però, non rinviava, come potrebbe sembrare, al misticismo che, sul finire della *Teoria generale*, egli aveva rivendicato quale «pregio» del suo idealismo («per cui la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio»<sup>279</sup>), bensì, appunto, all'atteggiamento spirituale consistente nel non aver occhi per altro che per l'oggetto, culto cioè della sua immediatezza fuori e indipendentemente dalla mediazione<sup>280</sup>.

276 G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 263. Già in questo breve saggio, traluceva, pur a livello embrionale, il significato ultimo dell'istanza religiosa, che Gentile, al di là di apparenti cambiamenti di rotta, avrebbe mantenuto nel corso della propria vita. Della stessa opinione è Vigna, il quale, però, sottolinea con vigore l'oscillazione tra «l'assoluta opposizione della religione alla filosofia e l'identificazione o la dissoluzione della religione nella filosofia», C. Vigna, *Ragione e religione*, cit., p. 232. Da questo punto di vista, Vigna ritiene «contraddittorio» (ivi, p. 258) il concetto del rapporto tra religione e filosofia in Gentile.

277 G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 263. «L'arte è la coscienza del soggetto, la religione la coscienza dell'oggetto, la filosofia la coscienza della sintesi del soggetto e dell'oggetto. Donde il corollario, che l'arte è in sé contraddittoria e ha bisogno di essere integrata nella religione: questa per sé è contraddittoria e ha bisogno di essere integrata nell'arte: integrazione, che vien ad essere integrazione simultanea dell'una e dell'altra, nella filosofia. Sicché la filosofia è la forma finale, in cui si risolvono le altre: e rappresenta la verità, l'attualità piena dello spirito», ivi, p. 264.

278 Ivi, p. 270.

279 Id., *Teoria generale*, cit., p. 265.

280 Sulle difficoltà relative a questa figura della filosofia gentiliana, cfr. G. Sasso, *Sul misticismo*, in Id., *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 425-451.

Emblematico in questo senso, era stato, per il filosofo, sin dallo scritto del 1909, il cattolicesimo<sup>281</sup>. È quindi su questo specifico, per quanto complesso ed articolato aspetto della concezione gentiliana della religione<sup>282</sup>, che concentreremo l'attenzione, anche in vista del confronto con Bontadini. Si tratterà perciò, innanzitutto, di distinguere la religione quale momento astratto, "concretamente" concepito, dell'atto, dalla religione quale suo momento astratto, "astrattamente" concepito.

Se il primo incontro speculativo di Gentile con questioni di carattere religioso, al di fuori delle mura domestiche, si può dire fosse avvenuto durante lo studio e la stesura della tesi di laurea su *Rosmini e Gioberti*, era nella trattazione del "modernismo"<sup>283</sup> e nel volume critico ad esso dedicato (il quale, emblematicamente, recava in appendice il saggio su *Le forme assolute dello spirito*), che egli le affrontava, forse per la prima volta in modo diretto.

Il modernismo incarnava un movimento di idee, sorto tra la fine dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento, interno al cattolicesimo, che si proponeva di conciliare il momento della fede con i principi scientifici della modernità, tentando di dare vita e linguaggio nuovi ad un credo (dominato dal neotomismo), posto ormai sotto il bersaglio delle critiche dei positivisti e dell'ambiente laico.

Nella disputa, che presto ne era derivata, Gentile criticava in maniera dura il movimento, schierandosi con il papato in opposizione alla prospettiva di Blondel<sup>284</sup>, il quale, se, per un verso, aveva giustamente colto la lezione imma-

281 Su questo punto si vedano M. Visentin, *Il concetto attualistico della religione. Cattolicesimo, diritto e morte tra astratto e concreto*, in Id., *Il neoparmenidismo italiano I Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 233-258; G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998.

282 Il tema della religione nell'attualismo è stato oggetto di innumerevoli contributi critici. Una bibliografia relativa è rinvenibile nel saggio, paradigmatico tra questi studi, di C. Vigna, *Ragione e religione*, cit., pp. 411-420. Altro contributo fondamentale, del quale seguiremo la traccia, è quello di H. A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno LIII (LV) 1974, fasc. I, pp. 61-137.

283 Il termine era stato usato da papa Pio X nell'Enciclica *Pascendi Dominici gregis* del 1907, nella quale egli aveva condannato aspramente la corrente, qualificandola come «sintesi di tutte le eresie».

284 Cfr. M. Visentin, *Gentile e il modernismo di Blondel*, in Id., *Il neoparmenidismo italiano*, cit., pp. 259-287. Riferendosi alle pagine di Blondel e di Loisy, Gentile scriveva: «Il vostro trascendente è l'ombra del vostro spirito divino; e voi, uscendo da questo, ne inseguite vanamente l'ombra, restando fuori di voi e fuori di Dio. Il Dio, che inseguite, è il Dio dell'intellettualista scolastico. È l'oggetto platonico: e voi restate da una parte col metodo moderno della immanenza, che non vi può



mentista dei moderni, per un altro, ancora troppo concedeva all'intellettualistica presupposizione del Dio antico e al dogma della grazia, mettendosi così, inavvertitamente, sulla strada che conduceva all'ateismo.

Da questo punto di vista, il travaglio del mondo cattolico con il modernismo aveva forse accentuato in Gentile l'idea dell'irriducibilità delle due prospettive, quella filosofica e quella religiosa<sup>285</sup>. Per altro verso, il confronto con le istanze moderniste aveva naturalmente rafforzato l'ambiente cattolico nella rivendicazione della trascendenza di Dio sul mondo, ribadendo implicitamente la propria continuità con l'asse dualistico inaugurato dal pensiero greco. Ad ogni modo, la sintesi azzardata dal modernismo si rivelava, agli occhi del filosofo, impossibile, mentre, sul fronte dell'attualismo, si rinsaldava la persuasione, per la quale "vero" cristianesimo era stato quello avviato dall'idealismo moderno.

Una sorte non migliore toccava, nel giudizio gentiliano, allo storico della neoscolastica di Lovanio M. De Wulf, che, nell'intento di rinnovare la filosofia di Tommaso, aveva finito col ribadire anacronisticamente tesi ormai desuete.

Sullo stesso fronte, rivolgendosi criticamente ai neotomisti, stavolta per rinnegarne la pretesa attività filosofica, Gentile riceveva la contestazione di Masnovo, maestro di Bontadini<sup>286</sup>. Il dibattito con l'ambiente della neoscolastica milanese, rappresentata in particolare da padre Gemelli, avrebbe poi impegnato il filosofo anche nel decennio successivo ed oltre.

La concezione gentiliana, che emergeva nel primo decennio del secolo, insisteva dunque nel confermare la religione quale momento dello spirito, in esso e da esso risolto, laddove una sua concezione astratta, ovvero scissa dalla sua vita dinamica e considerata nella sua presunta autonomia, pareva associarsi a quel misticismo, consistente nel presupporre il creatore alla creatura nella loro (impossibile) originaria *dualità* e differenza, per la quale, da ultimo, il creatore sarebbe stato tutto e la creatura niente<sup>287</sup>. Posto

---

dare quel Dio; e dall'altra con l'aspirazione al Dio antico dell'intellettualismo», G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 64.

285 Cfr. C. Vigna, *Ragione e religione*, cit., p. 235.

286 Cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995, p. 198. Oltre a quella di Turi, l'altra "classica" biografia di Gentile è quella di M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975.

287 «Ora, il rapporto necessario tra il finito e l'infinito come carattere fondamentale dell'atteggiamento religioso dello spirito è, per Gentile, sinonimo del rapporto tra soggetto e oggetto. Nella religione, infatti, Dio è l'infinito come oggetto di adorazione; l'uomo è il finito, come soggetto che adora. Questo suo adorare l'infinito è porsi di fronte ad una Realtà che è *totalmente altra da lui*. Ma questo è per Gentile l'oggetto: ciò che è assolutamente altro dal soggetto e che, dunque,

assolutamente l'oggetto, "fuori" dalla sua immanente relazione al soggetto, questo sarebbe svanito, lasciando solo l'oggetto ad occupare la scena.

La religione, intesa come negazione (astratta) del soggetto nell'oggetto, finiva, inoltre, lungo questa via, per precludere il darsi della *libertà* del primo:

dove il concetto della creazione non come autoctisi, ma come *eteroctisi*; e il concetto del conoscere, non come posizione che il soggetto fa dell'oggetto, ma rivelazione che l'oggetto fa di se stesso [...]; e il concetto di buona volontà, che non è creazione, che la volontà fa del bene (cioè di se stessa come bene), sì come *grazia* che il Bene (Dio) faccia di sé al soggetto<sup>288</sup>.

È possibile comprendere, dunque, come vi fosse, per Gentile, una religione astrattamente concepita, quella storica, tradizionale, cristiana<sup>289</sup> e cattolica, che riproduceva, in sostanza, le istanze del pensiero greco e presupponeva l'essere (Dio) di là dal pensiero nel suo farsi, incarnando il volto dell'errore; e una religione concretamente concepita, allocata nella vita diveniente dello spirito, che era la vera religione, oggetto perennemente negato dall'attività pensante e pure suo necessario "combustibile".

Si tratta, quindi, di tornare a porre l'attenzione sull'andamento dell'argomentazione gentiliana, secondo la quale, nell'ipotesi assurda che vi fosse stato un Creatore, situato in un mondo *altro*, ontologicamente altro, a se stante rispetto a quello del pensiero, il pensiero e la sua evidente creatività si sarebbero ridotti a nulla<sup>290</sup>.

---

gli si oppone. E d'altra parte, poiché questo altro è non solo totalmente altro, ma è anche la *totalità come altro*, l'uomo in rapporto a Dio si sente *nulla*», C. Vigna, *Ragione e religione*, cit., p. 249. Sempre a proposito di Dio, Gentile osservava: «Essere insomma egli altro da noi, significa precisamente questo: che dov'è lui, non siamo noi: lui essendo, noi non siamo [...]. L'essere di Dio è il nostro non-essere», G. Gentile, *Discorsi di religione*, cit., p. 110.

288 Id., *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Sansoni, Firenze 1959, p. 243.

289 Questa visione del cristianesimo, si badi, non è da ritenersi in contraddizione con quella che sarebbe emersa nel primo volume del *Sistema di logica*, dove, nonostante Gentile ponesse l'accento sulla novità dello spirito cristiano di contro a quello greco e scolastico, si soffermava ugualmente, da un lato, sul suo intrinseco limite, l'aver cioè concepito Dio fuori del mondo, dall'altro, sulla *grazia*, in forza della quale era Dio ad offrire la salvezza all'uomo e non l'uomo che, in forza di se stesso, l'avrebbe ottenuta. Cfr. Id., *Sistema di logica*, vol. 1, cit., pp. 165-169.

290 Lo stesso doveva valere per la natura. Come ebbe a scrivere Spirito anni dopo: «L'autocoscienza richiede la risoluzione di tutta la realtà in un'unità omogenea che elimini ogni dualismo. L'attualismo precisa l'alternativa dicendo: – o tutto

Eppure, esortava Gentile,

mirate con fermo occhio a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto; e la dialetticità del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l'aver coscienza di ciò che pensa<sup>291</sup>.

Un ciclo di lezioni sulla Scolastica, tenute nel 1911 alla Biblioteca filosofica di Firenze, fornì il materiale a Gentile per la pubblicazione, due anni dopo, di un volume dal titolo *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, nel quale i principi essenziali della scolastica, coincidenti con i dogmi della Chiesa, erano riassunti «nella negazione della divinità dell'uomo»<sup>292</sup>.

Al concetto della trascendenza, «cardine dello scolasticismo»<sup>293</sup>, che toccò il suo «apogeo» con Tommaso e Duns Scoto e che riprendeva e solidificava quella «scissura», che il pensiero greco aveva introdotto soprattutto con l'Idea platonica e il motore immobile aristotelico, la coscienza cristiana sostituiva un'idea di conoscenza, per la quale l'essere non poteva più essere inteso come «in sé, fuori di noi e indipendente da noi», bensì come

---

spirito o tutto natura. Non ci può essere una libertà che non sia totale o infinita. O l'uomo è tutto o l'uomo è niente [...] Parlare di *assoluta immanenza* si può soltanto avendo la consapevolezza della eliminazione di ogni realtà che sia fuori del nostro dominio. Così nasce la teoria dell'Io trascendentale e così si esaurisce la velleità di ogni dualismo», U. Spirito, *Storia della mia ricerca*, Sansoni, Firenze 1971.

291 G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 57. La concezione del divino che ne uscirebbe è, secondo Vigna (che su questo punto segue Carlini), insufficiente: «In effetti, la critica gentiliana al Dio trascendente è equivoca, perché sottintende la negatività di *qualunque* forma di alterità alla esperienza attuale. Parimenti equivoca è l'affermazione di Dio come Persona trascendentale. È Gentile stesso a dire che la Persona trascendentale è nient'altro che il logo concreto o Io trascendentale [...]; e l'Io trascendentale si identifica con me in quanto pensiero attuale. Ora, un Dio così concepito, mancando di una radicale alterità (alterità tra finito e infinito) rispetto all'uomo, è un Dio che non è Dio: è solo il mio pensiero ipostatizzato», C. Vigna, *Ragione e religione*, cit., p. 254, nota 82. Così, in effetti, Gentile spiega il senso della relazione uomo-Dio: «L'uomo e Dio sono certamente distinti; ma non sono separati se non come termini astratti dalla vivente realtà che è sintesi. Sintesi di Dio che si fa uomo, e uomo che la grazia adegua a Dio, facendo della sua la divina volontà (*fiat voluntas tua!*). Senza l'unità che è la ragione di questa sintesi, non c'è cristianesimo, non c'è religione dello spirito; che, per dir tutto con una formula, è dualità ma dualità che è unità. [...] L'uomo che scopre in sé Dio, e in certo modo quindi lo crea, non è l'uomo naturale, ma l'uomo che è spirito, entrato già nel regno dello spirito, ond'è uomo ma è anche Dio. Il quale pertanto viene ad essere creato non dall'uomo, anzi piuttosto da se medesimo», G. Gentile, *Discorsi di religione*, cit., p. 140.

292 Id., *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Sansoni, Firenze 1913, p. 26.

293 Ivi, p. 31.

creazione dell'essere (*FIAT voluntas tua*), o la conoscenza di un essere, che è in quanto si conosce. Non più lo spettacolo della vita, ma la celebrazione di essa. E Dio scende in terra e s'incarna in quanto l'uomo cessa perciò di essere un vagheggiatore platonico del vero mondo; è cioè esso stesso Dio. *Ecce enim regnum Dei intra vos est*. Tutta la storia dell'uomo acquista un valore inaspettato dagli antichi: il valore di una vera e propria teogonia<sup>294</sup>.

La storia dello spirito moderno avrebbe poi proseguito ed approfondito questa «intuizione sostanziale del cristianesimo», che Agostino aveva espresso con «parole bellissime: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*»<sup>295</sup>.

D'altra parte, né Bonaventura né Tommaso erano riusciti ad elevarsi a questo sguardo, restando, agli occhi di Gentile, «al di qua» del motivo fondamentale del cristianesimo (pur, per altro verso, accedendovi per alcuni tratti)<sup>296</sup>, irretiti nelle maglie dell'intellettualismo greco. Lo stesso si sarebbe dovuto dire di Anselmo e del suo argomento ontologico<sup>297</sup> e, più in generale,

294 Ivi, p. 44.

295 Ivi, p. 53.

296 Secondo Gentile, Tommaso si era portato sul versante cristiano nel concepire la verità dell'intelletto quale rapporto di noi con noi, ossia nel concepire l'oggettività del vero quale creazione dell'intelletto agente, esito della *reditio completa*; ma si trattava di capire che quest'oggettività, come quella della percezione intellettuale rosminiana, non avrebbe colto altro che «l'idealità delle cose, in cui non è se non un sentore del reale: principio di un idealismo che, Gioberti aveva ragione, è pretto nullismo: poiché tra essere e nulla non c'è mezzo. L'idealismo è il concetto della realtà, quando non pur l'idea è realtà, ma la realtà è idea; ma, quando la realtà non è punto, o non è tutta idea, l'idealismo non può essere il possesso, ma soltanto la rinuncia al reale, il gran rifiuto fatto per viltà. L'oggettività tomistica, come proprietà di ciò che è *obiectum intellectui*, è soggettività: e questo è il suo pregio; ma lascia dietro a sé l'essere per sé, non obbiettivo: lascia le cose, lascia l'intelletto creatore: una verità, un mondo, con cui volentieri si baratterebbe, potendo, la nostra verità. Oltre il Dio nostro, che è dentro di noi, c'è un altro Dio; e questo è il vero. E quindi noi con tutta la serietà della nostra attività spirituale non partecipiamo alla teogonia», ivi, p. 64. Per questo verso, anche il concetto tommasiano della *creatio* si rivelava, agli occhi di Gentile, contraddittorio, perché, contro le sue stesse intenzioni, finiva per negare sia la consistenza di Dio che quella del mondo (cfr. ivi, p. 94). Sulla critica di Gentile al concetto di creazione in Tommaso, cfr. anche Id., *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 75-79.

297 A proposito dell'argomento ontologico, Gentile scriveva che «con la rovina dell'intellettualismo, è caduta, s'intende, ogni possibilità di prova ontologica, come di ogni altra prova dell'esistenza di un Dio trascendente al pensiero che deve raggiungerlo. Giacché un pensiero che abbia Dio fuori di sé, non potrà mai, evidentemente, raggiungerlo per dimostrazione a priori, come si presume di fare

di tutta la riflessione medievale. Il travaglio di quest'ultima affondava le sue ragioni nella «contraddizione», che Gentile non esitava a definire «organica, perché ne dipendeva la stessa vita del pensiero»<sup>298</sup>, tra filosofia greca e fede cristiana, termini purtroppo «assolutamente inconciliabili».

Se, dunque, anche i più devoti cristiani incorrevano, a suo parere, nel «destino di Tantalo»<sup>299</sup>, quale fosse l'autentico principio del cristianesimo il filosofo spiegava in questi termini:

Il cristianesimo voleva essere [...] la redenzione, la rivendicazione del valore dell'uomo; voleva sollevare l'uomo a Dio, facendo scendere Dio nell'uomo, e rendendo questo partecipe della natura divina. Giacché in Gesù, che è l'uomo stesso nella sua idealità, quale esso dev'essere concepito, Dio era uomo: con tutte le miserie umane, soggetto alla estrema delle miserie, la morte; ed era Dio (quel Dio, che redimeva) in quanto questo uomo, che eroicamente affrontava la morte, in questa otteneva il premio della missione della sua vita tutta spesa umanamente in un'opera d'amore. Sicché l'amore risorgeva, non più, come nel mito platonico, contemplazione desiderosa dell'irraggiungibile, ma attività dell'uomo che crea se stesso perennemente: e non era più la celebrazione estatica di un mondo che è, ma la celebrazione operosa, dolorosa e insieme letificante, di un mondo, che è regno di Dio essendo la purificazione della stessa volontà umana nella fiamma della carità. L'uomo non era più sapere o intelletto; ma amore e volontà, cioè creatore esso stesso della sua verità che è il bene: la verità che si scorge, quando la cerchiamo con la buona volontà, col cuore puro, mettendo tutto l'essere nostro, sinceramente, ingenuamente nella ricerca; e che non è più quindi, un che di esterno a noi, che si presenti e s'imponga a noi passivi, ma la conquista e il premio del nostro sforzo. L'uomo non è più spettatore, anzi protagonista. Si desta, e sente se stesso; sente che senza la sua volontà, senza il suo conato, senza lui, il mondo che ha valore per lui, la felicità, la vita, Dio non si raggiunge. Acquista quindi davvero la coscienza della sua personalità, e però della sua responsabilità: vede che da sé tutto dipende; e lui caduto, tutto cade; lui risorto, tutto risorge. L'uomo trova dunque se stesso nel cristianesimo<sup>300</sup>.

Da quanto si è detto, si evince che l'interpretazione del cristianesimo come qualcosa ancora da inverare sul piano filosofico spianasse, in qualche

---

attraverso l'argomento ontologico. Né potrà raggiungerlo per procedimenti a posteriori. I quali, oltre alle difficoltà dell'argomento ontologico derivanti dalla concezione dualistica del pensiero e dell'essere, hanno altresì quelle provenienti dall'altro dualismo, che esse postulano, tra natura e Dio. Trascendenza più trascendenza. Dal finito si cerca sempre di cavare l'infinito. Impresa disperata», Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 208-209.

298 Ivi, p. 136.

299 Ivi, p. 141.

300 Ivi, pp. 139-140.

modo, la strada, affinché l'attualismo si sentisse investito di una missione ben precisa e di come, dunque, la lettura della figura di Gentile come "riformatore religioso" debba, con le dovute cautele, essere tenuta in seria considerazione.

D'altro canto, pare condivisibile anche l'idea che il risolvimento gentiliano della religione nella filosofia conduca ad un punto di non ritorno per eventuali prolungamenti in senso cattolico<sup>301</sup>. Questo, però, non lo si sostiene, qui, in sintonia con la tesi di Del Noce, in vista, cioè, della necessità di ripristinare il vecchio cattolicesimo<sup>302</sup>, bensì perché, condividendo (a mio parere) l'attualismo e il cattolicesimo la stessa persuasione di fondo (quella nel divenire *nichilistico*, maturata nel pensiero greco antico e indicata da Severino come passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla da parte dell'ente), il ribaltamento risulta *coerente* e il cattolicesimo potrebbe oggi trovare nuova vita solo al di fuori di questa persuasione, di se stesso e della sua storia.

La configurazione gentiliana del significato del tema religioso all'interno della vita spirituale rimase pressoché immutata per tutto l'arco della sua speculazione, anche quando, (era il 9 febbraio del '43) nel corso della conferenza *La mia religione*, presso la sezione di Firenze dell'Istituto degli Studi Filosofici, Gentile dichiarò, suscitando notevole clamore, il proprio "cattolicesimo". Su questo punto, mi pare che Cavallera si sia espresso con parole inequivocabili e forse definitive<sup>303</sup>.

D'altra parte, in *Genesi e struttura della società*, alcuni concetti chiave del pensiero cattolico, quali l'immortalità dell'anima, l'eternità come perpetuità, l'esistenza di un altro mondo, tornarono ad essere aspramente criticati, rimarcando ancora una volta, da un lato, il superamento di quella concezione astratta della religione che Gentile aveva sempre condannato,

301 Il riferimento è alle tesi di Del Noce, secondo il quale, «l'atto puro di Gentile è l'esatta negazione dell'idea cattolica: l'essere di Dio si esaurisce totalmente nel suo creare e nel creare se stesso», A. Del Noce, *Gentile e la poligonia giobertiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, p. 284.

302 In questo senso, sono d'accordo con H. A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, cit., p. 135. Citando il concetto di "laicità positiva", quale è inteso da Bellezza, Cavallera pare seguirlo in questa decifrazione degli esiti del pensiero gentiliano e del suo integrare e compiere la fede nella ragione. Da parte mia, osservo che di laicità si può parlare solo al di fuori del concetto nichilistico del divenire, come è inteso da Gentile. Per questo aspetto, cfr. l'intervista a E. Severino, in G. Miligi, G. Perazzoli (a cura di), *Laicità e filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 53-63.

303 Cfr. H. A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, cit., pp. 121-128.

dall'altro, la sua profonda religiosità<sup>304</sup>, certamente di tipo non confessionale.

Per quanto, dunque, critico della religione tradizionale e della teologia scolastica, dopo il primo confronto con i modernisti egli incontrò nell'ambiente cattolico milanese nuovi e determinati interlocutori, le riflessioni dei quali trovarono ampio spazio nelle pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica», fondata da Agostino Gemelli nel 1909.

L'intento della rivista, accompagnata poi, a partire dal 1914, dal mensile «Vita e Pensiero», era di rispondere, sulla scia delle encicliche papali del secolo precedente, al fenomeno di secolarizzazione che aveva investito la cultura moderna. L'idealismo nascente e sempre più radicantesi diventava così un primo ideale nemico, con cui avviare un ferreo confronto<sup>305</sup>. Il primo capo d'accusa contro l'attualismo, in quanto filosofia dell'immanenza assoluta, fu, naturalmente, quello di "ateismo"<sup>306</sup>.

La pubblicazione, nel 1922, de *La filosofia di Giovanni Gentile* del francescano E. Chiochetti, cresciuto nelle fila dell'Università Cattolica<sup>307</sup>, co-

304 Sul valore "religioso" dell'attualismo si veda V. La Via, *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile*, Vecchi, Trani 1925. Il volume è elogiato anche da Spirito nel cap. III di U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930 (il testo raccoglie tutti i saggi presenti in Id., *Il nuovo idealismo italiano*, C. De Alberti Editore, Roma 1923, più l'aggiunta di altri scritti).

305 Una storia dei rapporti tra Gentile e il mondo cattolico si trova in A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 107-163. Sullo stesso tema, cfr. anche A. Bausola, *La cultura cattolica e il neoidealismo*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Il neoidealismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 155-167.

306 Sulle pagine delle riviste sopracitate, «Gentile aveva ricevuto l'attenzione costante dei neoscolastici decisi a spiegare ai giovani lettori, agli studiosi di filosofia, e agli intellettuali italiani, che il suo attualismo era una filosofia da respingere perché profondamente atea. Con l'immanentismo assoluto, infatti, egli aveva negato il principio della trascendenza divina, aveva sostenuto l'idea dell'assoluta autonomia dell'individuo immaginando la realtà storica come il prodotto del soggetto che continuamente la pensa e la crea, senza conoscere limiti esterni perché tutte le cose che esistono vivono in lui in una filosofia della libertà assoluta», A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti*, cit., p. 109. Sull'accusa di ateismo rivolta all'idealismo gentiliano (e agli studi storici di A. Omodeo), cfr. G. Gentile, *Il mio ateismo e la storia del cristianesimo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno III, fasc. III, settembre 1922, pp. 325-328; Id., *Avvertimenti attualisti*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VI, fasc. I, gennaio 1926, pp. 3-23.

307 Si può ricordare come Gentile avesse appoggiato la nascente Università Cattolica del Sacro Cuore. Significativa, a questo proposito, la testimonianza di padre Gemelli, ora in G. Gentile, *Politica e cultura*, «Opere complete», vol. XLVI, pp. 487-489 in nota. Per quanto concerne i rapporti con Gemelli, non si può dire che

stitui un primo articolato lavoro sul pensiero del filosofo, aprendo le danze ad un dibattito che si protrasse per almeno un paio di decenni. Questo testo, che seguiva un precedente scritto sul pensiero crociano<sup>308</sup>, ribadiva sostanzialmente le accuse di Croce<sup>309</sup> a Gentile di «misticismo», «panlogismo» e «fenomenismo scettico»<sup>310</sup>, offrendo una sintesi delle critiche che, in quegli anni, erano maturate in ambiente cattolico.

---

l'idillio tra di due fosse durato a lungo: se, nei primissimi anni Venti, all'attualismo gentiliano era riconosciuto il merito di aver tentato di armonizzare l'idealismo e la religione, dopo il Concordato del 1929 e il VII Congresso Nazionale di Filosofia di Roma, la polemica si fece sempre più aspra. Su questo aspetto, cfr., ad es., l'*Introduzione* di H. A. Cavallera a G. Gentile, *La mia religione e altri scritti*, Le Lettere, Firenze 1992, dove l'autore ripercorre parte del carteggio; G. Gentile, *Gemelli e De Sarlo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VI, luglio 1925, p. 319; Id., *Polemiche neoscolastiche*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VII, p. 320; Id., *La rivista di filosofia neoscolastica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, 1927, pp. 239-240. Si ricordi anche come Gentile fosse intervenuto nella polemica tra Gemelli e Saitta, in seguito alla pubblicazione, da parte di quest'ultimo, del volume *Il carattere della filosofia tomistica*, Sansoni, Firenze 1934: la nota gentiliana, *Breve replica al Gemelli*, pubblicata nel «Giornale critico della filosofia italiana» del '36, è stata ripubblicata in G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, Le Lettere, Firenze 1994, p. 324; per un documento che testimoni l'asprezza del confronto tra Gemelli e l'idealismo, cfr. B. Nardi, *I metodi di padre Gemelli ovvero gli scherzi della memoria*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno XXI, nov.-dic. 1940 - XIX, pp. 452-454. Sulla storia e le figure più eminenti della nascente Università del Sacro Cuore, cfr. S. Pietroforte, *La scuola di Milano. Le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, Il Mulino, Bologna 2005.

308 E. Chiochetti, *La filosofia di Benedetto Croce*, Libreria Edit. Fiorentina, Firenze 1915.

309 Oltre a queste accuse, mosse all'inizio della polemica tra di due (i testi sono raccolti da M. Lancellotti, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, cit.), ulteriori spunti critici sono rinvenibili in B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 244, dove Gentile figura quale promotore di una forma di «idealismo irrazionalistico», «un misto di vecchia speculazione teologica e di decadentismo, tra lo stil dei moderni e il sermon prisco».

310 A questo proposito, si veda la lettera di Bontadini a padre Chiochetti, pubblicata da Gentile nel «Giornale critico della filosofia italiana», anno VII, fasc. VI, novembre 1926, p. 463, in chiusura dell'articolo *L'idealismo e i neoscolastici*. La lettera si può trovare ora in G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., pp. 55-58 ed era stata pubblicata dallo stesso Chiochetti in appendice alla seconda edizione del volume su Gentile, uscita nel '25. L'articolo gentiliano (ora in G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 256-257) seguiva di due anni la pubblicazione delle bontadiniane *Le polemiche dell'idealismo*, testimoniando l'interesse del filosofo siciliano per la precocità filosofica di Bontadini, qui definito «il giovane filosofo neoscolastico che vedeva e diceva



Il nucleo polemico, a ben vedere, era già presente nelle prime pagine del volume, dove l'autore esprimeva la propria condanna verso la negazione della trascendenza e le conseguenti riserve sul concetto della creatività dello spirito. Se, da un lato, l'attualità o attuosità dello spirito non poteva essere revocata in dubbio, dall'altro, rilevava Chiocchetti, «il concetto di attuosità non è necessariamente tutt'uno con quello di assoluta creatività; è attuale o attuo anche lo spirito che ricrea, che scopre, che concepisce a sé o pone in sé una realtà presupposta, oggettiva»<sup>311</sup>.

Un margine di produttività al pensiero era quindi concesso<sup>312</sup>, ma non tanto da ritenere che questo potesse, protervamente, ergersi a Creatore di tutto il reale. Gentile, insomma, vedeva «la creazione dove non c'è che constatazione o scoperta»<sup>313</sup>, perché per lui

l'unico fare che sia degno dell'uomo, è il fare proprio di Dio, il creare. Il ricostruire concettualmente una realtà che è fuori del nostro pensiero, il ricreare in noi l'opera creata da Dio è fatica postuma e vana<sup>314</sup>.

L'accusa che, per questa via, andava a colpire il concetto di ontoteticità dell'atto era di «arbitrarietà» e «falsità»<sup>315</sup>.

Un'altra questione, direttamente collegata alla prima, concerneva la negazione della trascendenza e la concezione della religione che, su queste basi, l'attualismo finiva con il delineare, incamminandosi ineluttabilmente lungo il sentiero dell'ateismo:

---

chiaramente parecchie cose ancora oscure per taluni degli stessi idealisti». D'altra parte, aggiungeva Gentile: «Il Bontadini non è un idealista: tanto più significativa la conclusione a cui giunge, e che i neoscolastici, a cominciare dal Chiocchetti, devono meditare pacatamente e seriamente».

311 E. Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, cit., p. 11.

312 «Anche noi ammettiamo che lo spirito non è una lastra fotografica, per ricevere checché possa venire impresso su di essa, e restituire su domanda ciò che può avere ricevuto. Lo spirito è una forza creatrice, è un centro dinamico che trasforma le sensazioni in intuizioni e queste in concetti, che interpreta il mondo in una serie di ritratti piuttosto che di fotografie», ibid. Si può osservare come il discorso gentiliano, su questo terreno, non potesse lasciare spazio all'avversario: concedendo, infatti, allo spirito di essere creatore, anche in un senso "minimo", esso sarebbe stato assolutamente creatore; in altri termini, se si fosse concesso qualcosa al divenire, questo avrebbe travolto tutto.

313 Ivi, p. 31.

314 Ivi, p. 42.

315 Cfr. ivi, p. 43. Una sintesi delle accuse di Chiocchetti a Gentile si trova anche nella prima appendice (*Un critico neoscolastico dell'idealismo attuale*) di U. Spirito, *Il nuovo idealismo italiano*, cit.

Poiché il compito della filosofia di fronte alla religione è, nel pensiero di Gentile, proprio questo: dare all'uomo la coscienza della soggettività di Dio; mostrare che la fonte da cui sgorga la determinazione concreta dell'essenza divina è l'attività soggettiva; che il vero concreto non è Dio ma lo spirito, che il mio Dio è il mio Dio, creato dal vero Dio che è lo spirito, l'atto spirituale. La filosofia liquida dunque la religione? L'idealismo attuale è ateo? Parrebbe di sì, poiché, dove è liquidata la trascendenza è liquidata anche la religione<sup>316</sup>.

Il "parrebbe" si sarebbe trasformato, dopo poche pagine, in una condanna più risolutiva:

E l'idealismo che vuol far sbocciare nelle sue dottrine tutto il pensiero e tutta la vita del passato, non s'accorge che i suoi schemi sono troppo stretti per poter comprendere la religione e deve rassegnarsi, nonostante le sue speciose proteste e velleità in contrario, a *esser ateo*; ateo non meno del positivismo e del relativismo<sup>317</sup>.

Negata la trascendenza, dunque, negato Dio. Per Chiocchetti, la risoluzione gentiliana della religione nella filosofia non lasciava margini di sorta alla riconfigurazione di quella differenza sostanziale tra Dio e mondo che, storicamente, era stata alla base della concezione cristiana della realtà. Un anno dopo l'uscita del libro di Chiocchetti, anche Masnovo pubblicò un articolo, in cui la filosofia gentiliana fu esplicitamente criticata di «panteismo»<sup>318</sup>.

Nella scuola attualista, al contrario, militarono alcune figure di rilievo<sup>319</sup>, come ad esempio A. Carlini<sup>320</sup>, che tentarono di valorizzare il momento oggettivo dello spirito in direzione della trascendenza religiosa. Carlini leggeva nella trascendenza dello spirito a se stesso non un semplice suo momento, ma «l'ideale verso cui tende l'atto nel suo realizzarsi internamente a se stesso: il trascendentale [...] della sua stessa

316 Ivi, p. 248.

317 Ivi, p. 252.

318 A. Masnovo, *La teoria generale dello spirito come atto puro di G. Gentile*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XV, 1923, pp. 277-284. A proposito della negazione della trascendenza, l'anno seguente Gentile si sarebbe confrontato con Masnovo e Gemelli; cfr. G. Gentile, *I tomisti italiani e Amato Masnovo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno V, fasc. II, aprile 1924, pp. 188-191.

319 Cfr. U. Spirito, *L'idealismo italiano e suoi critici*, cit.; A. Negri, *Giovanni Gentile. 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, cit.

320 Sulla figura di Carlini si può vedere il recente volume di L. Messinese, *Armando Carlini*, Lateran University Press, Roma 2012.

trascendentalità»<sup>321</sup>. Rileggendo il percorso filosofico dell'attualismo dal 1911 al 1931, anno di pubblicazione de *La filosofia dell'arte*, egli intravedeva il passaggio da un programma di «rigoroso e intransigente immanentismo» all'emergere di un'esigenza sempre più viva del momento trascendente, una «tendenza dell'atto stesso a porsi in una problematicità che ne trascende l'attualità»<sup>322</sup>. Nell'opera del '31, in particolare, Gentile sembrava porre l'accento su quel carattere di «inattualità» (di trascendenza) nell'atto stesso, in cui si sarebbe dovuto scorgere «l'ideale verso cui tende l'atto nella sua stessa interiorità»<sup>323</sup>. Per Carlini, l'attualismo era dunque un «ripensamento del Cattolicesimo e dei suoi dogmi fondamentali» e Gentile «un modernista nel senso più vero, ossia ereticale della parola»<sup>324</sup>.

Tornando alle critiche mosse in ambito cattolico, pare assodato come la negazione gentiliana della trascendenza sembrasse implicare un esito scettico o relativistico<sup>325</sup> in campo morale. Si trattava, però, di intendere accuratamente come all'insistenza del filosofo sul carattere immanente dell'esperienza spirituale non conseguisse necessariamente una negazione assoluta della trascendenza. Certo, la trascendenza realistico-intellettualistico-naturalistica dell'essere al pensiero andava risolutamente negata, ma essa doveva poi rivivere nella *vis* dialettica dell'atto, quale suo limite immanente, posto e negato, tolto e conservato.

Spirito ricorda come, nel corso di una discussione, svoltasi alla "Aristotelian Society" di Londra nel '23, R. G. Collingwood ebbe il merito di esplicitare l'equivoco in cui sarebbero caduti coloro che avessero accusato, in tal senso, l'idealismo attuale<sup>326</sup>. Il punto debole consisteva proprio, da un lato,

321 A. Carlini, *Studi gentiliani*, cit., p. 46.

322 Ivi, p. 38.

323 Ivi, p. 47.

324 Ivi, p. 88.

325 Che l'attualismo si sciogliesse infine nella tesi relativistica era opinione sostenuta, dal versante crociano, da A. Tilgher. Cfr. G. Gentile, *Idealismo e relativismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno II, settembre 1921, pp. 97-100; cfr. anche A. Aliotta, *Relativismo e idealismo*, Perrella, Napoli 1922. In opposizione alla critica relativistica mossa allo storicismo idealistico, cfr. invece C. Licitra, *La storiografia idealistica: dal "programma" di B. Spaventa alla scuola di G. Gentile*, De Alberti, Roma 1925.

326 Così Spirito riassume il senso di questa critica: «Non dice forse l'idealista che nulla è e tutto si fa, che la realtà è solo nella nostra mente e perciò quale noi l'immaginiamo, che il vero non può essere mai raggiunto in modo definitivo perché in continuo svolgimento e superamento, che tutto ciò che si pensa ha valore perché tutto atto o realtà assoluta? Non afferma forse l'idealista l'assoluto divenire come l'essenza stessa della realtà, di una realtà che non può mai arrestarsi

nel ritenere la negazione della trascendenza come «assoluta», perdendo con ciò ogni concetto di valore, «laddove l'idealismo, al contrario, col render concepibile la trascendenza, e cioè col considerarla dialetticamente, ha reso possibile e concreto il concetto di valore, prima cristallizzato nella vuota astrazione di una ipostasi»<sup>327</sup>. Dall'altro, nel non avvedersi circa la radicale differenza che intercorreva tra il divenire realisticamente inteso e il divenire come processo storico nella sua unità, il quale «non può essere indifferente o arbitrario», ma «legge e valore assoluto». L'errore consisteva, dunque, nel «non convincersi dell'assoluta unicità dell'atto, senza la quale il divenire si muta davvero in un concetto realistico, e il processo spirituale in un susseguirsi di situazioni contingenti aventi tutte lo stesso valore»<sup>328</sup>.

La negazione della trascendenza, insomma, da qualsiasi lato la si guardasse, sembrava aprire le porte a forme di irrazionalismo, in cui a perdere ogni saldo riferimento sarebbe stata la condotta dell'agire. Deprivato di una legge cui conformarsi, di un assoluto da ossequiare, l'immanentismo gentiliano offriva il fianco alle critiche più disparate, senza però arretrare di un passo e, collezionando numerosi adepti alla sua scuola, si prodigava, dalle pagine del «Giornale critico» fondato nel '20, di risposte, puntualizzazioni e note di chiarimento.

Tra i più devoti sostenitori della causa attualista, Ugo Spirito divenne redattore del giornale a Roma dal '24, dopo essersi avvicinato al filosofo siciliano ascoltandone la prima lezione all'Università di Roma nel '18<sup>329</sup>. La sua «Rassegna di studi sull'idealismo attuale», cui diede avvio nel '26 dalle pagine della rivista, prendeva in esame i più recenti studi sull'attualismo, cimentandosi innanzitutto con quelli dei cattolici, con i quali, come s'è detto, il rapporto di scambio culturale fu, in quegli anni, ancora fertile, ma non privo di aspri accenti polemici. Oltre a questi, però, Spirito si trovava a discutere obiezioni provenienti da diverse posizioni culturali: è il caso, ad esempio, del saggio di V. E. Alfieri, *L'attualismo e la religione*<sup>330</sup>, nel quale, ad esser preso di mira, era nuovamente il concetto della creatività del pensiero:

---

e raccogliersi intorno a un punto fermo e godere in divina quiete il possesso di se stessa?», U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, cit., p. 110.

327 Ivi, p. 117.

328 Ivi, p. 118.

329 Cfr. U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969, p. 7.

330 V. E. Alfieri, *L'attualismo e la religione*, in «Ricerche religiose», 1927, 1, pp. 1-35. Il saggio è discusso da Spirito in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, luglio 1927, pp. 315-317.

Vi son due modi, osserva l'Alfieri, di intendere l'attività creatrice del pensiero. – Il primo è quello per cui il pensiero è creazione ed accrescimento di esperienza, creazione di pensieri, di intuizioni e di percezioni e non di cose; il secondo invece per cui il pensiero è creatore non di pensieri, ma della obbiettività delle cose, della vita universale. E per chiarire il significato di questi due modi l'Alfieri porta l'esempio della rosa che muta, pur rimanendo la stessa, ogni volta che il pensiero ad essa si volge creandola come pensiero; ma che viceversa sfugge alla mia attività creatrice in quanto anch'essa attività e vita. – C'è la rosa ch'è creazione del mio pensiero e c'è la rosa che è la vita della rosa, la sua volontà di vivere diversa dalla mia volontà di vivere. – Ora l'errore dell'attualismo sarebbe quello di confondere i due problemi, di ritenere quindi il soggetto creatore dell'obbiettività delle cose. Una volta creato l'oggetto e posto come altro di fronte al soggetto, il pensiero non può non esserne limitato come da una realtà naturale e trascendente. L'*opposto*, il *pensato*, la *natura* sono altrettanti termini che tradirebbero nell'idealismo attuale il persistere delle vecchie concezioni intellettualistiche<sup>331</sup>.

Nella sintesi di soggetto ed oggetto, degli opposti, Alfieri rinveniva il ripresentarsi della vecchia posizione intellettualistica, estesa anche al rapporto tra io empirico ed Io trascendentale. Posto dinnanzi a questa difficoltà, egli non esitava a sacrificare la dualità in nome di una "Realtà" non esauribile dal pensiero.

Al di là della specifica posizione di Alfieri, che qui conta relativamente, la risposta di Spirito consisteva nell'indicare il vero senso della dialettica, per intendere la quale egli

avrebbe dovuto cominciare non col contrapporre l'io trascendentale agli altri soggetti empirici, ma semplicemente all'io empirico, perché se l'attualista giungesse davvero all'assurdo di concepire gli uomini come fantocci, tale assurdo farebbe iniziare da sé, in se stesso distinguendo appunto io empirico e io trascendentale, e se stesso ponendo proprio, in quanto empirico, come soggetto tra soggetti, o se piace meglio, come oggetto tra oggetti. La dialettica degli opposti non è dialettica estrinseca tra me e gli oggetti o tra me e gli altri, ma è dialettica intima dello spirito, tra me e me, sempre e soltanto. E allora è vero che il soggetto pone l'oggetto, e che il pensiero crea le cose, ma la presunta confusione tra cose nella loro obbiettività e cose in quanto pensieri delle cose, lungi dall'essere una confusione si rivela la condizione imprescindibile della pensabilità del reale. Vuol dire tuttavia che l'obbiettività delle cose è la mia obbiettività: l'obbiettività appunto del pensiero delle cose, e non la obbiettività, impensabile, degli uomini, degli animali, delle piante e degli oggetti, in quanto hanno una volontà di vivere che non è la mia stessa volontà di vivere. La loro

331 U. Spirito, *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, luglio 1927, p. 315.

volontà di vivere mi sfuggirebbe in ogni caso né più né meno che la volontà di vivere del mio io empirico<sup>332</sup>.

#### 14. Morte, creazione ed eternità

Si è precisato, sulla scia del commento di Cavallera (il quale si rifa a Spirito), come la presenza del tema religioso in Gentile, al di là di apparenti oscillazioni, non avesse subito deviazioni di rotta nell'ultima fase della sua attività filosofica, nemmeno dopo la tanto discussa conferenza del 1943 su *La mia religione*.

In effetti, *Genesi e struttura della società*<sup>333</sup> riconduceva l'attualismo alle sue coordinate fondamentali, riprendendo il filo del "superamento del tempo

332 Ivi, p. 316. L'accusa di "bergsonismo" (vedi "intuizionismo irrazionalistico"), che Spirito muoveva, per questo aspetto, all'Alfieri, andrebbe contestualizzata nel panorama della ricezione italiana di Bergson negli anni Venti e Trenta, condizionata in gran parte dai contributi apparsi nelle riviste fiorentine «La Voce» e «Il Leonardo», filtrati da quella reazione irrazionalistica al positivismo, che aveva caratterizzato l'inizio del nuovo secolo. In direzione contraria si muoveva l'interpretazione di De Ruggiero, sottolineando il razionalismo speculativo dell'autore dell'*Evoluzione creatrice*. Cfr. G. De Ruggiero, *L'ultimo Bergson*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 27, 1929, pp. 264-276. Aspra invece la critica di Gentile, cfr. G. Gentile, *Recensione a Henri Bergson – L'énergie spirituelle*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 18, 1920, pp. 107-112: «Il procedere del Bergson è insomma il procedere del naturalista, e particolarmente dello psicologo: appellarsi all'esperienza, concependola come un assoluto a posteriori della vita dello spirito; e presupporre perciò dommaticamente lo spirito come una *tabula rasa*. Ossia negare l'autonomia e la libertà del pensiero, o più esattamente negare il pensiero: quindi postulare la realtà come mera natura (oggetto per sé stante, fuori dello spirito che lo costruisce)». Si può notare come, anche in questo passo, ritorni l'argomento gentiliano, più volte sottolineato, per cui, presupponendo qualsiasi realtà o limite al divenire del pensiero, questo sarebbe propriamente nulla. E ancora: «Ora la filosofia modesta del Bergson è tutta lì: nella ricerca dello spirito attraverso la psicologia, cioè attraverso la natura: là dove per definizione esso non può trovarsi». Sulla posizione della filosofia italiana nei confronti di Bergson tra inizio secolo e secondo dopoguerra, cfr. C. Zanfi, *Reazioni italiane a Bergson nel secondo dopoguerra*, *Philosophia* III, (2/2010 - 1/2011).

333 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1946. Quest'ultimo testo di Gentile, che come precisò egli stesso nell'*Avvertenza*, fu «scritto di getto tra l'agosto e i primi di settembre del '43», fu pubblicato postumo agli inizi del '46 e nasceva dall'ultimo suo corso universitario, tenuto nell' a.a. '42/'43 all'Università di Roma, dedicato alla "Dottrina trascendentale del volere e della società".

nella storia», connettendolo però, in questo caso, alla questione della trascendentalità della dimensione intersoggettiva («società *in interiore homine*»).

D'altra parte, a ben vedere, il tema che, in queste pagine, s'imponeva con una certa drammaticità, era quello della morte<sup>334</sup> e, conseguentemente, dell'immortalità<sup>335</sup>. Si può concordare pertanto con Sasso, quando afferma di Gentile che:

La linea, mai sul serio smentita (e che mai perciò si era interrotta), del suo pensiero conduceva di necessità all'affermazione dell'immortalità intrinseca a quell'«individuo» veramente «universale» che, proprio perché è di continuo negato e perciò, nel processo stesso della sua costituzione e autocostruzione, di continuo «muore» nella sua «forma finita», – proprio per questo va oltre e si realizza nel segno dell'eternità. Dell'idealismo attuale si può dire che sia questo il tema centrale, – tutto il resto non essendo che «variazione»<sup>336</sup>.

Si tratta, quindi, di cogliere il legame che unisce, in questo scritto, la morte all'eternità e alla creazione, ossia di intendere il significato vero e concreto dell'immortalità, di contro alla sua concezione dogmatica, criticata da Gentile.

Prima di volgere lo sguardo all'ultimo capitolo dell'opera, che, come è stato notato, «costituisce forse il testo più notevole dell'oratoria filosofica gentiliana»<sup>337</sup> o, anche, il suo «testamento spirituale»<sup>338</sup>, conviene ricorda-

334 Su questo aspetto, si veda il rilevante saggio di G. Sasso, *L'atto, il tempo e la morte*, cit., il quale ha il merito, tra le altre cose, di indagare i frammenti del '42 preparatori alla stesura del volume, rinvenendovi, quale filo conduttore, il tema appunto della morte, centrale in tutto l'arco della produzione gentiliana, ma particolarmente avvertito dal filosofo siciliano sul piano personale negli anni dal '38 al '42, in conseguenza dei numerosi lutti cui dovette far fronte, tra cui quello, dolorosissimo, del figlio Giovanni.

335 A questo proposito, Spirito scrisse: «Nella conferenza su *La mia religione*, il Gentile ha chiarito con una forza superiore ad ogni altra volta la sua adesione al cristianesimo, al cattolicesimo, lasciando sullo sfondo, e pur confermando esplicitamente e nettamente, il punto di vista immanentistico; nel volume su *Genesi e struttura della società*, egli ha accentuato come non mai prima di allora la critica dell'ingenua fede religiosa, restringendo al minimo il posto per l'altra esigenza, pur essa incidentalmente riconosciuta e affermata». E poche righe dopo: «Il significato più profondo dell'attualismo è nelle pagine consacrate al concetto di immortalità: pagine vissute nella concretezza di ore decisive, quando una filosofia perviene al suo più arduo cimento», U. Spirito, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 116-117.

336 G. Sasso, *L'atto, il tempo e la morte*, cit., p. 109.

337 Ivi, p. 136.

338 U. Spirito, *Giovanni Gentile*, cit., p. 121.

re almeno, per sommi capi, quanto Gentile osservasse nel cap. IV, all'ultimo inscindibilmente connesso e chiamato in causa dal filosofo, sin dall'*Avvertenza*, come il capitolo in cui egli esprimeva ciò che «non era mai stato detto, né da me né da altri».

In esso, Gentile muoveva dall'idea dell'impossibilità di intendere l'individuo umano concreto quale "atomo" isolato. «Immanente al concetto di individuo» doveva invece ritenersi «il concetto di società. Perché non c'è Io, in cui si realizzi individuo, che non abbia, non seco, ma in se medesimo, un *alter*, che è il suo essenziale *socius*: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui»<sup>339</sup>. In altri termini:

Il socio è l'oggetto del nostro soggetto, cioè il nostro oggetto, che per esser nostro cessa di esser cosa, e diventa un altro; propriamente l'altro, ossia il nostro altro, che come tale è il nostro socio, e concorre in noi, con noi, a quella società che è insita all'Io trascendentale; e ben può dirsi perciò *società trascendentale*<sup>340</sup>.

Nella sua individualità concreta, quindi, l'uomo era originariamente in relazione agli altri, i quali non avrebbero dovuto essere intesi astrattamente, come oggetti o soggetti empirici, estranei alla trascendentalità dell'Io e tra loro, ma, piuttosto, come con-correnti alla realizzazione di quella dialettica, che era lo stesso farsi della società trascendentale, la quale, dunque, aveva un'origine «ideale», perché, come precisava Gentile, «nasce dalla immanente dialettica dell'atto spirituale come sintesi di soggetto e oggetto. Sintesi di soggetto reale col reale oggetto, che per immedesimarsi si devono opporre l'uno all'altro; ma di una opposizione che li deve portare alla loro immedesimazione»<sup>341</sup>.

Non avrebbe perciò avuto senso, per il filosofo siciliano, chiedersi che cosa vi fosse prima della società, se la «natura», con «l'uomo primitivo e selvaggio», o altro, se non ricadendo nel punto di vista dell'astratto:

Che c'era dunque prima dell'atto del pensiero, nella cui dialettica è la radice del viver sociale? Tutto e nulla. C'era l'universo quale sarebbe se potesse tagliarsi quel nodo ferreo della sintesi, di cui esso è soggetto, se si vuole, od oggetto; ma soggetto immediato, o immediato oggetto: qualche cosa che non si può collocare di qua dalla sintesi e prima di essa, perché la sintesi è prima, e da questa dipende l'esistenza dell'oggetto come del soggetto. Se si vuol provare con l'immaginazione a porporre alla sintesi un universo naturale, questo uni-

339 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 33.

340 Ivi, pp. 38-39.

341 Ivi, pp. 40-41.



verso non è immaginabile altrimenti che come un virtuale essere amorfo, il quale deve entrare in crisi e riscuotersi e svegliarsi come senso di sé. Il gran dormiente, finché non si svegli, non solo s'ignora, ma non esiste. Per esistere deve svegliarsi; e svegliato che sia, si comincia a domandare: – Ma dunque prima c'ero, e dormivo? – Così è portato a chiedersi e a credere. Ma in realtà il tutto viene ad essere appunto in quell'istante in cui si sveglia ed è quello che soltanto si può essere: senso di sé, autocoscienza creatrice<sup>342</sup>.

Nell'ultimo capitolo, *La società trascendentale, la morte e l'immortalità*, Gentile portava a copimento la sua critica del dogmatismo religioso, discutendo, sin dalle prime battute, la fede cristiana nell'immortalità dell'anima, al fine di introdurre, successivamente, l'autentico significato dell'eternità. Si sarebbe trattato, perciò, di cogliere l'«equivoco», il mito in forza del quale sia il cristianesimo che lo spirito moderno, con la loro «logica eudemonistica», alimentata dal desiderio di prolungare indefinitamente la vita, avevano concepito il rapporto tra tempo ed eterno. Un equivoco («scorie onde si pasce la fantasia», era l'espressione con cui Gentile si riferiva, qui<sup>343</sup>, al dogma della risurrezione della carne) che si sarebbe dovuto scalzare mediante una ricomprensione razionale («il pensiero speculativo non farà gran fatica a compenetrar di sé tali scorie e pensarle in maniera speculativa»<sup>344</sup>), ossia, daccapo, riportando l'astratto nel concreto e pensando l'immortalità non tanto come «eternità fuori del tempo» o come «perpetuità nel tempo»<sup>345</sup>, ma come eternità non commisurata ad esso, eternità di quel «pensiero che è verità»,

indipendente da ogni quando e dove, da ogni condizione; e perciò vale come pensiero universale che Tizio pensa, ma non è nel particolare Tizio, figlio d'Eva e, come tutti i fratelli, mortale; ma è pensiero assoluto, che dove splenda attira lo sguardo di tutti i veggenti: nati, nascituri e anche morti, che non si può pensare che, anche risorti, possano dissentire<sup>346</sup>.

342 Ivi, p. 43. Si può notare come la figura del “gran dormiente” (ovvero l'immediato e indeterminato essere) richiamasse qui, quasi “attendendola”, quella spaventiana del “gran prevaricatore” (ovvero il pensiero che, negando l'essere, provava l'identità, cioè la mentalità come creazione). Sulla connessione tra questo tratto del discorso gentiliano e la nozione di “sentimento”, in quanto rinviati entrambi ad una (impossibile, per Gentile) anteriorità rispetto al farsi dell'atto, e sulle aporie suscitate da questa situazione concettuale, cfr. G. Sasso, *L'atto, il tempo, la morte*, cit.

343 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 145.

344 Ibid.

345 Ivi, p. 148.

346 Ivi, p. 151.

Eternità, cioè, della forma con cui si pensa e non di questo o quel particolare contenuto scisso da questa; eternità di quel tutto in cui consiste l'atto creativo del pensare, come «scintilla da cui si sprigiona l'eternità», «creazione [...] sempre unica [...]». Di là dal tempo, in quanto contiene il tempo e non vi è contenuta»<sup>347</sup>. Processo, insomma, «onde si opera la sintesi del molteplice, e attraverso la società ogni empirica persona si unifica nella persona che è volontà universale, unica, infinita, legge, valore»<sup>348</sup>.

In altre parole, la creazione e l'eternità che ne conseguiva non potevano essere dedotte come se cadessero *nel* tempo, alla stregua delle singole e allineanti creazioni (ad esempio, le opere d'arte, quali le avrebbe considerate lo storico dell'arte guardando al loro contenuto astratto). L'eternità, che ci era dato sperimentare, risiedeva, invece, già nel «*fiat* della coscienza, nell'attuale pensiero», nel quale non v'era spazio per il tempo, per quanto «vasto, immenso e incommensurabile» lo si rappresentasse, perché il pensiero stesso, superandolo e annullandolo, consentiva che il nostro vivere ci si palesasse un «respirare nell'eternità»<sup>349</sup>.

Gentile si accingeva a combattere, dunque, le «comode e confortanti illusioni» fiorite nella fantasia umana assetata di immortalità e alimentate dalla «difficoltà del distinguere tra eternità e perpetuità», enumerandone principalmente tre: quella dell'anima immortale concepita come sostanza libera dal corpo; quella dell'anima immortale perché personale; quella, infine, dell'ingenua fede in un altro mondo.

Nel discuterle, il filosofo siciliano veniva nuovamente a confrontarsi con l'oscura questione della morte. La prima difficoltà stava nella possibilità di pensare un'anima separata dal corpo, che ad esso avrebbe dovuto ricongiungersi dopo la sua morte, una volta risorta la carne: concepita così, essa si sarebbe ritratta «in un'astratta universalità», in cui si sarebbe persa ogni «traccia della sua individualità».<sup>350</sup> Per questo aspetto, l'uomo avrebbe forse potuto salvarsi, ma solo in un mondo nel quale egli aveva già smarrito se stesso.

La seconda illusione dipendeva dall'intendere la persona come individuo tra gli individui, dimenticando invece «il primo dettato della coscienza morale che inculca la mortificazione degli egoismi, che vuol dire la ne-

347 Ivi, p. 154. Scrive, in questo senso, De Giovanni: «L'immortalità dell'uomo è la sua eterna creazione del mondo, di un mondo che non «è», non esiste se non in questa creazione, che coincide con l'eterna creazione del sé», B. De Giovanni, *Disputa sul divenire*, cit., p. 85.

348 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 156.

349 Ivi, p. 155.

350 Ivi, p. 156.

gazione dell'individuo particolare in un'autocoscienza superiore e più larga». Da questo punto di vista, se, come aveva detto Gesù, per salvarsi bisognava essere pronti a perdere l'anima, urgeva capire che

la persona è autocoscienza; e l'essenza dell'autocoscienza è di non essere immediatamente, ma diventare, negando il proprio essere primitivo. Negare quel che si è a un tratto in un momento in cui si creda di essere già esistenti, o di esistere in un determinato modo. Negare se stessi. Morire. Immortalarsi, non restare attaccati a se stessi come l'ostrica allo scoglio<sup>351</sup>.

Nessun cedimento, dunque, era concesso da Gentile all'«illusione del gregge»<sup>352</sup>, consistente nella promessa della grazia divina, a quell'«idea democratica della immortalità», che era la «più antireligiosa, più immorale, più illogica» in cui gli uomini si cullavano «nell'anelare all'immortalità e nel vagheggiarla a conforto della vita»<sup>353</sup>.

E nemmeno alla fede nell'altro mondo, che poteva essere altro e trascendere questo mondo solo in quanto lo si fosse inteso correttamente e cioè non come opera compiuta, ma come perenne farsi, «un anelito incessante ad esistere», «un trascendere sempre l'immediato per attuare l'ideale»<sup>354</sup>.

Insomma: «La trascendenza dell'altro mondo» – chiosava Gentile – «non ci trae fuori dall'esperienza (che sarebbe un bel caso!) ma è, diciamo pure solennemente, la celebrazione della nostra stessa esperienza»<sup>355</sup>.

Se l'«idea concreta della esperienza» rinviava, perciò, all'idea che vivere fosse morire, quella astratta opponeva la vita e la morte, pensandole irrelativamente e suscitando «negli animi l'orrore e il ribrezzo additando al vivente il cadavere»<sup>356</sup>. Che altro non poteva essere se non cadavere altrui, ma di un altrui che, a ben vedere, eravamo noi stessi, «sicché il suo morire» era «bensì anche un nostro morire: un venir meno di noi a noi stessi [...] non essere del nostro stesso essere. Non essere, nulla»<sup>357</sup>.

Per questa via, Gentile ritrovava nel terrore del nulla, suscitato dalla vista della morte altrui, la radice della nostra stessa *formido mortis* («baratro che si spalanchi innanzi al nostro piede e sia lì ad inghiottirci. Queso ribrezzo del corpo privo di vita, questo orrore del nulla, questa paura della

---

351 Ivi, p. 157.

352 Ibid.

353 Ivi, p. 158.

354 Ivi, p. 160.

355 Ibid.

356 Ibid.

357 Ivi, p. 161.

morte che non s'affaccia all'uomo senza agghiacciargli il sangue quasi a interrompere il polso della vita»<sup>358</sup>), indicando però nuovamente la via di un riscatto "morale", quale poteva essere farci «sentire la nostra esistenza come legata a quella degli altri; onde la vita non è tutta nostra, ma nostra e d'altrui, e a noi spetta di custodirla e conservarla, per quanto è da noi, come deposito sacro da restituire»<sup>359</sup>.

L'esplicitazione del significato della morte come "fatto sociale", cui Gentile rinviava, insistendo sulla società trascendentale e sull'esperienza della morte *altrui* (unica morte sperimentabile) quale *nostra* morte, fungeva, pertanto, da imperioso richiamo alla moralità e alla libertà umana, in vista di un concetto di immortalità qual era quella dell'Io che, eterno, attuava se stesso:

L'immortalità dell'uomo vivo è quella dell'uomo che vive perché muore sempre a se stesso: perché, così vivendo, egli si muove nella eternità, si immortala. Scarsa consolazione, forse, per i Narcisi che preferiscono specchiarsi nelle immagini proprie giovanili. Ma, peccato che queste non siano altro che immagini e sogni in cui l'uomo si distacca fantasticamente dalla realtà. L'uomo che preferisce le consolazioni virili procurate dalla realtà, cercherà piuttosto se stesso non nelle proprie immagini e fantasie, ma dentro se stesso, dov'è la sorgente di ogni fantasia, ed è pure la sorgente di ogni gioia reale e sostanziale. Ma *nosce te ipsum*: questo è il punto<sup>360</sup>.

---

358 Ibid.

359 Ivi, p. 162.

360 Ivi, p. 170-171.

## CAPITOLO II

# INTERPRETAZIONI DELL'ATTUALISMO: SPIRITO, CALOGERO, BONTADINI

### 1. Ugo Spirito alla scuola dell'attualismo

L'adesione all'attualismo da parte di Spirito<sup>1</sup> avvenne, con entusiasmo, poco dopo la discussione della sua tesi di laurea in Giurisprudenza<sup>2</sup>. Dedicatosi agli studi di diritto penale e di economia politica in prospettiva positivista, egli colse nella filosofia di Gentile quello slancio di libertà, che il filosofo siciliano valorizzava con insistenza, battendo sul tasto della creatività del pensiero<sup>3</sup>.

Lungo tutto l'arco degli anni Venti, Spirito professò il proprio credo attualistico, dapprima (era il '23) nel volume *Il nuovo idealismo attuale* e poi, via via, nei vari interventi, cui si è accennato, sul «Giornale critico». In realtà, già nel lavoro del '21, dedicato al pragmatismo<sup>4</sup>, concentrò le que-

- 
- 1 Nel disegno generale della presente ricerca la figura di Ugo Spirito riveste un ruolo determinante sia per la sua critica dell'attualismo e dell'antinomia, in cui egli vedeva inestricabilmente avvolto il pensiero gentiliano, sia per la comprensione del passaggio storico-teoretico dall'attualismo al problematicismo e per ciò che esso significa nell'elaborazione del punto di partenza del discorso metafisico bontadiniano. Infine, per l'influenza che quest'ultimo ebbe sulle origini del pensiero di Severino. Per quanto concerne lo sviluppo della sua riflessione, un testo fondamentale rimane quello di G. Dessì, *Ugo Spirito. Filosofia e rivoluzione*, Luni Editrice, Trento 1999, del quale seguiremo, in parte, le orme, in ragione della profonda accentuazione che in esso assume il tema della creazione. Altri "classici" sono quelli di A. Negri, *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico. Itinerario teoretico di Ugo Spirito*, Lacaita, Manduria 1964; H. A. Cavallera, *Ugo Spirito: la ricerca dell'incontrovertibile*, SEAM, Formello 2000; A. Russo, *Ugo Spirito. Dal positivismo all'antiscienza*, Guerini e Associati, Milano 1999.
  - 2 Significative a livello autobiografico le sue *Memorie di un incosciente*, Rusconi, Milano 1977, ma anche *Storia della mia ricerca*, cit., vera e propria autobiografia filosofica.
  - 3 Dessì interpreta la prima fase della meditazione di Spirito all'insegna dell'opposizione tra necessità e libertà (creatività).
  - 4 U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1921.

stioni basilari della sua successiva ricerca<sup>5</sup>, individuando nella critica all'oggettivazione e all'assolutizzazione del "fatto" il merito della riflessione di Dewey.

Così, anche nel ripercorrere il tragitto che aveva condotto dal primato del positivismo a quello del nuovo idealismo, il *focus* del ragionamento spiritiano si rivolgeva all'«ipostasi», che il primo aveva compiuto del

dato, dell'oggetto, della natura di fronte a cui il soggetto, per rigorosa inferenza logica, dovrebbe finire con lo scomparire completamente. Il positivismo insomma rimane sempre nella rigida posizione del realismo, e, per questo riguardo, nell'antitesi più perfetta con l'idealismo, il quale è giunto in Italia all'eliminazione radicale di ogni residuo naturalistico, e all'affermazione dell'assoluta immanenza del reale nell'atto spirituale. Immanenza che si contrappone a tutte le forme possibili di trascendenza, e quindi non solo a quella più propriamente realistica dell'oggetto nei confronti del soggetto, ma anche a quella della pluralità dei soggetti monadisticamente concepiti, e infine a quella teistica che presuppone al soggetto un Dio persona già realizzato<sup>6</sup>.

Dopo aver svolto una rassegna di alcuni idealisti, come Piero Martinetti e Bernardino Varisco, rimasti ancorati ad una posizione realistica protesa verso un teismo trascendente, e aver ripercorso, rapidamente, le riflessioni di Pantaleo Carabellese e Carlo Michelstaedter, Spirito dedicava il grosso del volume alle figure di Croce e Gentile, accordando la sua preferenza al secondo e rimarcando la curvatura spiccatamente "etica" del suo discorso<sup>7</sup>.

Per questo verso, l'accostamento all'immanentismo spinoziano risultava estremamente funzionale ad evidenziare il guadagno gentiliano<sup>8</sup> rispet-

5 Cfr. G. Dessì, *Ugo Spirito*, cit., p. 37.

6 U. Spirito, *Il nuovo idealismo italiano*, cit., p. 8.

7 Da questo punto di vista, le osservazioni di Spirito ribadivano il legame indissolubile, presente nell'idealismo attualistico, tra creatività del pensiero e dimensione etica: «Con la filosofia del Gentile lo spirito annulla ogni alterità e si afferma nella sua infinità creatrice: l'uomo diventa davvero totalmente responsabile della sua vita», ivi, p. 87. Da parte nostra, potremmo aggiungere, di passaggio, sulla strada indicata da Severino, che la creazione in cui, secondo Gentile, il pensiero si risolve, guardata sotto il profilo *ontologico* (dell'ontologia del *nichilismo*), sia da considerare quale "fondamento" dell'etica attualistica. In altri termini, solo se il pensiero è radicalmente creativo, ossia non presuppone nulla e, anzi, crea *ex nihilo* esso stesso l'essere, solo in questa situazione concettuale diviene possibile quel significato dell'agire che sta alla radice della civiltà della tecnica.

8 «L'aver avuto chiara coscienza di questo spinozismo residuale, e l'aver saputo in conseguenza superare ogni posizione intellettualistica, è ciò che costituisce il più profondo significato della speculazione del Gentile», ivi, p. 66.

to al problema ultimo della filosofia occidentale, quello dello scarto tra l'essere e il divenire, che Spinoza, nel tentativo di portare a compimento il processo di unificazione dei due mondi avviato da Bruno, aveva, peraltro, ancora concepito sotto l'ombra dell'astrazione intellettualistica<sup>9</sup>.

Oltre a ciò, il filosofo aretino delineava una breve suddivisione tra «destra» e «sinistra» attualistica, annoverando, nella prima, coloro che avevano tentato una conciliazione con Croce (Codignola, Casotti, Caramella, Carlini); nella seconda, chi, come De Ruggiero, aveva messo in questione la monotriade di arte, religione e filosofia, considerandola alla stregua di un residuo della sistemazione hegeliana del sopramondo; chi, infine, come

9 «Nel nostro Umanesimo, nel nostro Rinascimento, con Bruno, comincia davvero l'unificazione dei due mondi, di Dio e dell'uomo, di Dio e della natura: unificazione che si completa con Spinoza in un monismo panteistico in cui l'essere di Dio è il suo stesso divenire, *natura naturans* e *natura naturata*. Il problema posto dall'antica filosofia è finalmente risolto e l'iato fra Dio e il mondo, tra l'essere e il divenire, è eliminato con la concezione di un Dio che non crea un mondo altro da lui, ma è appunto il mondo nell'infinità dei suoi attributi e modi. Ma se Spinoza è pervenuto a questo meraviglioso risultato, risolvendo il dualismo platonico del mondo delle idee e del mondo terreno, non ha saputo poi compiere questa unificazione se non rimanendo effettivamente di contro al mondo unificato e contemplandolo intellettualisticamente», ivi, p. 65. Il passo è molto significativo perché presenta, ricalcando l'interpretazione gentiliana della storia della filosofia, quella linea di successivi tentativi di risoluzione immanentistica del dualismo tra Dio e mondo, tra essere e divenire, che sta al centro della nostra disamina e che potrebbe proseguire nel tentativo, da parte del Severino maturo, di coniugare in contraddittoria i due piani mediante la figura speculativa dell'"autentica" differenza ontologica come "oltrepassare" (divenire come apparire e scomparire dell'eterno). Bruno, Spinoza, Gentile, Severino mostrerebbero, per questo verso, di essere impegnati nel tentativo di risolvere l'antico problema della filosofia antica nel segno dell'"immanenza" (categoria forse impropria se riferita al discorso di Severino, eppure già ampiamente sfruttata in ambito critico, ad esempio da C. Fabro, L. Messinese, G. Sasso). Per l'approfondimento di questo aspetto, si veda l'ultimo capitolo di questa ricerca. Sull'importanza di Bruno e Spinoza per la comprensione del significato del "cattolicesimo riformato" di Gentile, in discussione con le tesi di Del Noce, cfr. H. A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, cit., p. 75. Sul rapporto tra Gentile e Spinoza, cfr. G. Radetti, *Gentile e Spinoza*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni Ed., Firenze 1948, p. 288; H. A. Cavallera, *Gentile e Spinoza*, in «Idee», n.28-29, 1995, pp.185-212. Si può ricordare come Gentile avesse curato, nel 1915 per Laterza, un'edizione dell'*Ethica* di Spinoza, poi ripubblicata da Sansoni nel 1963, con traduzione di G. Durante e note di G. Radetti. Sulla lettura gentiliana di Bruno, cfr. G. Gentile, *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Sandron, Milano 1907; Id., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1920.

Saitta, mettendosi sulle orme della critica di De Ruggiero, aveva provato a sviluppare ulteriormente l'identificazione di io empirico e trascendentale. Più vicini, invece, alla scuola propriamente detta, Fazio-Allmayer, Omodeo e Lombardo-Radice.

Nella seconda Appendice, a conclusione del testo, Spirito discuteva l'accusa, mossa nel volume *Critica del concreto*<sup>10</sup>, da Carabellese, il quale aveva rimproverato l'attualismo di aver ipostaticamente risolto il dualismo soggetto-oggetto nel monismo del primo termine. Trattandosi di una critica molto diffusa alla configurazione di fondo del pensiero di Gentile, quella di essere, cioè, "puro soggettivismo", egli precisava, con l'acribia di un allievo militante, come l'equivoco stesse nel concepire il soggetto come uno dei due termini dell'antitesi e non come la stessa sintesi, cosicché

quando il Gentile afferma che il soggetto pone l'oggetto, l'oggetto non è qualcosa di differente dal soggetto, ma è lo stesso soggetto: non si deve dire quindi che uno dei termini dell'antitesi pone l'altro, ma che la sintesi pone se stessa<sup>11</sup>.

Nel ripubblicare il volume su *L'idealismo italiano*, nel '30, Spirito aggiungeva alcuni altri saggi, che se, per certi versi, parevano testimoniare ancora una solida appartenenza alla scuola attualista, per altri (seppure a livello embrionale), erano sintomatici del periodo storico in cui stava maturando, nel filosofo, il distacco dal maestro<sup>12</sup>.

10 P. Carabellese, *Critica del concreto*, Pagnini Ed., Pistoia 1921.

11 U. Spirito, *Il nuovo idealismo italiano*, cit., p. 127. Egli poi aggiungeva come l'esigenza massima dell'idealismo attuale dovesse essere «la concretezza della categoria, la quale non è prodotto astratto del soggetto, ma è appunto la sua essenza, l'universalità onde il soggetto si attua. Se fosse un prodotto astratto del soggetto, la categoria potrebbe definirsi, individuarsi, potrebbe diventare il soggetto di un giudizio. Essa invece è sempre predicato e solo predicato, e qualora da predicato si voglia mutarla in soggetto, cessa *ipso facto* di essere categoria, ossia universale, per diventare particolare [...]. Svolgere bene Kant significa appunto universalizzare sul serio la categoria, che potrà ancora dirsi posta dal soggetto ma solo nel senso che il soggetto pone se stesso universalizzandosi», ivi, p. 129.

12 Nel '27, era infatti nata la rivista «Nuovi studi di diritto, economia e politica», la quale, assieme al ruolo rivestito nell'Enciclopedia Italiana, offre un primo strumento di verifica delle ragioni che portarono Spirito ad allontanarsi dall'attualismo, in direzione di una sempre più approfondita esigenza di precisare il rapporto tra le singole scienze e la filosofia. Su questo aspetto, si veda G. Dessì, *Ugo Spirito*, cit., pp. 52-57. Si può ricordare come la rivista chiuse i battenti nel '35 e *La vita come ricerca*, opera di rottura, uscì nel '37.



Discutendo il testo di Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*<sup>13</sup>, egli si trovava a confutare un'ulteriore critica all'attualismo, che, per qualche ragione, anticipava di un decennio quella che anch'egli si sarebbe poi deciso a formulare. Incentrandosi, infatti, sul riconoscimento del principio fondamentale dell'atto puro, le osservazioni di Abbagnano puntavano a smascherare l'intellettualismo insito nell'idea di presentare una "teoria" dello spirito, che, proprio in ragione del suo esser "teoria", pareva cadere esplicitamente nell'errore di oggettivare l'atto, riducendolo a "natura". L'attualismo celava, perciò, un'inevitabile radice irrazionalistica, in quanto il pensiero, nel concepire se stesso, finiva per non esser più tale, oggettivandosi in una forma, la cui fisionomia era antitetica alla sua pura attività. L'opposizione<sup>14</sup>, il dualismo tra pensiero e vita, avrebbe altresì dovuto condurre a queste conclusioni:

Che il pensiero vero non possa mai diventare *oggetto* di se medesimo, che esso non possa mai venir *pensato*, non vuol dire infine nient'altro se non che esso è completamente al di fuori o al di là del pensiero, che è mero schematico logico di notazione e di simboli, nell'attività soggiacente e cieca della vita. Lo spirito come atto puro non può esser pensato, o per meglio dire è pensato solo in quanto non è più se stesso; dunque in quanto è semplicemente se stesso, esso non è pensato, ma *vissuto* in una esperienza che nulla ha più di razionale e di logico, ma che è quella stessa della vita, della volontà libera e dell'azione creatrice. In questo senso l'idealismo attuale riesce davvero a superare l'intellettualismo della tradizione. Ma questo superamento è ancora in esso inconscio ed involuto, o, forse, non voluto. [...] No, se lo spirito attuale non può essere pensato nè definito, il pensiero non è tutto; fuor di lui, c'è la sua stessa vera sostanza, l'attività libera e creatrice che è il suo sostrato reale e la sola vera realtà; fuor di lui, quindi vi è *tutta* la realtà. Nel momento stesso in cui l'idealista risolve ogni realtà nell'*attività* del pensiero, il pensiero medesimo viene trasceso e superato, in quanto non è attività ma immobile espressione concettuale e simbolica. Giacché ancora una volta, non si sfugge al dilemma; o è reale lo spirito che nella sua attualità non può essere pensato, ed è perciò reale al di fuori del pensiero; o lo spirito è reale solo in quanto è pensato, solo nella cerchia logica del pensiero, ed allora non si trascende il pensiero ma si nega ogni attualità concreta e vivente. È la prima alternativa quella che esprime il pensiero del Gentile; la cui dottrina, sotto l'apparenza panlogistica di derivazione he-

13 N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Perrella, Napoli 1923.

14 Criticando anche l'impostazione di Bergson, che pure aveva rimarcato la priorità della vita sul pensiero logico, Abbagnano asseriva che «è contraddittorio supporre che si possa conoscere la vita come pura vita; in quanto la si conosce [...] la vita non è più tale: è conoscenza». N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Marte, Salerno 2008, p. 142. Da questo punto di vista, il ruolo assegnato dal filosofo francese all'intuizione doveva rivelare una certa ambiguità di fondo.

geliana, cela un suo intimo principio irrazionale. [...] Ma allora? Allora la riduzione al pensiero non era possibile se non in quanto il pensiero non era pensiero, ma qualcosa di diverso e di opposto, e cioè attività creatrice al di fuori o al di là del pensiero – vita irrazionale dello spirito. Illudendosi di affermare il pensiero, il Gentile ha affermato in realtà questa oscura potenza vitale [...] Giacché per il pensiero non può esserci che pensiero, giacché l'atto puro non può divenire pensiero senza cessare di essere atto, affermandolo il Gentile pone al centro della sua dottrina un'intuizione necessariamente irrazionale. È la vita nelle sue elementari potenze sotterranee che trionfa pur attraverso di essa<sup>15</sup>.

Al fine di sfuggire alla petizione di principio, consistente nell'«affermare che nulla ci può essere al di fuori del pensiero, perché non si può pensare alcunché che non sia pensiero», si trattava, allora, per Abbagnano, non tanto di

*pensare* l'attività libera e creatrice che soggiace al pensiero, ma di *viverla*, come ad ogni attimo la vivamo, come non possiamo non viverla, dentro di noi. Niente può in realtà racchiuderci in quel mondo d'ombre fuggenti, che si chiama il pensiero. Al di sotto di esso perennemente fluisce la realtà donde emana esso stesso: l'atto puro, la vita<sup>16</sup>.

L'enfasi posta dal filosofo sull'attività creatrice del pensiero conduceva a rinvenirne la fonte in quella vita irrazionale, sottraentesi al potere della forma, celata sotto l'apparente maschera della “teoria” dell'atto e sciolta da ogni rigido schematismo logico.

Il commento di Spirito a questa interpretazione del pensiero gentiliano, che ancora una volta faceva leva sull'inobiettività dell'atto, stavolta per evidenziarne il sottosuolo istintivo e caotico, si articolava insistendo, daccapo, sul rilievo del carattere etico della dottrina:

L'idealismo trionfa veramente di ogni intellettualismo, non in quanto esso rimane una teoria dell'atto, ma solo in quanto si attua, sì che il suo valore teoretico è assolutamente nullo (intellettualismo) se non diventa valore etico (attualismo).

15 Ivi, pp. 103-104.

16 Ivi, p. 105. Con altre parole, sul finire del volume: «Si dirà tuttavia: è però sempre il pensiero che in ultima analisi, giudicando se stesso, si riconosce inferiore alla vita, e dominato da essa. Quindi nell'atto medesimo in cui si sente soggiogato, ed umilmente si prostra dinanzi alla vita, ancor egli è il trionfatore; e celebrando la sua servitù, ancora una volta egli celebra la sua libera forza. Ma, così dicendo, si verrebbe implicitamente ad ammettere proprio il punto che qui si nega: l'indipendenza assoluta del pensiero, la sua realtà sostanziale. Se il pensiero è sempre e soltanto la manifestazione logica di alogiche tendenze vitali, questa affermazione stessa non è che il manifestarsi di tali tendenze, e quindi in essa non trionfa il pensiero, ma ancora la vita», ivi, p. 170.

L'idealismo, insomma, non è una filosofia che si possa apprendere come una teoria, la quale, poi, appresa che si sia, ci dia senz'altro e per sempre la spiegazione della realtà. Quando si è veramente capito l'idealismo ci si accorge che esso non ci ha fatto conoscere il mondo, ma ce lo ha posto come dover essere. E dire che il mondo è dover essere, è a sua volta un'affermazione che non è mai un risultato, una conquista, ma solo un ideale. Chi considera l'idealismo come una teoria si lascia sfuggire proprio la sua essenza, che non è la sua realtà, ma la sua idealità<sup>17</sup>.

Egli proseguiva, così, precisando:

L'idealismo può essere guardato da due punti di vista diametralmente opposti: come teoria, e allora è una filosofia tra le filosofie, uno dei tanti dogmatismi che si sono seguiti nella storia del pensiero, una formulistica che può ripetersi ed è ripetuta dagli infiniti pappagalli delle cosiddette scuole filosofiche; come ideale, e allora è la coscienza intima e concreta della nostra infinita libertà creatrice, è il bisogno che sentiamo di fare, di lavorare, di realizzare, è ciò che ci spinge a impegnare tutte le nostre forze e tutto il nostro tempo per dare il massimo valore possibile alla nostra vita, è la gioia dell'agire, del costruire, del creare<sup>18</sup>.

Il «sospetto della carie intellettualistica»<sup>19</sup>, d'altra parte, stava diffondendosi, in quel tempo, tra le mura attualistiche, come testimoniano anche le obiezioni mosse alla filosofia gentiliana da G. Calogero<sup>20</sup> e A. Guzzo, che Spirito, in effetti, s'impegnava, poco dopo, a rigettare, rinnovando la carica apologetica sul reale valore dell'Io trascendentale e sul principio dialettico, contro le critiche nuovamente rivolte alla *teoria* dell'atto.

Se questo periodo di fedele militanza alla scuola si concretizzò in decise prese di posizione a sostegno della filosofia del maestro<sup>21</sup>, per altro ver-

17 U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, cit., pp. 126-127.

18 Ivi, pp. 127-128.

19 Ivi, p. 179.

20 Sul rapporto tra Calogero e Spirito, si veda G. Dessì, *Il rapporto tra Guido Calogero e Ugo Spirito attraverso il carteggio (1926-1945)*, in M. Durst, S. Ricci (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche 1904-2004*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007, pp. 159-188.

21 A proposito della propria "adesione" al programma attualistico, alcuni anni dopo Spirito avrebbe scritto: «La ricerca dell'incontrovertibile, intanto, sembrò acquietarsi per parecchi anni in virtù della fede nell'attualismo che aveva soddisfatto l'esigenza metafisica dell'assoluto. L'aveva soddisfatta perché, uscendo dalla certezza scientifica di senso comune propria del positivismo, aveva ribadito tale certezza dando ad essa un fondamento speculativo di gran lunga più critico e più persuasivo. Si rimaneva nell'ambito del sapere scientifico, ma con una coscienza metafisica che riusciva a dare alla coscienza quel valore assoluto

so, è pur vero che la posizione di Spirito si caratterizzò per una rivendicazione “attiva” del principio dell’idealismo, per il suo cuore pulsante e la sua curvatura etica, più che per una banale ripetizione dottrinale. Da questo punto di vista, pare piuttosto fondata la sua collocazione nella “sinistra” attualistica ad opera di Negri, anche e soprattutto se si tengono presenti i successivi sviluppi della sua riflessione<sup>22</sup>.

Inoltre, come già si è accennato, le accuse che, in questi anni, trovarono terreno fertile in casa idealistica, offrirono motivo al discepolo per tornare a porsi la questione del rapporto tra la “staticità” della teoria e il principio “dinamico” dell’attività pensante, cui essa alludeva.

## 2. L’antinomia della creazione e il problematicismo

Il documento che segnò il primo incrinarsi del rapporto tra Spirito e Gentile fu la pubblicazione, nel 1937, da parte del primo, del volume *La vita come ricerca*, nel quale, oltre alla fondamentale critica rivolta al maestro dell’attualismo, egli anticipava la posizione di quel “problematicismo”<sup>23</sup> che lo avrebbe connotato nei manuali di storia della filosofia, quale “marchio” proprio del pensiero spiritiano.

Nella *Prefazione* al volume *Giovanni Gentile*<sup>24</sup>, Spirito ricordava come la massima espressione della sua presa di distacco dal maestro fosse avven-

---

che il positivismo non era stato capace di garantire. D’altra parte l’attualismo, visto attraverso l’esigenza scientifica e facendo leva sull’identità di conoscere e fare, si trasfigurava in un attualismo costruttore, per cui la certezza dell’autocoscienza assicurava quel valore assoluto di cui si avvertiva un imprescindibile bisogno», U. Spirito, *Storia della mia ricerca*, cit., pp. 23-24.

- 22 Per una ricognizione dei vari pensatori che, in diversi modi, si rifacevano a Gentile, cfr. anche E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 405-441.
- 23 Su questo sono d’accordo sia G. Dessì (cfr. *Ugo Spirito*, cit., p. 93), sia H. A. Cavallera (cfr. *Introduzione* a U. Spirito, *La vita come ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 29). D’altra parte, nell’*Avvertenza a Il problematicismo*, anche Spirito aveva fatto riferimento a *La vita come ricerca* quale prima espressione della tesi problematicista.
- 24 U. Spirito, *Giovanni Gentile*, cit. Il volume raccoglie gli scritti più rilevanti pubblicati da Spirito sul pensiero di Gentile tra il 1918 e il 1968, con l’intento di offrire un affresco delle varie fasi del confronto tra i due. In seguito alla morte del filosofo siciliano, Spirito avvertì l’urgenza di presentare un bilancio storico dell’attualismo, individuandovi l’esigenza di identificare scienza e filosofia e, dunque, una prima indicazione verso la concezione della metafisica come “scienza”.

nuta proprio in occasione della pubblicazione del testo del '37, e come, ad essa, Gentile avesse reagito con parole molto dure<sup>25</sup>, probabilmente avvertendo, tra le pagine dell'amico, il "profumo" del distacco e del parricidio ormai avvenuto<sup>26</sup>.

Ci si potrebbe chiedere che cosa fosse avvenuto nell'animo di Spirito, per spingerlo verso questa nuova prospettiva speculativa. Dal punto di vista filosofico, che è quello che più ci interessa, sembrano molto significative le parole di Dessì, quando afferma, a proposito de *La vita come ricerca*, che:

Il dato originario, che si impone immediatamente dalle prime pagine, è la percezione della scissione tra pensiero e realtà, tra il pensiero come aspirazione alla creazione di una realtà significativa (quella così singolare libertà e costruttività dell'uomo che aveva affascinato il giovane Spirito) e qualsiasi dato materiale o spirituale che pretenda di esaurire tale tensione. È insomma venuta meno la certezza che si possa compiere la totale creatività e libertà del soggetto: di fronte alla fine, quindi, di ogni certezza Spirito afferma l'irriducibilità appunto del pensiero, come critica a qualsiasi totalità<sup>27</sup>.

Se le ragioni di tale scissione possono, certamente, essere rintracciate nella storia, così come nelle delusioni personali e politiche di quel periodo, ciò non toglie che la difficoltà possa essere registrata anche sul piano filosofico, in una tensione irrisolta del tema attualistico.

L'"antinomia" che dava il titolo al primo capitolo, infatti, al di là della connotazione psicologica e di ciò che essa implicava, turbando la quiete dell'autore, doveva evocare innanzitutto, a ben vedere, una problematica essenzialmente *logica*, quella cioè tra il divenire (la creazione continua, in cui lo spirito consiste) e la teoria che, de-finendolo, lo ritraeva, *ut pictura in tabula*; in altri termini, quella tra «il motivo dinamico della creazione» e quello «statico della sua conoscenza filosofica», che pareva sopraffarlo<sup>28</sup>. Divenire ed Essere del divenire.

25 In conclusione alla recensione di Cantimori, che egli pubblicò sul «Giornale critico», Gentile appose una nota, nella quale giudicava il volume dell'amico un «libro fondamentalmente sbagliato». Cfr. G. Gentile, *Nota alla recensione* di D. Cantimori, *La vita come ricerca*, in «Giornale critico della filosofia italiana», V, 1937, p. 356. I testi della disputa che ne nacque si possono trovare in Appendice a U. Spirito, *La vita come ricerca*, cit.

26 Nella *Prefazione* a *Giovanni Gentile*, Spirito ricordava come, in un convegno tenuto nel '41 al Ministero dell'Educazione Nazionale, Gentile avesse accennato ad uno Spirito «non più mio».

27 G. Dessì, *Ugo Spirito*, cit., p. 89.

28 Cfr. U. Spirito, *La vita come ricerca*, cit., p. 90. Poco dopo aggiungeva: «D'altra parte la formula stessa della dialettica, per cui la realtà cresce su se stessa

Su questo terreno si sarebbe radicata la critica all'attualismo, il quale, nel tentativo di riformare la dialettica hegeliana<sup>29</sup>, non riusciva a fuggire il dualismo tra «il creare dello spirito e la teoria del creare», in una «concezione che, postulando il divenire dello spirito», lo chiudeva «nella sua formula»<sup>30</sup>.

Le conseguenze di questa impostazione parevano convergere, quindi, nella paradossale situazione di essere «innovatrici e rivoluzionarie», per quel tanto che in esse si fosse vista agire l'idea dello spirito come «infinita e assolutamente libera autocreazione», ma anche «immobili e dogmatiche come nel più profondo scolasticismo» in quanto, per altro verso, si manifestava la coscienza della «scoperta e determinazione della natura creatrice dello spirito»<sup>31</sup>.

---

superandosi sempre ma non disperdendo nulla della propria creazione, fa diffidare di ogni innovazione radicale e tale da costringere al sacrificio di cose e istituti che hanno una tradizione. La tradizione, che è interna alla dialettica della creazione, finisce col diventarne il momento principale e col non consentirne un rapido sviluppo; assume anzi a poco a poco la consistenza di un mito – il mito del passato – al quale il presente s'inchina nel timore di perderlo in un indistinto futuro. Così si spiega il terrore e lo smarrimento del filosofo idealista di fronte ad ogni evento rivoluzionario come di fronte ad ogni programma di azione che comprometta troppo palesemente i quadri della società in cui ha consolidato le proprie abitudini. È la filosofia della creazione che teoricamente può apparire la più dinamica che si sia mai concepita, ma che in realtà si converte nel buonsensismo più conformista e più borghese», *ibid.*

29 Nel cap. VI (p. 164) del volume *Giovanni Gentile*, cit., intitolato *L'umanesimo di Giovanni Gentile*, Spirito riprendeva la sua interpretazione dell'attualismo come epilogo del pensiero moderno (interpretazione che è già presente in molte pagine de *La vita come ricerca*). Se, nel Medioevo, il centro del mondo era stato Dio, l'uomo moderno aveva spostato il centro nell'io creatore: «Creare: ecco l'orgoglio dell'uomo moderno. E nel nuovo significato di questa parola consiste lo spostamento da Dio all'io, che si effettua alle origini del mondo moderno». L'attualismo, insomma, con la riforma della dialettica hegeliana aveva portato a compimento il tragitto della filosofia moderna: «Perché l'uomo potesse creare davvero, era necessario che egli non operasse in una realtà già costituita indipendentemente dalla sua volontà», *ivi*, p. 166.

30 U. Spirito, *La vita come ricerca*, cit., p. 87.

31 *Ibid.* In un articolo del '64, uscito sul «Giornale critico» e poi ripubblicato in *Giovanni Gentile*, cit., dal titolo *L'eredità dell'attualismo e l'umanesimo del lavoro*, Spirito così esprimeva, in sintesi, la sua critica a Gentile: «Gentile, tuttavia, non ha avuto la possibilità di tener fede al principio della indefinibilità dell'atto e ha cominciato a definirlo. Il che ha implicato, non solo la smentita del principio stesso, ma anche la negazione dell'altro principio della unità e infinità delle categorie. Perché, per poter definire il tutto, Gentile ha dovuto ripristinare in qualche modo concetti *sui generis*, categorie, concepiti come

Se la prima ragione del distacco da Gentile consisteva, dunque, nell'«accentuato atteggiamento teoreticistico che andava assumendo la filosofia dell'atto»<sup>32</sup>, cioè, per altro verso, non faceva desistere il filosofo dalla convinzione che tale allontanamento fosse sorto da un «progressivo chiarimento di esigenze proprie dell'attualismo»<sup>33</sup>, ovvero che l'istanza problematicista dovesse nascere in seno a questo stesso idealismo radicale.

Il dogmatismo dottrinale, che Spirito amaramente constatava e contestava nella filosofia dell'atto, gli si sarebbe, d'altra parte, rivoltato contro, quando Gentile, nella missiva di risposta alla lettera, che l'amico aveva pubblicato nel '38 sul «Giornale critico», in seguito alla nota gentiliana successiva alla recensione di Cantimori, gli faceva notare che:

Tu cominci con un'affermazione, che contiene in germe tutto l'atto di accusa che ti appresti a sostenere contro ogni filosofia che non sia una sconsolata ricerca sfiduciata e stanca. Dici subito – come poi tante volte ripeterai: «Pensare è obbiettare». Che ti pare cosa evidente e da non potersi mettere in discussione. Ed è dommatismo senza ombra di critica, mentre da un pezzo eravamo tutti ben fermi a ritenere che pensare è giudicare: ossia affermare o negare, e quindi non porre ma risolvere problemi, non proporre ma superare obiezioni; non urtare in antinomie, ma superarle. Verità alla quale tu rendi il più solenne omaggio con le tue stesse prime parole, affermando e definendo il pensiero in un'essenza che ti sembra invalicabile, e chiudendola in un circolo in cui tu salti dentro di botto e resti chiuso in tutto il corso del tuo libro. Nel quale ti pare di muoverti e fare un viaggio interessantissimo di scoperta mentre te la dormi tranquillamente nel tuo letto e... sogni. Giacché quando hai detto che pensare è obbiettare hai detto tutto, e tutto il resto reggerà se sarà vero questo concetto del pensiero. A un certo punto te ne accorgi, e col tuo solito acume vedi bene che anche codesto tuo concetto che è l'anima del libro non è, a sua volta, una ricerca ma, stavo per dire, una trovata; non è critica ma domma; metafisica, mito; filosofia insomma bella e buona, come quella che s'è sempre fatta e a te un bel giorno è venuto in mente che non sia da fare mai più. Pensare è obbiettare? Sì, certamente; è anche obbiettare; ma non è soltanto questo, sì anche il contrario, come stiamo dicendo da tanti anni. Tu ora ti sei stancato di questa fatica che il pensiero costa, ti sei afferrato ad uno dei due corni del dilemma, per fermarti e

---

attributi del tutto e soltanto del tutto. Il tutto è spirito, il tutto è dialettica, il tutto è atto, il tutto è storia, il tutto è tesi, antitesi e sintesi: arte, religione e filosofia. Una serie, quindi, di definizioni del tutto, che non potendo rimanere giustapposte, debbano articolarsi in sistema, in un sistema metafisico inteso nel senso tradizionale del termine: la teoria generale dello spirito come atto puro. Anche per Gentile, come già per Kant, la ricaduta nella vecchia metafisica è risultata inevitabile», pp. 204-205.

32 Ivi, p. 214.

33 Ibid.

farla finita con questa immanente contraddizione del pensare. Come se fosse possibile!<sup>34</sup>.

Il sentimento psicologico che animava le pagine de *La vita come ricerca* era quello di un uomo che, conscio di trovarsi in una situazione antinomica, sapeva di non poterne uscire. Egli pativa, così, la sensazione di una crisi nella fede verso l'assoluto e nella possibilità di determinarlo, nella paradossale consapevolezza di doverlo invece determinare.

Non è, quindi, un caso che le reazioni all'uscita del volume fossero state molteplici e avessero puntato il dito, da un lato, sulla curvatura "esistenzialistica" della posizione spiritiana (Paci), dall'altro, sull'irrazionalismo implicito nella teoria gentiliana (Sciacca, Flores D'Arcais), da un altro ancora, sull'antidogmatismo proprio di un idealismo critico ed aperto (Saitta, Preti)<sup>35</sup>.

Ricordando questi anni di crisi e di progressivo abbandono della scuola gentiliana, Spirito riassumeva la sua posizione:

Bisogna riconoscere che una sola via poteva aprirsi e fatalmente imporsi: la via di capovolgere la situazione e far diventare incontrovertibile proprio la mancanza di quella sicurezza e di quell'assoluto di cui si avvertiva l'assoluta necessità. All'incontrovertibile positivo si doveva sostituire l'incontrovertibile negativo<sup>36</sup>.

A questo capovolgimento si sarebbe riferito il *problematicismo*, come coscienza di quell'antinomia in cui, radicalizzando la tesi che "pensare è obbiettare", la posizione critica di Spirito veniva precisandosi. Problematicismo che, fin da subito, si esprimeva «in forma perentoria. Non so. Mi manca, in altri termini, quella metafisica che può dare senso alla vita. L'avevo sempre avuta: ora non più»<sup>37</sup>.

Si trattava, tuttavia, di non confondere questa coscienza con forme semplicistiche quanto dogmatiche di scetticismo, perché quella che ne risultava era, invece, a suo parere, una riflessione consequenziale, interna ad un attualismo vissuto con pieno rigore.

Accentuando il dinamismo proprio dell'atto creatore, nella coscienza di non poterlo de-finire entro una teoria che, per questo verso, lo reificava, ciò che rimaneva era la perenne negazione di tutto ciò che, via via ponendosi,

34 U. Spirito, *La vita come ricerca*, cit., p. 252.

35 Cfr. H. A. Cavallera, *Introduzione a U. Spirito, La vita come ricerca*, cit., pp. 16-21.

36 U. Spirito, *Storia della mia ricerca*, cit., p. 25.

37 Ivi, p. 27.



si risolveva senza trovar pace. Restava, cioè, l'antinomicità del reale, il perpetuarsi del problema, senza soluzione.

Il problematicismo, descritto come punto d'arrivo del criticismo moderno e nuovo punto di partenza per la filosofia, era spiegato da Spirito proprio a partire dall'argomento contro lo scettico:

Perché lo scetticismo possa sussistere, occorre che sia valido il criterio in virtù del quale lo si afferma; ma, se il criterio è valido, sussiste quella verità che lo scetticismo pretende di non riconoscere. Il circolo vizioso è evidente e la confutazione dello scettico perentoria. Ma, guardando al fondo, ci si accorge che il circolo vizioso non è soltanto della filosofia scettica, bensì, e per la stessa ragione, di qualunque filosofia che si ponga come conclusiva. Allorché, infatti, il pensiero si arresta nel sistema o nella definizione del tutto, esso è costretto a trascendere il tutto che pretende di definire e implicitamente a renderlo parte della vera realtà che sfugge alla definizione. Che la conclusione sia negativa (scetticismo) o positiva (sistema della verità) è indifferente al fatto di essere conclusione, e il circolo vizioso riguarda appunto la conclusione come tale. Non si può definire il tutto senza negarlo. E se la filosofia si propone il compito di questa definizione, essa deve fallire in partenza perché il suo assunto è intrinsecamente contraddittorio<sup>38</sup>.

Il tentativo di sottrarsi alla logica dell'argomento contro lo scettico non riusciva, in questo senso, nemmeno all'attualismo, nel quale, anzi, la crisi raggiungeva

una fase di estrema gravità perché il principio dell'intellettualismo, come contemplazione di una realtà presupposta, si rivolge ora proprio al divenire, al processo, al farsi del soggetto e insomma all'attività spirituale, che si asserisce non poter mai essere presupposto perché il solo unico porsi della realtà. La più flagrante contraddizione investe tutto il pensiero, e il punto culminante dell'anti-intellettualismo si converte nel punto culminante dell'intellettualismo: di un intellettualismo cioè che rende oggetto di contemplazione lo stesso soggetto e definisce lo spirito alla stessa stregua della natura. L'infinito torna a entificarsi in un tutto che è di nuovo suscettibile di definizione e il circolo vizioso si riafferma nel modo più assurdo<sup>39</sup>.

38 U. Spirito, *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948, p. 37.

39 Ivi, p. 45. Il passo è citato anche da E. Severino in Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 109-110. Il filosofo bresciano lo commenta così: «Spirito crede dunque che nell'attualismo il divenire del pensiero divenga apparente, illusorio – divenga apparente e illusoria l'imprevedibile innovazione, creatività, libertà del pensiero – perché il divenire del pensiero deve adeguarsi alla propria essenza immutabile così come nell'intellettualismo realistico il divenire del pensiero deve adeguarsi alla realtà che gli è esterna e indipendente. L'attualismo si trasformerebbe

Al fine di spiegare come avvenisse il passaggio dall'attualismo al problematicismo, cioè come crisi del primo, che si inverava nel secondo, Spirito avrebbe poi osservato:

Se non che il dialettico, giunto alla coscienza del dialettismo della vita, la ipostatizza in una conclusione che, a differenza di tutte le altre, si pone fuori del processo e ne diventa garante. È la conclusione che definisce l'Assoluto e riafferma l'Essere di fronte al divenire. Il problematico, invece, giunto alla coscienza della dialetticità della vita non si crede autorizzato a compiere il passo necessario per vedere nella dialetticità stessa l'essenza della realtà e anzi ritiene che il passo, per la conclusione adialettica cui conduce, sia illegittimo e contraddittorio. Il che vuol dire che la dialettica, lungi dall'assurgere a soluzione, rimane il problema della vita nella sua drammaticità antinomica. Al *dialettismo metafisico* si contrappone il *dialettismo problematico*. E, mentre il primo, per affermarsi, è costretto a postulare un Assoluto adialettico che svuota di significato l'assunto metafisico, il secondo, invece, esplicitamente tende all'Assoluto adialettico, senza sapere se esso sia o non sia compatibile con la stessa dialettica<sup>40</sup>.

---

così, secondo Spirito, nella più flagrante delle contraddizioni perché, nell'atto stesso in cui intende salvaguardare nel modo più perentorio il divenire, negherebbe il divenire in modo altrettanto perentorio. La contraddizione rilevata da Spirito nell'attualismo è quella di chi rende inconcepibile il divenire, proprio nell'atto in cui intende liberarlo da ciò che lo rende inconcepibile», ivi, pp. 110-111. Per quanto concerne il rapporto Severino-Spirito, del quale ci occuperemo oltre, si può qui anticipare che, se, per il "primo" Severino, la risoluzione dell'attualismo nel problematicismo e di questo nell'apertura alla metafisica neoclassica era un passaggio accettato e sfruttato speculativamente (ad esempio ne *La struttura originaria*), nel "secondo" Severino sarà considerato un "passo indietro" rispetto all'esito ultimo dell'attualismo gentiliano.

- 40 Il passo, tratto da U. Spirito, *Il problematicismo*, cit., pp. 47-49, è riportato per intero anche in Id., *Storia della mia ricerca*, cit., p. 116. Sempre allo scopo di chiarire il passaggio, Spirito aggiungeva: «Per un verso, il problematicismo costituisce un processo di svolgimento dello stesso attualismo, conducendolo alle estreme esigenze logiche e metafisiche; per un altro verso, invece, esso è la negazione e la dissoluzione dell'attualismo, inteso come epilogo del pensiero moderno e contemporaneo. Senza l'attualismo, il problematicismo non avrebbe avuto vita e significato; ma senza il problematicismo, l'attualismo si sarebbe chiuso nella presunzione di un autopossesso definitivo incapace di ulteriore svolgimento [...]. L'attualismo poteva seguire due vie opposte per raggiungere il suo fine. Esso poteva, infatti, prendere la via che ha preso e assolutizzare la realtà nella coscienza di un io che coincidesse col tutto; o poteva assolutizzare la realtà di una coscienza infinita rappresentata in una infinità di centri. Nel primo caso, la conclusione era l'attualismo; nel secondo caso, il problematicismo. Ma nell'un caso e nell'altro, l'alternativa era unica e determinata dallo stesso procedimento di pensiero. Ci voleva la presunzione dell'assoluta autocoscienza, perché nascesse

Se questa “tensione” (*ricerca*) verso l'Assoluto adialettico doveva certamente restare tale e non mutarsi in “possesso”, pena la ricaduta nella posizione intellettualistica, per altro verso, il problematico, sostando nella contraddizione, si rivolgeva agli altri, ai propri critici, con una «speranza di aiuto», perché «per il bene di lui varrà soltanto quella critica che varrà a farlo uscire dall'attuale situazione psicologica e a dargli la certezza del possesso dell'Assoluto»<sup>41</sup>.

Toccando, insomma, il fondo del criticismo, il problematico si trovava a vivere nel «*cogito*, senza aver ancora la possibilità di pronunziare alcun *ergo*»<sup>42</sup>; cionondimeno, egli guardava alla possibilità dell'*ergo* con la speranza e la fede di poter, un giorno, uscire dall'antinomia e trovare la Soluzione.

Tornando alla critica dell'attualismo, Spirito notava come in esso si fosse compiuto, mediante la tesi dell'assoluta creatività dello spirito, un «grandioso tentativo di liberazione dal futuro» (e dal passato):

Dire spirito, infatti, significa dire attività creatrice e inventiva, in un processo continuo di innovazione e di trasformazione del passato, sì che prevedere ciò che lo spirito creerà nel suo sviluppo può significare soltanto negare l'essenza stessa dell'atto creativo. La vera consapevolezza dell'atto creativo è, dunque, nell'assoluta originalità di chi supera passato ed avvenire in un eterno presente senza limiti. Se il passato fosse immodificabile realtà e il futuro prevedibile necessità, illusorio diverrebbe il potere creativo dello spirito, essenzialmente condizionato dal prima e dal poi. Il prima e il poi vivono anzi soltanto nell'incondizionato presente e sono l'espressione del contenuto creativo di esso. Il futuro non si prevede, ma si pone<sup>43</sup>.

Il tentativo, tuttavia, avrebbe presto deluso, allorché la scoperta della dialettica avrebbe mostrato di sottrarsi alla sua legge, consolidandosi in un

presente che non diviene. Domani lo spirito potrà rinnovare tutto il passato e tutto il futuro in un atto creativo imprevedibile, ma si troverà sempre a dover confermare la sua *natura* dialettica e a dover riaffermare in eterno questa sua consapevolezza da poco raggiunta, di esser cioè atto dialettico, sintesi di oppo-

---

un radicale problematicismo», U. Spirito, *Storia della mia ricerca*, cit., pp. 204-205. Come conseguenza dello scambio tra problema e soluzione e, persino, della loro identificazione, nell'attualismo pareva risorgere così anche il dualismo tra “conoscere” e “fare”, tra teoria e prassi. Su questo punto, cfr. U. Spirito, *Il problematicismo*, cit., p. 68.

41 Ivi, p. 52.

42 Ivi, p. 51.

43 Ivi, p. 76.

sti, assoluta creatività, unità e molteplicità, temporalità ed extratemporalità. Tutto potrà creare lo spirito, ma non più la consapevolezza della sua capacità creativa<sup>44</sup>.

Per questa via, era ribadita l'*antinomia della creazione*<sup>45</sup>, ossia la difficoltà logica, in cui la filosofia di Spirito, giunta a maturità, vedeva precipitare la tesi attualistica, la quale veniva, così, a riaffermare lo stesso dualismo contro cui il filosofo aretino aveva diretto la propria critica<sup>46</sup>. Ma tale antinomia non doveva poi esser altro che la rilevata difficoltà di pensare il divenire del pensiero, senza cristallizzarlo in una formula indiveniente, che ne avrebbe snaturato la costitutiva vitalità dinamica.

Restava, dunque, un'inquietezza, un'oscillazione problematica conscia di sé e, pertanto, alla ricerca incessante di una soluzione, proprio perché consapevole della contraddizione che l'avvolgeva e, dalla quale, sarebbe presto stato urgente imboccare un'uscita. Per questo aspetto, nessuna critica che ne avesse additato la contraddittorietà avrebbe colpito nel segno e l'«unica arma» che, contro il problematico, si sarebbe potuta usare era di indicare «la dimostrazione del modo non illusorio di superare l'antinomia»<sup>47</sup>.

Il tragitto speculativo di Spirito<sup>48</sup>, dopo la pubblicazione de *La vita come ricerca*, si sarebbe in parte assestato e precisato nel '41, con l'uscita del vo-

44 Ivi, p. 78.

45 L'espressione "antinomia della creazione", utilizzata per definire, nel quadro della presente ricerca, il significato della critica spiritiana a Gentile, quale veniva definendosi tra la metà degli anni Venti e gli anni Trenta, allude al senso dell'ontoteticità del pensiero nella sua autoreferenzialità, alla creazione, cioè, come *autocreazione* e non al senso trascendentistico e irresolubilmente dualistico, che aveva caratterizzato, secondo il filosofo siciliano, il rapporto di creazione naturalisticamente inteso.

46 «L'attualismo ha detto: tutto diviene e anche la definizione del divenire; l'atto non si può definire perché è esso che definisce. Il che ha condotto a negare la filosofia come sistema di categorie e ad affermare la categoria come una ed infinita. La filosofia si è identificata con la storia e cioè con tutta la realtà nel suo processo. Se non che, quando sembrava che la vittoria sull'intellettualismo fosse stata definitivamente conseguita attraverso il mutato concetto di filosofia e quindi di realtà, la stessa coscienza della vittoria, costretta a esprimersi e a tornare a esprimersi per divenire fondamento di ogni ulteriore attività, cominciò a dare il senso della ripetizione di una formula e addirittura di un sistema metafisico statico, essenzialmente identico a tutti quelli dichiarati intellettualistici e contraddittori», ivi, pp. 114-115.

47 Ivi, p. 147.

48 Per una bibliografia degli scritti di Spirito si può consultare F. Tamassia (bibliografia a cura di), *L'opera di Ugo Spirito*, Istituto di Studi Corporativi, Roma 1986.

lume *La vita come arte*, testo più improntato, come intuibile, sul tema estetico<sup>49</sup>, ma prezioso anche in ragione di alcune considerazioni che avrebbero completato il quadro del passaggio dall'attualismo al problematicismo. Ad essere radicalmente messa in questione sarebbe stata qui la figura dell'*autocoscienza* attualistica, identificata con la filosofia, la mediazione, il dominio logico; in una parola, la ragione.

Pur condividendo con Gentile l'idea del passaggio dal Medioevo al pensiero moderno come progressiva immanentizzazione del divino, Spirito non accettava la lettura tesa ad indicare, quale esito di tale processo, la trionfalistica celebrazione dell'Io trascendentale e l'insistenza nel rimarcarne il tratto assolutistico. A suo parere, il processo si estendeva invece sino alla crisi dell'autocoscienza e, come si è visto, alla posizione critica di un'antinomia, che imponeva la ricerca quale "cifra" del proprio filosofico incedere.

Per altro verso, il rischio connesso a questa operazione, nei confronti della quale si sarebbero indirizzati gli strali polemici di chi, invece, ancora professava il credo idealistico, si sarebbe potuto riassumere in questa osservazione, ossia che anche la vita come ricerca, se avesse ambito ad esser se stessa e non altro, avrebbe finito, inevitabilmente, con l'indossare la maschera metafisica di una Soluzione.

A chi così obiettava, Spirito rispondeva, nelle prime pagine de *La vita come arte*, che tale critica si sarebbe, d'altro canto, potuta capovolgere, diventando

egualmente inconfutabile che, se coesistono tante metafisiche, vuol dire che nessuna di esse è soluzione; che, se il problema continuamente si rinnova ciò dipende dall'incapacità di porlo nei suoi effettivi termini e di risolverlo davvero; che, se il processo logico continua a svolgersi, è segno ch'esso non riesce a raggiungere la propria unità e si disperde nelle antinomie; che, infine, per passare dal concetto di ricerca a quello di soluzione si compie un salto in contraddizione col concetto stesso di dialettica e si conchiude il processo di cui si asserisce l'infinità<sup>50</sup>.

Riconducendo allora l'obiezione dialettica nel solco della problematicità della ricerca, si sarebbe trattato di riconoscere che la pretesa teoria della dialettica, incarnata dalla figura divinizzata dell'Io trascendentale, avrebbe dovuto deporre la propria pretesa risolutiva (configurandosi quale sempli-

49 Sull'estetica di Spirito, cfr. V. Stella, *L'aspetto dell'arte. Vita come arte e critica dell'estetica nel pensiero di Ugo Spirito*, Cadmo, Roma 1976.

50 U. Spirito, *La vita come arte*, Sansoni, Firenze 1941, pp. 12-13.

ce «esigenza»<sup>51</sup>), affinché fosse possibile, in qualche modo, affacciarsi sul piano immediato dell'antinomia.

Per questa via, Spirito si sarebbe trovato a battere sul tasto dell'arte e del sentimento in antitesi alla filosofia, della coscienza *contra* l'autocoscienza:

In questo senso e con questi attributi assumo il concetto di arte a significare la totalità della vita di chi ricerca, di chi è coscienza anelante a un'autocoscienza non raggiunta, ma che intanto vive, giudicando e scegliendo, tra valori che può sentire fino a giuocare per essi la vita, in un'azione o in una creazione che può dirsi anche soltanto passione. Arte, dunque, in un significato molto lato e che coincide solo in parte con l'accezione comune, ma che di quest'accezione conserva l'essenza, nella contrapposizione su cui si fonda di un'attività ispirata, prorompente da una fonte ignota dell'anima nostra, e un'attività logica, organicamente svolta nel pieno possesso di noi stessi e della realtà. Arte contrapposta a filosofia, come coscienza ad autocoscienza: vita perciò in cui rientra, con noi, tutta la realtà, il bene e il male, il valore e il disvalore, il conoscere e il fare, la scienza, la religione, l'arte e la stessa filosofia, in quanto questa non può superare l'episodicità dei vari sistemi, e non può soddisfare l'esigenza dell'assoluta unità di chi ricerca<sup>52</sup>.

Poiché l'errore del dialettico si fondava «sul presupposto dell'immobilità o dell'essere della formula del processo, per cui i due termini dell'antinomia non sono veramente antinomici, ma uno di essi, quello negativo, necessariamente subordinato all'altro e destinato a risolversi in esso», si sarebbero invece dovuti considerare i due termini nella loro autentica antinomicità, per cui, analizzandoli entrambi dal lato della coscienza, nessuno dei due sarebbe stato in grado di risolvere l'altro.

La difficoltà stava, ancora una volta, nel non commettere l'errore di confondere la vita, intesa come arte, con la Soluzione, e dunque con l'autocoscienza, ma di conferirle, invece, correttamente, lo stesso tratto problematico dell'antinomia non risolta:

Quando, dunque, diciamo che la vita è arte, intendiamo dire che la vita è nell'antinomia di arte e filosofia, antinomia in cui il secondo termine non riesce ancora ad essere il terzo, e cioè la sintesi, e in conseguenza non riesce a distinguersi davvero dal primo, ma in esso è costretto continuamente a convertirsi<sup>53</sup>.

---

51 Ivi, p. 26.

52 Ivi, pp. 21-22.

53 Ivi, p. 30.

Emblematico di questa temperie concettuale, sintetizzabile nella figura dell'artista proteso verso la filosofia, di un soggetto tornato ad essere centro del mondo, dopo l'esperienza medievale, che lo aveva invece sacrificato sull'altare della trascendenza religiosa, il filosofo del Rinascimento asurgeva così, per Spirito, oscillando tra la rinnovata coscienza di sé e la magia, a "progenitore" del pensiero dell'antinomia.

Dopo di lui, il Romanticismo e la filosofia kantiana avrebbero ulteriormente confermato quella disposizione problematica, quella tensione tra l'esigenza del soggetto di trovare una Soluzione al mistero della vita e il continuo riaffiorare del mistero e dell'impossibilità di decifrarlo.

A questa contraddizione avrebbero poi cercato di far fronte Hegel, Croce e Gentile, nel tentativo, fallito, di risolverla. Nell'attualismo, in particolare, l'arte avrebbe incarnato il «limite del panlogismo» e, tramite essa, si sarebbe infranta «la pretesa della dialettica»: «Basta, infatti» – chiosava Spirito – «ch'essa viva per un attimo come coscienza di fronte ad autocoscienza, perché la filosofia scompaia e tutta la vita sia arte»<sup>54</sup>.

Con la pubblicazione de *La vita come amore*<sup>55</sup>, Spirito concludeva, si può dire, l'itinerario iniziato nel '37<sup>56</sup>. Non che, con questo volume, la sua tortuosa vicenda di pensiero giungesse a compimento (note sono le successive e declamate posizioni dell'*onnicestrismo* e dello *scientismo*); tuttavia, la traiettoria problematicista si attestava su una base metodologica, che non sarebbe più stata messa in discussione.

### 3. Guido Calogero tra Aristotele e Gentile

Prima di concentrare l'attenzione sulla lettura bontadiniana di Gentile, è opportuno aggiungere alcune considerazioni circa l'interpretazione che dell'attualismo propose un altro degli allievi della scuola "romana", Guido Calogero<sup>57</sup>.

54 Ivi, p. 263.

55 U. Spirito, *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Sansoni, Firenze 1953.

56 Di questo parere, almeno, era Bontadini, secondo cui *La vita come ricerca* e *La vita come amore* avevano incarnato l'«alfa e l'omega» non solo della speculazione spiritiana, ma addirittura del «problematicismo contemporaneo». Cfr. G. Bontadini, *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, in Id., *Conversazioni di metafisica* I, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 133.

57 Per una introduzione alla figura di Calogero, cfr. G. Sasso, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in Id., *Filosofia e idealismo* III, *De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 127-172.

In una lettera, indirizzata a Calogero e pubblicata in «La cultura» nel '65<sup>58</sup>, Bontadini affermava di «aver sempre condiviso, in sostanza, e, per così dire, in convergenza, la tesi di fondo»<sup>59</sup> del suo volume *La conclusione della filosofia del conoscere*<sup>60</sup>. La differenza, precisava subito Bontadini, stava semmai nel fatto che, mentre per Calogero tale conclusione eliminava per sempre la possibilità di una filosofia dell'essere, lasciando ormai libero lo spazio solamente per un passaggio alla «prassi», essa costituiva invece, per lui, «la resaturazione della possibilità dell'ontologia»<sup>61</sup>.

Come ha giustamente scritto Negri, la riflessione di Calogero parte «dall'insoddisfazione dell'involuzione intellettualistica in senso gnoseologico dell'attualismo»<sup>62</sup>. Le ragioni dell'insoddisfazione vanno però ricercate, come è stato correttamente messo in luce<sup>63</sup>, già negli scritti giovanili, in particolare negli studi sulla filosofia antica, soprattutto aristotelica, che videro la pubblicazione nel '27, con il titolo *I fondamenti della logica aristotelica*<sup>64</sup>, due anni dopo la laurea (ottenuta in età precoce, sotto la direzione di Gentile),

Al centro della critica, che avrebbe esplicitamente mosso al maestro qualche anno dopo, già in questo scritto Calogero distingueva la presenza, in Aristotele, di due differenti logiche, spesso confondentisi e sovrapponentisi, l'una «noetica», l'altra «dianoetica»<sup>65</sup>, la prima relativa ad un pia-

58 La lettera, dal titolo *Ideale della scienza o ideale del dialogo?*, si trova ora in G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica II*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 176-188.

59 Ivi, p. 177.

60 Il volume, uscito nel 1938 per la casa editrice Sansoni di Firenze, raccoglieva vari articoli di carattere teorico e metodologico, scritti tra la metà degli anni Venti e gli anni Trenta. In esso Calogero esponeva la propria critica dell'attualismo. Il testo fu poi ripubblicato in una nuova edizione accresciuta nel 1960, sempre da Sansoni.

61 Ibid.

62 A. Negri, *Giovanni Gentile. 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, cit., p. 73.

63 Cfr. il saggio di M. Musté, *Il principio del nous nella filosofia di Guido Calogero*, in «La Cultura. Rivista di Filosofia Letteratura e Storia», Anno XLVIII, numero 1, aprile 2010, pp. 83-120.

64 G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, Le Monnier 1927. Il volume proponeva una rielaborazione della tesi di laurea. Di tale testo ebbe ad occuparsi, criticandone i risultati, anche E. Severino in Id., *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di Guido Calogero*, in AA. VV., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Vita e Pensiero, Milano 1962, pp. 117-144; poi in E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 143-174.

65 Sull'interpretazione calogeriana di Aristotele, cfr. M. Musté, *Dalla metafisica alla filosofia del dialogo. Guido Calogero interprete di Aristotele*, in «Giornale di filosofia.net/Filosofiaitaliana.it – ISSN 1827-5834 – Maggio 2009». Che il libro



no «immediato» di conoscenza, la seconda ad uno «mediato». Se quest'ultima, in quanto logica del giudizio e del sillogismo, aveva occupato, in effetti, maggiore spazio nella disamina aristotelica, la prima rivelava invece, agli occhi di Calogero, la vera e propria “scoperta” del filosofo greco.

Questo scritto, che contiene *in nuce* il senso di fondo della sua prospettiva, prendeva appunto le mosse da una lettura della filosofia aristotelica che, già allora, lasciava intendere il taglio critico attraverso cui egli si sarebbe presto approcciato al discorso gentiliano e alla sua interpretazione del pensiero antico.

Senza addentrarci analiticamente nel dettaglio filologico della vicenda, che meriterebbe una ricerca a parte, ciò che, già in quegli anni, dell'esegesi gentiliana di Aristotele appariva scorretto a Calogero, era essenzialmente la sua lettura della logica, tendente a risolvere la figura della “determinazione”, e in particolare dell’“individuo”, nel quadro *dianoetico* del giudizio e del sillogismo.

Al fondo della logica aristotelica, infatti, egli indicava la presenza di un momento *noetico* di carattere sostanzialmente *ante*-predicativo, nel quale l'appercezione intellettuale della sostanza individuale avveniva nel segno unitario di un'immediatezza, che non si svolgeva nella duplicazione astratta di un soggetto e di un predicato.

Al *nous* così inteso, Calogero conferiva poi quel tratto di “concretezza” che, in un certo senso, era stato merito di Gentile, al termine del percorso gnoseologicistico della filosofia moderna, portare alla luce, enfatizzando il ruolo del pensiero attuale.

Per intendere questo nodo delicato, si potrebbe osservare come ciò che Calogero aveva apprezzato dell'attualismo era stata la risoluzione del rapporto tra soggetto ed oggetto nell'intrascendibilità dell'atto, salvo poi (qui stava l'errore del maestro) averne ritratto la fisionomia in un “sistema” di logica, che ne delineava, perciò, la *teoria*. Su questo punto, la convergenza con la critica di Spirito era pressoché totale.

L'aver esposto il volto dell'atto mediante un'indagine articolata delle sue funzioni conoscitive e delle sue leggi logiche conduceva, insomma, Gentile ad incorrere, a sua volta, nella fallacia intellettualistica che egli aveva additato al metodo della trascendenza, sovraccaricando la sua prospettiva di una «soprastruttura gnoseologica»<sup>66</sup>, la quale non gli consentiva

---

del '27 fosse già intriso di un certo disagio verso il gentiliano *Sistema di logica* è ricordato da Calogero in diversi scritti autobiografici. Cfr. *ivi*, p. 2.

66 G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960, p. 4.

di accedere al dominio concreto della determinatezza, che la riflessione aristotelica sul *nous* aveva evocato.

Se, dunque, da un lato, egli accoglieva la lezione gentiliana sull'intra-scendibilità dell'atto, dall'altro, criticava, per un verso, l'idea che la logica aristotelica potesse essere interpretata unicamente secondo i canoni della logica dell'astratto; per l'altro, il senso che Gentile attribuiva alla relazione tra concreto ed astratto.

Relativamente a questo secondo punto, Calogero denunciava proprio quella natura mediazionale, in cui abbiamo visto consistere, fondamentalmente, il rapporto immanentistico di *creazione* (autocreazione, autoctisi).

La logica noetica intravista da Aristotele alludeva, nella lettura calogेरiana, ad una compresenza assoluta di idea e realtà che se, certamente, restava confinata al piano logico oggettivo, secondo la classica impostazione realistica, metteva, però, in evidenza un significato dell'immediatezza che precedeva la dimensione dianoetica e discorsiva della conoscenza<sup>67</sup>.

L'attività sintetica dell'Io inobbiectivabile, che stringeva soggetto e predicato nella filosofia gentiliana, appariva, invece, a Calogero, connotata negativamente da quella dianoesi in cui l'atto (il concreto), mediandosi, poneva in essere, *creandolo*, il fatto (l'astratto), riconfigurandosi essa stessa astrattamente, nella sua alterità da esso<sup>68</sup>.

Se l'attualismo, risolvendo la realtà nell'atto conoscente e rilevandone l'inoggettivabilità, incarnava il vertice dell'intera vicenda del pensiero filosofico, finiva poi per smarrire il senso profondo della propria scoperta. Innanzitutto, provvedendo all'inutile edificazione di una logica e di una gnoseologia; in seconda battuta, distinguendo dualisticamente l'Io trascendentale dai propri contenuti e conferendo al primo, nell'intento di colmare l'abisso, un potere *creativo* che si rivelava illusorio<sup>69</sup>.

67 Cfr. M. Mustè, *Il principio del nous*, cit., pp. 84-86.

68 «Per ogni verso, dunque, la considerazione della logica aristotelica rinviava al problema capitale dell'idealismo moderno, e alla critica che, precocemente, Calogero aveva rivolta alla filosofia di Gentile: una critica che [...] dichiarando la fine della gnoseologia, cioè l'impossibilità di convertire l'Io definiente nell'Io definito, il pensiero pensante e considerante in quello pensato e considerato, sottolineava la natura di immediatezza del nesso che stringe il soggetto alla determinazione, ed escludeva la possibilità di introdurre la mediazione, cioè la distinzione e la reciproca relazione di tipo creativo», ivi, p. 86.

69 La situazione è ben descritta da Vitiello: «La critica di Calogero investe non soltanto la logica dell'astratto, ma l'intero impianto del *Sistema di logica come teoria del conoscere*, e in particolar modo la concezione dell'autoctisi dell'Io. L'intero frasario "creazionistico" dell'attualismo è respinto tra le anticaglie della vecchia filosofia teologizzante: l'Io non pone, non "crea" l'oggetto, perché è

Sulla critica di questa curvatura “creazionistica” del rapporto tra il Soggetto trascendentale e i suoi oggetti, avrebbe insistito anche Bontadini, che, del resto, condivideva anche l'idea di un attualismo quale “termine” del ciclo conclusivo dello gnoseologismo moderno.

Tornando al volume di Calogero del '27, è indubbio che il filosofo romano riservasse la propria “preferenza”, se così è lecito esprimersi, alla logica noetica, della quale valorizzava, come s'è detto, il carattere di immediatezza e di unità, rispetto alla duplicazione astratta della logica dianoetica, incentrata sul giudizio e perciò associata all'orizzonte della discorsività. Tale preferenza si traduceva, poi, nella ripetuta constatazione della “subordinazione” della seconda alla prima<sup>70</sup>.

Inoltre, la rilevanza del valore attribuito al *nous* rispondeva anche al problema lasciato insoluto dalla filosofia platonica e, prima ancora, da quella eleatica. Se, infatti, la logica dianoetica, del giudizio e del sillogismo, era interpretata quale “eredità” del dualismo platonico tra mondo sensibile e mondo intelligibile e alla implicata teoria ontologica della *mèthexis* (partecipazione), la logica noetica suggeriva il significato del superamento di tale dualismo, ma soprattutto il compimento autentico del parricidio di Parmenide (*Sofista*). Solo attraverso la teoria aristotelica del *nous*, infatti, l'indeterminato essere parmenideo veniva *determinato* attraverso l'adeguazione immediata dell'idea e del reale<sup>71</sup>. In questo senso, Calogero vedeva sorgere nell'attività noetica il principio di *determinazione*, opponendosi perciò all'idea gentiliana (sviluppata nella logica dell'astratto<sup>72</sup>) del superamento dell'immediato essere parmenideo (A) nell'essere pensato (cioè nella diainesi: A=A).

---

tutt'uno con esso; nè è *causa sui ipsus*, dacché non è pensabile relazione causale se non tra due termini [...]. Se la sfera dell'Io ha raggio infinito [...] nulla avendo “fuori” di sé, nè tempo nè spazio, nè divenire nè essere, nulla ha da creare. Esso è, soltanto è. Il conoscere, coincidendo con se stesso, coincide con l'universo intero. Talché, sbarazzato il campo dalle teorie logiche e gnoseologiche, liberato il pensiero dall'obbligo di pensare se stesso, il filosofo può dedicarsi al suo vero compito, che non è quello di far filosofia sulla filosofia, ma di illuminare il mondo degli uomini: la storia, il diritto, l'etica, la religione, l'arte, e cioè le molteplici forme del sapere umano», V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., pp. 161-162.

70 Cfr. M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, cit., p. 136.

71 Cfr. Id., *Dalla metafisica alla filosofia del dialogo. Guido Calogero interprete di Aristotele*, cit., p. 3.

72 «Il primo svegliarsi della coscienza nel pensiero è fissare o determinare quell'essere che ne diviene perciò oggetto, in quanto si pone nella propria identità con se medesimo, come A=A», G. Gentile, *Sistema di logica I*, cit., p. 178. Più in generale, cfr. *ivi*, pp. 175-189.

Per altro verso, già nel testo aristotelico, la presenza della *dianoia*, intesa da Calogero alla stregua di una complicazione linguistica, evocava la possibilità dell'errore e del non-essere, dinanzi all'assoluta infallibilità del *nous*<sup>73</sup>.

La sovrapposizione della logica dianoetica a quella noetica si traduceva anche nella considerazione dei principi di non contraddizione e del terzo escluso (nonché dei giudizi d'esistenza), quali principi formulati in conseguenza di una duplicazione astratta, mentre, secondo il filosofo romano, essi si sarebbero dovuti ricondurre, in ultimo, alla matrice unitaria dell'apprensione noetica.

Percorrendo questa linea interpretativa, egli celebrava, dunque, i fasti del pensiero aristotelico come sintesi essenziale del pensiero antico, ma, al contempo, poneva le basi per una lettura dell'intera vicenda del pensiero filosofico nel segno dell'oblio del senso autentico del *nous*, a dispetto dello (storico) prevalere della logica della *dianoia*<sup>74</sup>.

---

73 In ordine a una simile questione, è stato notato, attraverso un ragionamento che mostra il proprio debito nei confronti della riflessione filosofica di G. Sasso, come l'istituzione del rapporto tra *nous* e *dianoia* fosse soggetta, in Calogero, ad un'aporetica oscillazione tra senso fondativo o più radicalmente risolutivo (tendendo, però, maggiormente verso questo secondo aspetto). Cfr. M. Mustè, *Il principio del nous*, cit., p. 97. A questo proposito, si leggano, ad esempio, le parole di Calogero: «Alla base dell'esplicita logica dianoetica c'è, implicita ed esplicita, tutta una logica noetica, che sull'unità dell'appercezione fonda ogni successiva dualità dei giudizi e dei sillogismi, giustificando coi suoi supremi principi quegli stessi assiomi a cui più direttamente attingono la loro validità le forme del pensiero dianoetico. La dottrina della verità e dell'errore condizionati dal giudizio s'appoggia su quella dell'intuizione intellettuale ultima garante del vero, così come i principi di non contraddizione e del terzo escluso si giustificano in base al più profondo motivo della determinazione oggettiva del reale di fronte al pensiero; e tutte le teorie della sillogistica in tanto han valore, in quanto conclusivamente si riferiscono a quel motivo e si risolvono in quella unità», G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 162.

74 «Dopo Aristotele, si dischiudeva lo sconfinato campo della gnoseologia, delle filosofie del conoscere, che cominciarono a separare l'intelletto dal suo oggetto, pensando l'esistenza come *adaequatio intellectus et rei* e affidandosi all'astratta moltiplicazione delle categorie e dei giudizi modali. Solo l'idealismo moderno avrebbe potuto (e dovuto) restaurare il messaggio originario di Aristotele, ricomponendo *intellectus* e *res* non più nella forma ingenua degli antichi, ma in quella "esperta" dei moderni», M. Mustè, *Il principio del nous*, cit., p. 99.

#### 4. *La critica dell'attualismo e La conclusione della filosofia del conoscere*

Un'anticipazione del disagio che, sin dagli anni della stesura della sua tesi di laurea, Calogero soffrì nei confronti della filosofia attualistica, poteva d'altronde già riscontrarsi nello scritto del '25 *Coscienza e volontà*, che, non casualmente, egli avrebbe inserito quale saggio introduttivo al volume del '38 *La conclusione della filosofia del conoscere*.

Individuando nella relazione soggetto-oggetto la matrice del vizio gnoseologico, fin dalle prime battute egli notava come neppure il tentativo gentiliano di conciliare l'esigenza «di un divenire che veramente divenisse e che fosse insieme extratemporale»<sup>75</sup> fosse riuscito a condursi oltre la semplice illusione. Il risultato dell'operazione attualistica, infatti, aveva a tal punto posto l'accento sul tratto dell'extratemporalità dell'atto da smarrire ogni movimento dialettico. «Le incongruenze» dovevano di fatto culminare «nel concetto del «porre»»<sup>76</sup>, il quale, rimandando all'attività «creativa» del soggetto trascendentale, «concepito come persona separata», riconsegnava la filosofia dell'atto, in conseguenza dell'idea della sua assoluta libertà, «nelle braccia del vecchio Iddio»<sup>77</sup>.

Da questo punto di vista, Calogero osservava:

Ora, la *creatio ex sese*, concepita con attualistico rigore, cioè come escludente qualsiasi condizionamento, non potrebbe mai essere altro che una *creatio ex nihilo*; e tale *creatio ex nihilo* è una stravaganza, che nessun mito teologico è mai riuscito a concepire (giacché, nel migliore dei casi, essa torna ad essere una *creatio ex sese*, di cui il *se*, cioè la preesistente potenza creatrice di Dio, è condizione determinante). Del resto, lo stesso concetto della creatività spirituale si chiarisce come una di quelle rappresentazioni alquanto pedestri (come quella, già criticata, del «porre») in cui finisce per configurare il concetto del divenire dell'io chi, cercando di trasferirlo dall'astratta posizione gnoseologica – ove esso non può aver luogo – alla considerazione dello spirito come problema essenzialmente pratico, non riesce che a sovrapporne e quindi ad oscurarne ambedue gli aspetti. Qundo, invece, si consideri con più attenzione la natura del divenire spirituale, viene nettamente in chiaro la sua assoluta identità coll'io pratico: e, insieme, nella considerazione della concreta volontà cosciente si risolve del tutto l'astratto concetto dello spirito come teoreticità pura. Cadono quindi le ibride concezioni del «creare» e del «porre»: e vien pure ri-

75 G. Calogero, *Coscienza e volontà*, in Id., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 2.

76 Ivi, p. 3.

77 Ivi, pp. 13-14.

formata, a maggior ragione, anche in forza del semplice superamento attualistico dell'oggettivo divenire hegeliano, la considerazione dei termini attraverso cui si attuava quella dialettica<sup>78</sup>.

In altri termini, l'autocreazione (la «*creatio ex sese*») attualistica, a ben intenderla, nascondeva, agli occhi di Calogero, lo stesso stravagante significato della *creatio ex nihilo*, che nemmeno la tradizione teologica era mai stata in grado di pensare fino in fondo.

Per altro verso, il merito dell'attualismo, che in questo scritto egli peraltro confermava, mostrando ancora il proprio debito nei confronti del magistero gentiliano, consisteva nella risoluzione dell'aporia «dell'opposizione dell'universale all'individuale [...] passando, dall'esame dell'aristotelico individuo *in obiecto*, alla considerazione dell'individualità come persona soggettiva»<sup>79</sup>, ossia alla concezione dell'*actus purus* come la vita stessa dello spirito.

Senonché, concependo tale unità all'insegna della mediazione e non dell'immediatezza, Gentile perdeva subito di vista il traguardo raggiunto, dimostrando con ciò di non riuscire a liberarsi del retaggio hegeliano<sup>80</sup>.

Il punto che, già in queste pagine giovanili, Calogero si accingeva a sottolineare era, pertanto, quello dell'«immanenza stessa del volere»<sup>81</sup> o «dell'io come pura “eticità”»<sup>82</sup>, quale esito autentico di ogni critica della gnoseologia.

Un altro scritto degno di attenzione, al fine di mettere maggiormente a fuoco il suo approccio all'idealismo immanentistico, sarebbe stato quello relativo alla comunicazione tenuta al Congresso Nazionale di Filosofia del '29, dal titolo *Gnoseologia e idealismo*. Sin dall'inizio, infatti, Calogero domandava: «Nella sua sostanziale identificazione della logica coll'etica, l'attualismo resta tuttavia una teoria del conoscere?»<sup>83</sup>.

L'interrogativo, al quale si sarebbe trattato, secondo l'autore, di rispondere senz'altro negativamente, richiamava, in sostanza, il succo della proposta calogeriana. Esponendo il «principio vitale dell'attualismo», come

78 Ivi, p. 14. Si può osservare, anticipando quanto si dirà nel prosieguo della ricerca, che l'impossibilità della *creatio ex nihilo* sarà sostenuta, seguendo un ragionamento differente, anche da Severino. Per altro verso, si può cogliere, in queste righe, il senso dell'affermazione bontadiniana sopra richiamata, secondo la quale la conclusione della filosofia del conoscere avrebbe significato, per Calogero, la necessità del passaggio alla “prassi”.

79 Ivi, p. 4.

80 Cfr. ivi, p. 15.

81 Ivi, p. 22.

82 Ivi, p. 38.

83 Ivi, p. 24.

«concetto dell'assoluta soggettività del pensiero nella sua invalicabile attualità»<sup>84</sup>, il filosofo mostrava, in perfetta sintonia con la lettura bontadiana, di interpretare l'attualismo come la dottrina che aveva portato a coerenza il principio gnoseologico di tutto il soggettivismo moderno, spingendosi sino alla negazione più decisa di ogni dualismo tra pensiero pensante e pensiero pensato. Ma, e qui stava la curvatura polemica del discorso, dopo aver «scoperto e rigorosamente espresso, per la prima volta, l'istanza perentoria contro ogni specifica dottrina logica e gnoseologica», Gentile si era poi messo «a teorizzare il concetto del suo atto proprio nelle vecchie forme della logica e della gnoseologia»<sup>85</sup>. Il che si mostrava palesemente, per Calogero, dall'utilizzo di quel «complicato armamentario»<sup>86</sup> di concetti, che si era insinuato nel discorso gentiliano, determinandone il profilo. Esempio tipico di questa scomoda eredità era la dualità hegeliana di arte e religione, quali momenti astratti dello spirito (filosofia), come se – precisava –, dopo aver conquistato il punto di vista del soggetto concreto, esso potesse ancora perder tempo a parlare di quella «*contradictio in adjecto*», recante il nome di «soggetto astratto»<sup>87</sup>.

La (peraltro) giusta esigenza di conciliare la logica degli antichi con quella dei moderni, nel grandioso tentativo di Gentile, aveva quindi come esito di riproporre il tema della “cosa in sé”, con le sue note aporie, in grembo allo stesso pensiero attuale; il quale anzi, istituendo il rapporto tra Soggetto e oggetto all'insegna della relazione «genetica» (creativa), si riduceva «in fondo a un'inversione della posizione gnoseologica realistica, in cui è l'oggetto che invece agisce conoscitivamente sul soggetto: e cade quindi nelle stesse contraddizioni del generale assunto di ogni gnoseologia»<sup>88</sup>.

Si sarebbe trattato, dunque, secondo Calogero, di sostituire alla «dialettica del divenire come genesi (dell'astratto soggetto che con assoluta libertà crea in sé l'astratto oggetto per quindi costituirsi come soggetto

84 Ivi, p. 25. Poco dopo, tale principio era espresso anche così: «Niente può mai essermi dato, che non sia dato a me, che non sia una semplice determinazione del mio mondo», ivi, p. 26.

85 Ivi, p. 31.

86 Ivi, p. 32.

87 Ibid. «Nè di fronte a questo può aver più alcun significato il principio che esso non possa essere così immediatamente posto, e che debba piuttosto risultare da una mediazione, prodursi in una mediazione: giacché esso può ben ridersi di questa esigenza che presume di porsi come sua condizione, quando è esso stesso, il pensiero filosofante, la condizione assoluta anche di quella eventuale riflessione sulla necessità della mediazione!».

88 Ivi, pp. 35-36.

concreto) [...] quella dialettica del divenire puro», che l'autore aveva, poco prima, indicato quale fondamento delle due logiche, antica e moderna. Per questa via, di conseguenza, sarebbe venuto a cadere «l'astratto problema di un soggetto», che dovesse «con atto assolutamente libero, creare da sé e in sé un mondo»: un concetto ancora contaminato dall'«antiquato rapporto creazionistico, concepito nelle forme della causalità oggettiva»<sup>89</sup>.

In definitiva, si sarebbe dovuto capire che:

Per il vero soggetto attualistico, diventa ridicolo il problema che esso debba «creare» da sé il suo mondo, perché esso non può in concreto riconoscersi se non come già soggetto di un mondo, che è il suo stesso determinato contenuto, né può in nessun modo staccarsi da esso in una qualsiasi relazione causale<sup>90</sup>.

La contraddizione implicata in ogni prospettiva caratterizzata gnoseologicamente era ritenuta, dal filosofo, esito di una rigorosa interpretazione soggettivistica dell'idealismo<sup>91</sup>, quale discendeva dalla concezione gentiliana.

Così ne richiamava i tratti: in ogni gnoseologia

il pensiero si propone di definire se stesso, e cioè di stabilire le condizioni e le forme della sua possibile attività, senza accorgersi che neppure potrebbe determinare quei limiti se nello stesso atto non li superasse, effettivamente conoscendo le sfere di realtà che giudica inaccessibili e realizzando le forme conoscitive che afferma inattuabili, e comunque superando col suo pensiero gli stessi confini che impone al pensiero, per definirlo come tale e quindi contrapporlo a quel che pensiero non è. Nessuna gnoseologia è mai universale e necessaria, perché ammette sempre almeno un'eccezione, costituita dallo stesso pensiero che la pensa. E giacché questo pensiero è poi l'unico che meriti veramente tal nome, se è vero che nel pensiero è contenuta l'universa realtà, l'eccezione si manifesta di tale importanza, da svuotare la regola di ogni contenuto speculativo. Così, quando si costruisce una logica o gnoseologia del filosofare, determinando il posto che ad esso spetta nello spirito, le norme che segue nel suo manifestarsi e in una parola le sue possibilità di vita presente e futura, non si avverte che la filosofia reale non è quella che così si condiziona, ma quella stessa che così la condiziona, o crede di condizionarla<sup>92</sup>.

89 Ivi, pp. 40-41.

90 Ibid.

91 Cfr. ivi, p. 125.

92 Ivi, p. 126.



Nella terza sezione de *La conclusione della filosofia del conoscere*, aggiunta all'edizione accresciuta del '60, l'autore, riflettendo sull'eredità e lo sviluppo dell'idealismo, tornava ad evidenziare schematicamente le ragioni del suo dissenso. L'«insofferenza per l'ottimismo provvidenzialistico», che aveva condotto, sulle orme di Hegel, Croce e Gentile a fare del divenire un Divenire<sup>93</sup>; l'idea dell'«annullamento dell'individuo nel Tutto»; l'«inflazione idealistica del potere dell'io», la quale, derivando dalla linea «fichtiano-attualistica», aveva infine riprodotto, «come in uno specchio capovolto», il «rovesciamento polemico del realismo gnoseologico»<sup>94</sup>.

- 93 Ivi, p. 248. L'ottimismo qui denunciato equivaleva, per il filosofo, a un'«assicurazione cosmica circa la sorte dei valori», contro la quale si sarebbe dovuto ribattere che «i valori non possono mai essere assicurati per necessità», pena la perdita dell'orizzonte decisionale implicante la libertà e la responsabilità. Cfr. *ibid.*
- 94 Ivi, p. 249. Questo aspetto, che è per noi il più rilevante, rinviava daccapo alla questione della creazione: «Per il realismo, la conoscenza nasce da un'azione causale della realtà sul pensiero, dell'oggetto sul soggetto. Ma tutta la storia della gnoseologia finisce per far vedere che, se così fosse, sarebbe in ogni caso impossibile saperlo, sia perché un oggetto di quel genere resterebbe in eterno inconoscibile [...], sia perché non siamo autorizzati a considerare una causalità come madre del nostro conoscere, quando piuttosto vediamo che è proprio il nostro conoscere a collegare taluni dei suoi contenuti in schemi di causalità. Se però – in luogo di trarre da questa bimillennaria esperienza gnoseologica la sola conclusione coerente, che è quella di rinunciare ormai a parlare di *oggetti* e a credere che la conoscenza non s'intenda se non in base al binomio della soggettività e dell'oggettività – ci si limita a capovolgere il rapporto, e a considerare la realtà come effetto della conoscenza, l'oggetto come *posto* dal soggetto (e si risuscita perciò il vecchio concetto teologico di creazione, definendo l'io e l'autocoscienza come autocreazione, *autoctisi*, in cui poi l'instaurazione di sé dal nulla equivale all'instaurazione dal nulla di tutto l'universo), allora altri nodi vengono al pettine, e sono nodi di due specie. O io avverto che un simile compito è troppo demiurgico e teologico per le mie spalle, e lo deferisco al Soggetto Universale, allo Spirito del Mondo, alla Provvidenza Che Ne Sa Più di Noi: ed eccomi ricaduto nella posizione dello Spirito come Tutto, che abbraccia e schiaccia l'individuo [...] Oppure mi guardo da tale ricaduta, e non sommergo e confondo il mio io con un inconoscibile Io: ed eccomi, viceversa, esposto alle ironie di chi m'invita almeno a cambiare la faccia del mondo col facile potere del mio "idealismo magico", io che non riesco neanche a levarmi di dosso un raffreddore senza l'aiuto di qualche compressa di aspirina! Né posso cavarmela col dire che l'assoluta incondizionatezza della mia libertà non esclude che la mia azione, poi, viva nella storia, e con essa debba quindi sempre fare i conti. Chiunque può ribattermi, infatti, che onnipotenza creatrice non significa altro che questo: indipendenza totale da qualsiasi condizione storica, da qualunque ostacolo e base di partenza dell'agire». Ivi, pp. 249-251.

Per venire, invece, alla *pars construens* della proposta calogeriana, l'abbandono del problema conoscitivo significava, innanzitutto, liberare il guadagno speculativo dell'attualismo dalla sua "soprastruttura", ossia abbandonare definitivamente ogni proposito di costruire qualcosa come una «filosofia della filosofia»<sup>95</sup>, per risolvere invece la logica nel dominio della prassi e dell'etica.

La dialettica del divenire puro come divenire dello spirito, in quanto atto pratico, svincolata dallo schematismo logico e gnoseologico, alludeva, pertanto, all'immediatezza della determinatezza del finito, inteso nella sua concreta attualità quale relazione mobile dell'identico (*tauton*) e del diverso (*eteron*)<sup>96</sup>: «Dialettica della volontà», insomma, «come eterno rapporto dinamico tra la condizione e il fine dell'azione. Condizione e fine, realtà e programma, percezione dell'esistente e fantasia del desiderabile»<sup>97</sup>.

L'interpretazione calogeriana della relazione tra logica antica e logica moderna, in particolare tra logica aristotelica e logica hegeliana, veniva così a costituire lo sfondo della sua "correzione" dei guadagni dell'immanentismo attualistico. Più precisamente, egli coglieva, nella sua lettura del cominciamento hegeliano e nella figura del *Dasein*, una «stretta parentela»<sup>98</sup> al principio noetico di determinazione aristotelico<sup>99</sup>, il quale, come s'è detto, consentiva, ai suoi occhi, di risolvere compiutamente, seppur sul piano dell'oggettività realistica, il dualismo ancora implicato nella posizione platonica<sup>100</sup>.

95 «Il tenore della soluzione attualistica non ha, ormai, bisogno di essere chiarito: se il pensiero vero non è il definito ma il definiente, la filosofia vera non è quella di cui s'intenda stabilire il carattere e il metodo in una gnoseologia del filosofare ma bensì quella che in concreto costruisce tale gnoseologia del filosofare. Dunque non esiste, a rigore, una filosofia del filosofare, proprio perché esiste incondizionatamente il filosofare, e una filosofia del filosofare implicherebbe la dualità contraddittoria della filosofia filosofata e della filosofia filosofante, la seconda condizionata dalla prima perché governata dalla sue leggi gnoseologiche e la prima condizionata dalla seconda perché costruita da essa, nel più patente dei circoli viziosi», *ivi*, p. 99.

96 Cfr. *ivi*, pp. 34-42.

97 *Ivi*, p. 39.

98 Sul significato di questa parentela, cfr. M. Mustè, *Il principio del nous*, cit., pp. 104-110.

99 Cfr. lo scritto del '32 *Logica antica e dialettica hegeliana*, in G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 179-190.

100 Tali passaggi sono esemplarmente descritti in questa lucida analisi di Mustè: «Un filo, dunque, ben preciso e adeguatamente argomentato, univa il 'parricidio' di Platone, che aveva messo in chiaro l'intreccio speculativo tra *tauton* e *heteron*, il noetico principio di determinazione che stava al centro della metafisica aristotelica

La concezione dell'io come "presenza", che derivava dall'interpretazione calogeriana dell'attualismo, liberando la dottrina da quegli elementi logici e gnoseologici che, a suo parere, avevano soffocato il motivo di vero della conquista idealistica, ribadiva, dunque, il carattere diveniente e di originaria temporalità dell'atto spirituale, insistendo sulla sua costitutiva dimensione pratica. Era così sgombrato il campo per la successiva mossa speculativa, consistente nel riconoscimento della priorità fondativa dell'*etica* rispetto alla *logica*<sup>101</sup>.

---

e la logica hegeliana dell'essere, dove il *Dasein*, con il suo internarsi nelle linee dell'alterità e della differenza, sembrava con ciò tornare al più autentico motivo della speculazione greca, a quel motivo che – come sappiamo – comandava di "pensar sempre qualcosa e non mai né il Tutto né il Nulla", attestandosi sul terreno ben solido del determinato. Tale sequenza, che emergeva in modo esplicito dagli studi sulla logica antica, era tale da generare una ferita irrimediabile non solo nei confronti della lettura gentiliana del mondo antico (e [...] della 'riforma' della dialettica di Hegel), ma anche, e soprattutto, nella struttura fondamentale dell'attualismo. Collocando il principio di determinazione al centro della considerazione filosofica, Calogero aveva di fatto superato la configurazione della logica aristotelica come logica dell'astratto, con la conseguenza che il *nous* stesso tendeva a presentarsi come il luogo della concretezza, come l'unità originaria e immediata dell'ente determinato, della cosa, colta in un punto antecedente allo stesso manifestarsi del pensare logico e della sua mediazione: non a caso, nelle pagine in cui lasciava emergere in modo più nitido il significato del *nous*, questo assumeva un volto analogo a quello dell'atto puro, rappresentando, nell'ente stesso, il divenire originario della realtà. Ma il *nous* (ecco il contrasto che qui tendeva a generarsi) di per sé non indicava affatto l'attualità del pensare, nel suo decadere nel logo astratto, ma indicava, al contrario, la figura *oggettiva* (ontologica, e non logica) della determinazione, del *Dasein*, dell'originario intreccio che, *nella cosa*, stringeva il *tauton* allo *heteron*. Al contrario di quello che accadeva nella "riforma" che Gentile, sulle orme di Kuno Fischer e Bertrando Spaventa, aveva tentata della dialettica hegeliana, l'essere non rinviava qui alla soggettività originaria del pensare, ma trovava in sé, nella propria stabilità ontologica, il principio del significato e del movimento. Ciò che emergeva, insomma, al termine della complessa lettura che Calogero aveva intrapresa della filosofia greca e moderna, era la fisionomia della sostanza, dell'individuo aristotelico, e quindi del *Dasein* hegeliano, che teneva in sé l'atto del pensiero, risolto nella propria attualità ontologica, senza rinviarvi come a un ulteriore presupposto logico», M. Mustè, *Il principio del nous*, cit., pp. 106-107.

- 101 Gli scritti successivi di Calogero più rilevanti in questa direzione sono: *La scuola dell'uomo*, Sansoni, Firenze 1939; *Lezioni di filosofia* (divise in tre volumi – *Etica, giuridica, politica; Estetica, semantica, storica; Logica, gnoseologia, ontologia* – usciti rispettivamente nel '46, '47, '48 per Einaudi, Torino e poi riunite in volume, dalla stessa casa editrice, nel 1960); *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.

5. Bontadini interprete di Gentile: l'impossibilità che il pensiero crei l'essere

Nel primo capitolo di questa ricerca ho accennato al significato complessivo della critica che, a parere del giovane Bontadini, poteva essere mossa nei confronti della *Teoria generale*; una critica volta a mettere in luce l'ingiustificata «ombra di trascendenza»<sup>102</sup> che, in quell'opera, ancora gravava sulla figura dell'inobbiectivabile Io trascendentale. Egli suggeriva, sulla scia della pur contestata critica crociana, la presenza, nell'attualismo, di due forme differenti di «concetto teologico», caratterizzanti i due principali testi gentiliani, la *Teoria* e il *Sistema di logica*.

Nello spiegare il «trapasso» dall'una all'altra posizione, emergeva *in nuce* anche il senso dell'approccio bontadiniano all'attualismo, nonché il suo tentativo di ridimensionare la portata ontotetica dell'atto, «riducendola» (anche se, per Bontadini, più che di riduzione, si sarebbe trattato di parlare di «inveramento») alla figura dell'«Unità dell'Esperienza».

Se, nella *Teoria*, la concezione della relazione tra Io trascendentale ed io empirico era configurata secondo lo schema tipico della posizione gnoseologica moderna di io e non io, tanto da fare dell'Io trascendentale qualcosa come uno «spettatore» dotato di propria realtà e, misteriosamente, al contempo, inobbiectivabile, ineffabile (da cui l'accusa, comprensibile, di Croce, di «misticismo»), nella *Logica*, invece, questa oscillazione veniva abbandonata e risolta, a dire di Bontadini, nella figura del «*Logo concreto*, che è nulla più che l'Astratto, concepito come attuale astrarre (pensare)»<sup>103</sup>.

102 G. Bontadini, *Le polemiche dell'attualismo*, ora in Id., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 34. In questo saggio, Bontadini prese le difese di Gentile contro le critiche di Croce e, probabilmente per questa ragione, nonché per l'acume del giovane filosofo milanese, Gentile lo apprezzò. Cfr. l'*Introduzione* di C. Vigna a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. X, nota 7.

103 Id., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 21. Al fine di giungere ad una maggiore chiarezza, Bontadini scriveva: «Perché è appunto questa la *seconda* posizione del concetto teologico gentiliano, e immanentistico in genere; il semplice riconoscimento dell'esperienza – sintesi di pensiero e sensazione – come un tutto d'esperienza che importa a sé legata la negazione precisiva dell'*altro* (l'altro dell'esperienza): infatti, riconoscendosi, l'esperienza toglie da sé qualsiasi presupposto – assevera l'idealista – che il pensiero storico le abbia mai anticipato. Si pone come assoluta positività. Questa a noi sembra essere veramente la formula più semplice e nello stesso tempo più robusta dell'idealismo che può ottimamente tener luogo di ultimo termine di quel processo di immanentizzazione di cui l'idealismo vorrebbe essere al vertice, appunto perché toglie di mezzo, come inutile, quell'ombra di trascendenza che ancora sfiorava la prima posizione. E dicemmo che nella *Logica* gentiliana va ricercata l'espressione più genuina, di questa posizione: e la ragione

Una delle conseguenze della prima impostazione dualistica gentiliana, uno dei suoi «equivoci»<sup>104</sup>, peraltro poi riversatosi nell'impianto stesso dell'attualismo, nella sua formulazione ultima e dottrinale, era di presentare il pensiero come qualcosa che, come fosse possibile, potesse «creare» l'essere<sup>105</sup>.

Prima di soffermarmi su questo punto, che in effetti è decisivo in ordine all'operazione ermeneutica bontadiniana e al presente studio, è opportuno seguire il filosofo milanese nella schematizzazione, in due momenti, della posizione attualistica: il primo, detto «*idealismo gnoseologico o fenomenologico*», consistente nell'«unità dell'esperienza», che «assevera che tutta la realtà che l'uomo immediatamente afferma e vive è contenuto di coscienza» e che l'attualismo assume come «dato»; il secondo, detto «*idealismo teologico*», in cui l'unità dell'esperienza viene fatta coincidere assolutamente con Dio<sup>106</sup>.

---

è questa, che in questo libro l'attenzione critica è portata, anziché contro l'obbiettivismo (naturalismo obbiettivistico), contro l'astrattismo in genere di cui quello non è che un caso; ed ecco che mentre a risolvere il primo si poteva essere davvero indotti all'introduzione di quel Soggetto trascendentale; a risolvere il secondo basta il riconoscimento dell'unità (l'unità dell'esperienza, dell'atto!) in cui l'astratto, come momento, si alloga, e diventa esso stesso concreto. Onde la designazione di *Logo concreto* è quella che meglio ritrae l'Assoluto gentiliano – e noi proporremmo pure quella di *Unità dell'esperienza* – meglio che non quella di Io trascendentale, oppure di autoconcetto, autoinesi, autosintesi – che pure sono usate nella *Logica* –, che hanno tuttavia il difetto di rammentare il gatto che si morde la coda. L'autocoscienza non è, infatti, una voluta tracciata intorno alla coscienza, ma è semplicemente, il concetto della coscienza», ivi, pp. 33-34.

104 Ivi, p. 33.

105 «Vedasi “per esempio” la frase ricorrente “il pensiero crea l'essere”; essa è, dal punto di vista idealistico, assolutamente inesatta, poiché dà tutta la presunzione che prima, sia pure di mera priorità logica, ci sia il pensiero (appunto l'ineffabile Io trascendentale), eppoi l'espulsione, misteriosissima, dell'essere e la conseguente contrapposizione e dualità. Onde quello che fu chiamato il più assillante problema dell'idealismo: ricercare le ragioni per cui il reale fosse spinto a scindersi in sé, di quella beata, originaria unità», ibid. Nel *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Bontadini utilizzava questo argomento: «Se l'io non è io che in contrapposto a un non-io, l'io non può creare il non-io, giacché nulla può creare ciò senza di cui non è sé medesimo»; tradotto in altri termini, «È [...] impossibile creare [...] ciò senza di cui non si potrebbe essere; ma il pensiero non è senza l'essere; dunque il pensiero non crea l'essere», F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit., pp. 80-81.

106 Cfr. ivi, p. 37. Si può dire che, nell'ottica di Bontadini, il *non* porre tale coincidenza equivalesse di fatto alla posizione che, dall'attualismo, aveva condotto al problematicismo e che, in effetti, lasciava in sospeso la risposta circa l'eventuale equivalenza tra Unità dell'Esperienza e Assoluto.

Per il cattolico Bontadini, ciò che l'attualismo non avrebbe mai potuto dimostrare era questo secondo punto, ossia la risoluzione totale dell'essere (e, dunque, dell'*Essere*) nell'esperienza. Al contrario, il primo (equivalente al riconoscimento dell'intrascendibilità della coscienza, cioè, in fondo, dell'evidenza del divenire) poteva dirsi comune alle sue convinzioni e a quelle di Gentile.

Si trattava, in sostanza, per Bontadini, dell'impossibilità di concludere dall'idealismo gnoseologico a quello teologico, conferendo all'atto una simile valenza ontologica<sup>107</sup>.

Si potrebbe dire che tutto il senso della lettura bontadiniana del discorso filosofico di Gentile si riducesse in fondo a questo: svincolare il legame, che il filosofo siciliano reputava indissolubile, tra formalismo assoluto e autoconcetto<sup>108</sup> (*autoctisi*), valorizzando la prima figura, in chiave metodologica, a scapito della seconda. L'obiettivo che, per tal via, egli perseguiva, consisteva, essenzialmente, nel tradurre l'attualismo gentiliano in una logica della «pura presenza» o del «puro conoscere», sceverandolo dalla «superfetazione retorica» e teologica (il suo carattere *creativo-ontotetico-produttivo*), per favorire la corretta posizione metodologica: sgombrare, insomma, il campo per l'inferenza metempirica.

In questo senso, l'attualismo, così riadattato, avrebbe potuto, secondo Bontadini, fungere da “punto di partenza” per una nuova proposta metafisica. La creatività dell'atto, in ultima analisi, avrebbe dovuto cedere il posto all'*intenzionalità* (concetto che egli riprendeva dalla tradizione aristotelico-tomistica<sup>109</sup>) del conoscere.

A questo proposito, scrive giustamente Goggi:

Ma, per *forzare* l'attualismo in questa direzione, occorre che si abbandoni la concezione *produttiva* del Soggetto (insieme alla tematica dell'autoconcetto ad essa legata) e che il Soggetto venga pensato come la *Forma* della totalità di ciò che appare, e cioè come l'orizzonte originario al quale va riferito ogni contenuto<sup>110</sup>.

107 Cfr., su questo punto, G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Prefazione di E. Severino, Ca' Foscari, Venezia 2003, pp. 35-47.

108 Cfr. C. Vigna, *Introduzione* a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. XVII.

109 Sul concetto aristotelico-tomistico di “intenzionalità” e sulle convergenze che esso intrattiene con l'idealismo, da un lato, e con la fenomenologia, dall'altro, si vedano le preziose osservazioni di E. Severino, *Introduzione* a G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., pp. VII-VIII.

110 G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., p. 39.

In effetti, interpretare così l'attualismo significava *forzarne* il dettato, in direzione di una piega che Gentile non avrebbe certamente accettato. Che cosa poteva più significare, infatti, la filosofia attuale, se si fosse pensato l'atto privo di quella potenza tetico-creativa che ne era stata la cifra? Che cosa restava di quell'edificio concettuale?

Non che, beninteso, Bontadini fosse inconsapevole del fatto che la fisionomia dell'idealismo attualistico ne uscisse alquanto trasfigurata<sup>111</sup>; eppure, a suo parere, proprio a questo destino l'attualismo sarebbe dovuto andare incontro per svelare il suo volto più autentico, affinché la sua verità potesse «andare in sé».

Per comprendere le ragioni del filosofo milanese occorrerebbe, però, guardare all'interpretazione d'insieme che egli offrì della storia del pensiero moderno<sup>112</sup>: una parabola che, iniziando la sua traiettoria a partire dalla

111 A questo proposito, Vigna nota che l'attualismo, per Bontadini, non era «una dottrina da studiare con il distacco dello storico, ma una dottrina da sfruttare teoreticamente, come sappiamo, per la rigorizzazione della metafisica», C. Vigna, *Introduzione* a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. XVIII, nota 33. Dello stesso autore si veda anche l'articolo *Attualismo, problematicismo, metafisica*, in «Idee», 1995, 28-29, pp. 33-51. Per altro verso, che «le ragioni dell'idealismo» non si lascino «ridurre a quelle di un non-taletismo metodologico» è tesi espressa con vigore da M. Ruggenini, *Ontologia, idealismo, metafisica*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 83. Il saggio di Ruggenini è stato recentemente messo in questione da L. Messinese, *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, in P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 119-127; Id., *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 119-127. Per comprendere l'osservazione di Ruggenini, che in fondo ha come scopo quello di mettere in questione la linea attualismo-metafisica "neoclassica" (come la chiamava Bontadini per distinguerla dalla metafisica classica), si può fare riferimento alla concisa sintesi di Grion: «Bontadini parlava di "piano taletiano" per indicare il contenuto dell'atto del pensiero e di "taletismo" come tentativo di determinare (obbiettandolo) un simile contenuto. Il riferimento storico va ovviamente a Talete di Mileto, in quanto fu il primo a offrirne una simile determinazione quando identificò l'*arché* con l'acqua. Il non-taletismo indica invece la capacità di non ipostatizzare l'atto del pensiero, aprendosi in tal modo alla possibilità di pensare la disequazione tra l'esperienza attuale e l'assoluto», L. Grion, *Gustavo Bontadini*, LUP, Roma 2012, p. 100, nota 29. Cfr. anche G. Bontadini, *Per una filosofia neoclassica*, in Id., *Conversazioni di metafisica I*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 265-269.

112 Cfr. G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Introduzione di E. Agazzi, Vita e Pensiero, Milano 1996. Il volume, uscito per la prima volta nel '66 (La Scuola, Brescia), raccoglieva due altre opere, precedentemente pubblicate, *Studi di*

dualità cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, aveva esteso la dicotomia del conoscere, ossia lo gnoseologismo, come presupposto dell'*alterità* dell'essere al pensiero, sino all'attualismo, punto d'arrivo di questo tragitto<sup>113</sup> e, al contempo, punto di partenza per un rinnovato viaggio metafisico.

Da questo punto di vista, pare se non altro coerente con tale lettura l'idea che l'attualismo, mediante la tesi della creatività dell'atto, avesse inteso "solamente"<sup>114</sup> eliminare il presupposto gnoseologicistico insinuatosi agli albori della filosofia moderna. Per altro verso, si tratterà di valutare (dopo aver preso in rassegna anche l'interpretazione severiniana) se il progetto bontadiniano di andare "oltre" l'attualismo possa ancora oggi vantare la possibilità di una riuscita.

Ad ogni modo, ridotto l'atto a pura forma e la conoscenza a relazione intenzionale, il pensiero veniva ora a svelare quel tratto di luminosità<sup>115</sup> o ma-

*filosofia dell'età cartesiana* (La Scuola, Brescia 1947) e *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno* (La Scuola, Brescia 1966). Cfr. anche Id., *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, in *Studi sull'idealismo*, cit., pp. 221-237. Per un'introduzione generale al pensiero bontadiniano, si vedano invece: L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit.; L. Messinese, *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Prefazione di V. Melchiorre, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; per un'analisi più approfondita dello sviluppo del suo pensiero, cfr. L. Grion, *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di G. Bontadini*, Presentazione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2008; G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit.

- 113 Lo gnoseologismo era "esplosivo", secondo l'immagine bontadiniana, con la filosofia di Kant, che aveva portato a galla tutte le difficoltà del presupposto, dichiarando l'impossibilità della metafisica come scienza. Dopo la filosofia kantiana, l'idealismo aveva provveduto alla sua rimozione graduale, culminata nell'idealismo gentiliano, esito ultimo della filosofia moderna e avvio della contemporaneità. In particolare, nel togliere di mezzo il presupposto, l'attualismo avrebbe anche, nella lettura di Bontadini, tolto se stesso come "idealismo", per inverarsi in un "realismo" non gnoseologicistico. Cfr., su questo punto, l'*Introduzione* di E. Agazzi a G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, cit., pp. XIII-XV.
- 114 Dico "solamente", tra virgolette, per due ragioni: da un lato, perché ciò che Bontadini scorgeva nell'attualismo, opportunamente depurato dall'autoctisi, era per l'appunto una sua *rivalutazione*, volta a porre le basi per una rinnovata disposizione al discorso metafisico classico, fatto guadagno delle conquiste del cammino del pensiero moderno; dall'altro, perché ciò che, invece, l'interpretazione severiniana metterà in luce, nella fase matura della sua riflessione, sarà non tanto l'idea di un attualismo quale conclusione della moderna filosofia del conoscere, quanto la necessità di intenderlo come un'ontologia del divenire, che conduce a rigore il significato ad esso attribuito dal pensiero greco antico.
- 115 «La coscienza è tutte le cose precisamente in quanto è, in se stessa, nulla di particolare. Da questo punto di vista il pensiero o la coscienza non è altro se non la *chiarezza* dell'essere, la sua manifestatività, o, in atto, la sua manifestazione



nifestatività pura, che consentiva all'Oggetto conosciuto (identità assolutamente formale di soggetto e oggetto<sup>116</sup>) di presentarsi, oltre ogni dialettica di soggetto-oggetto, nella sua oscillante problematicità. L'atto come formalismo assoluto diceva ora l'unità irrequieta dei contenuti dell'esperienza (in altri termini, l'*antinomia*), anticipando, in questo senso, l'operazione successiva di Spirito<sup>117</sup>.

Seguendo questa traccia, è opportuno notare come anche per Bontadini, così come per Gentile, l'orizzonte dell'apparire mostrasse di possedere una sua interna processualità, ossia di come lo spettacolo del mondo svelasse originariamente il proprio incessante divenire. Ma, come si è detto a più riprese, se nell'attualismo tale processualità rivelava una natura autocreativa, nel discorso bontadiniano la risoluzione della creatività (del divenire) in autocreatività mostrava invece una "retorica", erede di una scorretta impostazione moderna del rapporto conoscitivo.

Che almeno qualcosa fosse creato dal pensiero, in fondo, anche Bontadini non poteva non concedere (il divenire rivelava, insomma, anche per lui, il carattere di assoluta novità); ma che la creatività potesse poi risolversi nella tesi *ontologica* dell'autocreatività del pensiero (che *tutto* fosse creazione del pensiero) e, dunque, nell'identità "ontologica" e non semplicemente "intenzionale" dell'essere e del pensiero, questo non era concesso.

*Provare la creazione come autocreazione* era ciò che Bontadini contestava all'attualismo, mettendone perciò in discussione il tentativo di configurare l'*identità* dell'atto autocreativo mediante la celebrazione della con-

---

assoluta», G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 201. Il tema ritorna anche in Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 12.

116 Cfr. Id., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 31.

117 Cfr. G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., p. 55. A questo proposito, scrive Vigna: «Ora, "formalismo assoluto" come originario del sapere o come unità dell'esperienza è lo stesso che "problema", se "soluzione" sono poi l'immanenza o la trascendenza. Questo è il punto in cui Bontadini e Spirito si ritrovano, provenendo da direzioni in certo senso opposte. Bontadini è libero, per l'educazione filosofica ricevuta, dalle ambiguità della relazione intenzionale presenti nell'attualismo, Spirito le subisce ancora. Perciò, per Bontadini l'atto gentiliano diventa problema perché e in quanto registra la semplice unità formale dell'esperienza, per Spirito diventa problema perché non riesce a superare la situazione antinomica. Perciò, Bontadini può procedere oltre il «problema», esibendo la dimostrazione della trascendenza della totalità dell'essere, mentre Spirito coltiverà una lunga serie di rifiuti all'invito di oltrepassare la situazione problematica», C. Vigna, *Attualismo, problematicismo, metafisica*, cit., p. 47. Relativamente all'anticipazione della consapevolezza problematicista in Bontadini rispetto a Spirito, cfr. anche E. Severino, *Introduzione a G. Bontadini, Studi sull'idealismo*, cit., pp. XI-XII.

traddizione dialettica, ovvero di mettere in equazione l'esperienza (del divenire) con l'Assoluto.

La contraddizione, rilevata dal giovane Bontadini nel cuore dell'idealismo attuale, sarebbe stata al centro anche del saggio del '26 *La critica negativa dell'immanenza*, dove il filosofo si impegnava a mostrare l'impossibilità del passaggio dal momento gnoseologico a quello teologico del pensiero gentiliano. Tale impossibilità equivaleva, in fondo, alla mancanza di una dimostrazione<sup>118</sup>, che potesse garantire l'incontraddittorietà del trapasso<sup>119</sup>.

Identificato l'atto gentiliano all'Unità dell'Esperienza, cioè alla «totalità delle cose che si pensano in quanto si pensano»<sup>120</sup>, Bontadini osservava come l'attualismo, assimilando tale orizzonte alla totalità del reale, ecce-

118 Nello scritto *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, Bontadini tornava a sottolineare questa mancanza. Una dimostrazione che, peraltro, Severino (seconda maniera) avrà, invece, il merito di indicare nel testo gentiliano. Cfr. su questo punto, G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., p. 54.

119 Da questo punto di vista, si potrebbe ipotizzare una possibile, ma scorretta, risposta di Gentile, ossia che l'applicazione critica del principio di non contraddizione alla posizione attualistica, pretendendo di far valere le ragioni della vecchia logica dell'astratto contro la logica del concreto (che, in ultima analisi, è una logica che pone la contraddizione "Io=non Io" quale legge immanente della vita del pensiero), non potesse che mancare il bersaglio. Per altro verso, Bontadini avrebbe potuto notare come qualsiasi posizione teorica, in quanto determinata, ossia in quanto è se stessa e non altro da sé, non potesse sfuggire alla forza *elenchica* del principio. Per quanto ci riguarda, riteniamo che Gentile, conscio di questa possibile obiezione, avrebbe certamente denunciato l'applicazione *astratta* del principio, ma non il suo intendimento *concreto*. In altri termini, come precisa Goggi, nell'attualismo «la contraddizione non si produce perché qualcosa, nel movimento, diviene altro da sé, ma per l'isolamento dell'*astratto*. Il movimento della *verità*, per il quale *la verità è se stessa*, è il superamento della contraddizione, è il *concreto*, lo *speculativo*, in cui è tolto l'*isolamento* del qualcosa e del proprio altro», ivi, p. 72, nota 27.

120 G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 59. Nell'ultima intervista al filosofo milanese, realizzata da padre Aldo Bergamaschi a Milano il 5 aprile 1981 e pubblicata in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 319-343, egli così si esprimeva: «L'Unità dell'Esperienza è la totalità delle cose che sono presenti e che vengono affermate in base al loro essere presenti [...] Tutto ciò che io constato, tutto ciò di cui io posso dire "consta". Tutti quei giudizi che possono essere giustificati, fondati con questa formula: "perché consta". Ad esempio: questo tavolo è di color amaranto. Perché? Perché mi consta che sia di colore amaranto, perché è sperimentalmente dato, empiricamente dato che è tale. In questo momento è giorno, perché constato che in questo momento è giorno. Perché consta. Quindi l'Unità dell'Esperienza è l'unità dei dati, come tale», p. 323.

desse ingiustificatamente l'ambito stesso del "dato", ossia della presenza dell'essere al pensare:

La critica negativa dell'immanenza [...] consiste dunque, nella sua minima estensione [...] nel negare che tutto il reale è incluso nell'unità dell'esperienza, e, avanzando d'un poco, [...] nel negare – in base al canone dell'immanentismo medesimo che il pensiero non può giudicare nulla oltre l'esperienza – che si possa provare che tutto il reale è incluso nell'unità dell'esperienza. Questa critica negativa concede all'immanentismo tutta la sua fenomenologia, la quale si compendia nel concetto di Unità dell'Esperienza, dell'Atto dello Spirito; prescinde dalla critica immanentistica delle prove tradizionali della trascendenza; solo limitandosi a negare il passaggio dalla posizione semplicemente immediata dell'esperienza alla sua posizione assoluta teologica, a farne Dio mediante quella esclusione di un trascendente qualsiasi, che viceversa per l'immanentista, in base al suo stesso metodo di assoluto positivismo, come non si può affermare, così neppure si deve poter negare. Del trascendente l'idealismo immanentistico, proprio come idealismo immanentistico, né può dire che c'è né può dire che non c'è. Se non possiamo oltrepassare il limite dell'esperienza, fare di questa l'assoluto è un dogma, tanto quanto l'affermar un assoluto trascendente. Infatti dire che l'esperienza è l'assoluto vale dire che il trascendente non esiste, che è già un parlare del trascendente, un oltrepassare il limite dell'esperienza<sup>121</sup>.

In altri termini, se, da un lato, Bontadini riconosceva qui all'attualismo l'immanenza dell'essere al pensare, intesa come relazione intenzionale, dall'altro, non gli concedeva la risoluzione di *tutto* l'essere nel pensare. Anzi, decretando tale risoluzione, l'attualismo si spingeva oltre i limiti imposti dalla sua stessa fenomenologia, affermando una tesi che, se non altro, avrebbe dovuto dirsi "problematica"<sup>122</sup>.

Per comprendere questo discorso, si può anche fare riferimento alla fondamentale distinzione bontadiniana, da un lato, tra le analoghe espressioni «Intero», «implesso originario», «ordine teroetico», «struttura originaria»

121 G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 71.

122 «Affermare che l'esperienza è l'assoluto equivale infatti a dire che il trascendente non esiste, ma questo è già un parlare del trascendente, ovvero un oltrepassare – di fatto – il limite dell'esperienza», L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., p. 51. Nello scritto *La posizione del problema teologico*, Bontadini riprendeva questo tratto della sua critica all'idealismo attualistico: «La difficoltà principale dell'idealismo si trova in ciò che, siccome l'esclusione del trascendente importa un giudizio che supera formalmente l'esperienza stessa – in quanto dice che l'altro dall'esperienza non è, non esiste – così il sistema idealistico ("l'esperienza è l'assoluto") verrebbe a trovarsi in conflitto col metodo idealistico ("non si può affermare nulla oltre l'esperienza")», G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 190.

e, dall'altro, «totalità del reale». Se l'immanentismo teologico identificava assolutamente i due orizzonti, quello gnoseologico, risolvendosi da ultimo nella posizione *problematica*, si fermava prima, chiedendosi se l'Intero coincidesse o meno con la totalità del reale.

D'altro canto, è stato osservato come

ponendo l'alternativa tra l'essere e il non essere dell'*alterità*, l'Unità dell'Esperienza, come sapere originario si è già aperta al metafisico. E cioè: con la posizione di questa alternativa l'orizzonte dell'Esperienza è già stato oltrepassato, sia pure nella forma del problema, stante che l'*altro* viene pensato nell'indecisione tra la positività e la nullità<sup>123</sup>.

Occorre, peraltro, mettere in rilievo un punto cruciale, relativo alla configurazione del significato proprio dell'Unità dell'Esperienza. Si è fatto cenno all'incessante divenire di cui questa figura sarebbe strutturalmente testimone. Si tratta, però, di non fraintendere. In questa fase giovanile della riflessione bontadiniana, infatti, egli non vi scorgeva alcuna contraddizione: a suo parere, per rendere intelligibile il divenire manifesto nell'esperienza, non occorre, insomma, "trascendere" quest'ultima.

Osservata nella sua concretezza, l'Unità dell'Esperienza consentiva pertanto di render ragione del *novum* (del *prima* e del *poi*) del divenire: sarebbe bastato intendere il senso "autentico" della relazione unitaria tra l'indiveniente orizzonte trascendentale della coscienza e i suoi divenienti contenuti. Da questo punto di vista, egli si accostava criticamente anche alle prove tradizionali dell'esistenza di Dio, fondate sull'eteronomia del divenire e considerate, per questo verso, viziate da un'impostazione astrattistica<sup>124</sup>.

Ad ogni modo, tornando alla questione relativa alla *teticità* del pensiero e al "depotenziamento ontologico", di cui esso sarebbe "vittima" nell'interpretazione bontadiniana (una vittima, s'intende, che doveva essere sacrificata, ma non, come vedremo, per le ragioni sostenute dal filosofo mi-

123 G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., p. 56.

124 Cfr. L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., pp. 127-131. A questo proposito, osserva Grion: «In sostanza, una volta colta la funzione sintetica dell'U.d.E., appare evidente agli occhi del nostro autore, come la *negatività materiale* del *novum* sia risolta senza residui nella *positività della forma* (formalismo assoluto). L'Atto puro, coscienza indiveniente del diveniente, appare pertanto come una risposta adeguata al problema sollevato dall'apparente contraddittorietà dell'esperienza: l'Atto, considerato nel suo essere puro processo, rappresenta quell'assoluta positività formale che, di per sé, si dimostra capace di riscattare il negativo (il non essere dell'essere) implicito nel divenire», *ivi*, p. 131.

lanese), nello scritto *Idealismo e realismo* si ripresentano alcune importanti osservazioni in proposito. Dopo aver concesso che la creatività del conoscere potesse anche essere un tratto essenziale dell'idealismo assoluto, Bontadini s'impegnava a delimitarne il significato e notava:

Giacché si vorrà convenire che il termine «creazione» preso dal linguaggio tradizionale, non conserva, qui, che una parte sola, quasi direi una metà, del suo tradizionale significato: l'altra metà, che è rimasta per strada, è la preesistenza, la compiuta preesistenza del Creatore alla creatura. Invero, quando si dice che il pensiero crea l'essere, che il soggetto crea l'oggetto, o simili espressioni, né chi parla né chi ascolta intende che il pensiero o il soggetto siano bell'e fatti, già perfetti prima o indipendentemente dall'essere o dall'oggetto creati; che anzi si deve intendere, per le ragioni che si sono dette, che il pensiero o il soggetto per se stesso non è nulla, non ha una essenza in proprio, privata, la sua essenza essendo quella di essere, o meglio di farsi tutte le cose. Per questo dicono gli autori idealisti che il Soggetto puro o trascendentale non è obbiettivabile. Se tale è la sua condizione, è chiaro che la «creatività», di cui parlano gli stessi autori, non si può intendere se non come originarietà di questo pensiero o Soggetto, il quale non è se stesso se non in sintesi con l'essere o l'oggetto; originarietà quindi o assoluta priorità della sintesi gnoseologica, che equivale semplicemente alla negazione o risoluzione del concetto di una realtà, in generale, preordinata al conoscere<sup>125</sup>.

Emerge qui, nuovamente, quel tratto della critica bontadiniana, consistente nel ridurre la creatività del conoscere (si badi che, per l'attualismo, come per il filosofo milanese, “pensare” e “conoscere” sono sinonimi) al superamento del presupposto gnoseologico o, come dice egli stesso in questo luogo, alla «risoluzione del trascendente».

Inoltre, in queste righe, si può cogliere con chiarezza il senso attribuito all'inobbiettività dell'atto, quale si palesava nel *Sistema di logica*, a differenza, invece, di quello descritto nella *Teoria generale*, dove ancora regnava quell'«ombra di trascendenza» che, per certi versi, sembrava legittimare la critica di Croce.

125 G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 284. Può forse essere utile ricordare, a proposito di questo scritto, come Bontadini lo avesse fatto pervenire a Gentile in allegato ad una lettera inviata da Milano il 16 ottobre '35, pregandolo di avere un suo giudizio, soprattutto per ciò che riguardava l'interpretazione dell'idealismo che vi era sostenuta. La lettera, insieme al resto delle missive inviate da Bontadini a Gentile, è custodita nell'Archivio della Fondazione Giovanni Gentile a Villa Mirafiori, Roma. Purtroppo non è ancora possibile, al momento, avere invece accesso alle repliche di Gentile a Bontadini.

In sostanza, Bontadini traduceva l'espressione "inobbiectivabilità dell'atto" nel suo essere, come aveva scritto nell'*Abbozzo di una critica dell'idealismo*, «pura forma e, in quanto tale, inesistente»<sup>126</sup>.

Se scorretto risultava, quindi, attribuire all'Io trascendentale una qualsivoglia consistenza ontica, che lo ipostatizzasse al di qua del suo oggetto, come un «Creatore preesistente alla sua creatura», corretto, invece, sarebbe stato guardarlo scomparire nell'oggetto stesso: «L'essere del pensiero – dell'apparire – è pertanto, in sé, uno scomparire, ed il risultato di questo scomparire è la comparsa dell'essere»<sup>127</sup>.

### 6. Dall'attualismo al problematicismo: Bontadini e Spirito

Come sottolineato da Vigna, il titolo del volume bontadiniano *Dall'attualismo al problematicismo* evoca il significato di una «parabola che ha la particolare natura d'essere, ad un tempo, storica e speculativa»<sup>128</sup>. Si tratterà di esaminare il significato che Bontadini conferiva a questa parabola, approfondendo il senso della sua critica a Spirito e la consistenza dei punti di convergenza tra i due filosofi<sup>129</sup>, tra i quali, come è noto, si instaurò un legame di reciproca stima.

126 Ivi, p. 84. L'inobbiectivabilità indicava, insomma, l'irriducibilità del pensiero a porsi come un ente "accanto" ad altri enti. Cfr., ad es., Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., pp. 11-13.

127 Id., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 201.

128 Cfr. l'*Introduzione* di C. Vigna a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, cit. Il volume bontadiniano era uscito per la prima volta nel '46, per la casa editrice La Scuola di Brescia e raccoglieva una serie di saggi pubblicati prevalentemente sulla «Rivista di filosofia neoscolastica». Esso succedeva di quattro anni quegli *Studi sull'idealismo*, che avevano segnato il confronto diretto del pensatore con l'attualismo gentiliano. La preziosa introduzione di Vigna, oltre che fissare in modo esemplare i tratti essenziali di questo passaggio, offre anche un affresco ricco di stimoli biografici, rifacendosi al materiale epistolare. D'altra parte, avendo io avuto modo di consultare le lettere di Bontadini a Gentile, mi sento di condividere il profilo di reciproca stima tracciato da Vigna; una stima che, aggiungerei, dalla prima lettera del 25 febbraio '27, in cui Bontadini parla dell'attualismo come di quella filosofia che conferiva «alla nostra Patria un primato nel mondo», si protrae ben fino al '44, data dell'ultima epistola (la più densa e ricca), spedita da Carenno (Bergamo) il 12 settembre, in cui, significativamente, Bontadini accennava a Gentile del problema, secondo lui, «vitale», relativo all'unità dell'Europa, offrendo, altresì, una sorta di sintetico bilancio circa le critiche mosse dalla contemporaneità all'attualismo.

129 Gli spunti bontadiniani relativi alla sua lettura del problematicismo, dei vizi logici e dei meriti che egli attribuiva a Spirito sono disseminati negli scritti del filosofo milanese. Prendendo come riferimento l'opera completa, edita da Vita e Pensiero,

Il testo fondamentale di Spirito, verso il quale Bontadini non lesinò apprezzamento e *verve* critica, è senza dubbio *La vita come ricerca*<sup>130</sup>, un testo che, come s'è visto, segnò il primo distacco, non privo di successive turbolenze, dalla dottrina attualistica.

L'atteggiamento di Bontadini nei confronti della mossa filosofica spiritiana può dirsi duplice ed è su questa duplicità (che non nasconde, è bene sottolinearlo, alcuna ambiguità) che va focalizzata l'attenzione, al fine di comprendere le ragioni del filosofo milanese. Da un lato, infatti, Bontadini riteneva il passaggio dall'attualismo al problematicismo come un "inveramento" della filosofia gentiliana; dall'altro, invece, reputava sostanzialmente errata, non valida, la critica mossa da Spirito al maestro.

Per quanto concerne il primo versante della questione, Bontadini osservava, innanzitutto, come Spirito sbagliasse a considerare la sua opera quale critica dell'attualismo, anziché come «liberazione o precisazione della sua sostanza speculativa»<sup>131</sup>. Egli, insomma, non aveva «considerato con la dovuta pacatezza e serenità» la sua posizione verso Gentile, facendo prevalere quella «tendenza umana [...] alla contrapposizione»<sup>132</sup>, tipica, per forza di cose, del rapporto filosofico tra maestro e allievo.

Il problematicismo, insomma, si sarebbe dovuto dichiarare «non solo compatibile», ma «essenziale» alla natura dell'idealismo<sup>133</sup>. Tale

---

essi sono essenzialmente, oltre al già citato volume *Dall'attualismo al problematicismo*, i seguenti: *Dal problematicismo alla metafisica*, *Appunti di filosofia* e *Conversazioni di metafisica* I-II. A questo proposito, cfr. anche D. Spanio, *Il mondo come teogonia*, cit., pp. 133-166.

130 Questo scritto, dichiarato di importanza «storica», rappresentava infatti, agli occhi di Bontadini, «un essenziale trapasso della coscienza filosofica», cfr. G. Bontadini, *Intorno all'essenza della filosofia contemporanea*, in Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 198. Dialogando con Calogero, egli lo definì anche un «momento saliente e tipico della filosofia contemporanea», cfr. *Conversazioni di metafisica* II, cit., p. 178; altrove, l'«insuperato capolavoro di Spirito», scoppiato nel '37 come una «bomba» sulla scena filosofica italiana, cfr. *Appunti di filosofia*, cit., p. 183.

131 Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 221.

132 Ivi, p. 280. Si può notare come, per un verso, qui confermato da Bontadini, Spirito in un primo momento avesse letto la propria posizione come nascente dal grembo della stessa dottrina attualistica, salvo poi, successivamente, far valere (ed era a questo aspetto che qui Bontadini faceva riferimento) il motivo dell'istanza critica (il "parricidio") e il distacco.

133 Id., *Ugo Spirito e la semplificazione del problematicismo*, in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 70; o anche «equivalente alla enucleazione dell'essenza del dialettismo stesso», Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 369.

«continuità»<sup>134</sup> era espressa da Bontadini come «autenticazione»<sup>135</sup>, come andare in sé di quella preziosa verità (il riconoscimento, cioè, della possibilità della metafisica) che l'idealismo attualistico aveva consegnato, secondo il filosofo cattolico, al termine del ciclo gnoseologico del pensiero moderno.

Riguardo invece al secondo punto, cioè al significato teoretico della critica che Spirito muoveva a Gentile, per Bontadini, come si è anticipato, non poteva essere ritenuto valido<sup>136</sup>. L'obiezione spiritiana, a ben vedere, si rivelava, infatti, di carattere meramente «formalistico»<sup>137</sup> (in sostanza, sterile<sup>138</sup>), non riuscendo a colpire nel segno.

Anche qui, però, sarebbe opportuno distinguere. Se l'obiezione consisteva nel rivolgere a Gentile la stessa accusa di intellettualismo, che il filosofo siciliano aveva indirizzato contro la filosofia precedente, ossia di aver egli racchiuso la dinamicità del reale in una teoria che ne definiva il campo d'azione, impedendole di essere il processo "creativo" che professava di essere<sup>139</sup>, allora questo era il lato debole e, per tale aspetto, andava abbandonata.

In effetti, precisava Bontadini, «tutte le avvertenze dell'attualismo miravano proprio a dissipare questo equivoco»<sup>140</sup> ed era perciò sorprendente che proprio Spirito, «il più acuto e fedele discepolo di Gentile», fosse caduto in un «simile fraintendimento»<sup>141</sup>.

Il lato confutatorio della critica spiritiana avrebbe dovuto, nella mente di Bontadini, lasciare spazio all'altro motivo, meritevole della sua critica, avente come bersaglio quella che il filosofo della Cattolica defini-

134 Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 268.

135 Ibid., p. 344.

136 Cfr. Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 69.

137 Ibid. L'aggettivo ritorna anche in Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 104, dove Bontadini precisava come l'obiezione avesse il difetto di disperdere «il significato storico e speculativo dello stesso idealismo»; cfr. anche Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 281.

138 Cfr. ibid.

139 Così la riassumeva, in uno dei molti luoghi testuali, Bontadini: «La critica di Spirito all'attualismo o, in generale, all'idealismo, si sa in che cosa consiste: egli gli rivolge l'accusa di aver fatto della dialettica una soluzione, un risultato definitivo, un'affermazione sistematica. Perciò un'accusa, questa è, di contraddizione intima. Giacché l'idealismo, che con la dottrina della dialettica aveva corroso o smosso ogni sistema, ogni soluzione metafisica, col porre la dialettica stessa come soluzione manifestamente urta contro se stesso», ivi, p. 280.

140 Id., *Appunti di filosofia*, cit., p. 185.

141 Ibid.



va la «*superfetazione retorica*» dell'attualismo<sup>142</sup>, la sua pretesa teologizzante, la sua «*divinizzazione dell'uomo*»<sup>143</sup>. Per questo verso, infatti, la critica spiritiana andava valorizzata il più possibile, ma non per chiudersi in un problematicismo «sterminato» e senza uscita, che in fondo sarebbe equivalso a una «nullità pura»<sup>144</sup>, bensì per aprire lo spazio ad un rinnovamento metodologico, funzionale alla costruzione di una metafisica dell'essere.

L'obiezione spiritiana, con cui si apriva *La vita come ricerca*: «Pensare significa obiettare», doveva quindi essere presa sul serio, «senonché», continuava Bontadini, «c'è obiezione e obiezione: c'è l'obiezione che non si risolve, e resta lì, e ci lascia nell'antinomia; e c'è quella che si risolve, e si elimina, e ci lascia nella teoria»<sup>145</sup>.

Poiché, però, restare nell'antinomia sarebbe stato impossibile, così,

proprio per essere fedele a se stesso, per non cadere ancora una volta nella contraddizione, [il problematicista, *nds*] deve riconoscere di non poter porre se stesso come definitivo. In altri termini solo chi riconosca anche la problematicità dello stesso problematicismo, ossia la *possibilità* della soluzione, è veramente problematicista: chi tale possibilità escludesse, sarebbe, per questo lato, ancora dogmatico, o in contraddizione<sup>146</sup>.

Seguendo questo filo logico, dunque, che cos'altro poteva implicitamente configurare il tema della “ricerca”, se non, appunto, la sua tensione *strutturale* «ad acquietarsi nella scienza»<sup>147</sup>?

Il «vantaggio»<sup>148</sup> che, per questa via, il problematicismo guadagnava rispetto all'attualismo era di riaprire il circolo in cui, a parere di Bontadini, la filosofia gentiliana, a causa della sua «degenerazione retorica»<sup>149</sup>, si era rinchiusa, risolvendo l'essere nell'attività autocreata del pensiero.

142 Ivi, p. 186. L'espressione, vera e propria cifra linguistica dell'interpretazione bontadiniana dell'attualismo, ritorna anche, ad esempio, in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 71.

143 Ibid.

144 Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 282.

145 Ivi, p. 281. Bontadini significativamente proseguiva: «Per Spirito tutte le obiezioni dovrebbero essere del primo tipo; ma, ripeto, di questo io non ho ancor visto la dimostrazione (contro la quale, quando ci fosse, quale tipo di obiezione si vorrà muovere? Ma resistiamo a queste tentazioni formalistiche!)».

146 Ivi, p. 370.

147 Ivi, p. 212, nota 3.

148 Ivi, p. 380.

149 Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 71.

Il risultato da offrire allo sguardo filosofico doveva allora essere quell'apertura, quella «nuda nudità»<sup>150</sup>, che, sola, avrebbe potuto garantire la situazionalità metodologicamente fertile per la riproposta del discorso metafisico classico, criticamente reimpostato. D'altronde, il motivo della «speranza» e della «fede», senza le quali non si scorgeva come il problematicismo avrebbe potuto fuggire la deriva scettica<sup>151</sup>, alludeva proprio a questo, alla coscienza della contraddittorietà senza uscita in cui, accentuando il carattere trascendentale della ricerca, la filosofia spiritiana si sarebbe disolta.

La difficoltà di Spirito, osservava Bontadini commentando il volume *Il problematicismo*, si palesava nell'oscillazione tra il polo «trascendentale» e quello «situazionale»<sup>152</sup>, che aveva contraddistinto la parabola filosofica dell'autore. Eppure, la consapevolezza della necessità del darsi della possibilità della soluzione trovava uno spunto decisivo, che per Bontadini era ovviamente un «progresso», in queste parole: «L'unica arma che contro di essa [contro cioè la problematicità come ricerca incessante della soluzione, *nds*] può usarsi è appunto la dimostrazione del modo non illusorio di superare l'antinomia»<sup>153</sup>.

Mediante questa osservazione, Bontadini traeva la conseguenza che l'idea spiritiana, secondo la quale il criticismo aveva superato tutte le metafisiche<sup>154</sup>, dovesse essere messa in questione, spronando l'intelligenza allo sforzo di quella dimostrazione.

150 Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 380.

151 Cfr., Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., pp. 60-61.

152 Cfr. ibid.

153 Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 369. Da questo punto di vista, Bontadini suggeriva di «riconoscere ad U. Spirito quanto egli asserisce circa la *confutabilità* del problematicismo: che l'*unico* modo di guadagnare tale confutazione è quello di costruire una metafisica capace di resistere ad ogni *obiezione*», Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 77.

154 In particolare, osservava Bontadini, si sarebbe trattato di «invertire» l'atteggiamento di Spirito verso l'attualismo: «Infatti la risolvibilità storico-dialettica dell'attualismo deve considerarsi valida solo nei confronti della storia della filosofia moderna, e precisamente del moderno gnoseologismo, perché nei confronti del pensiero classico l'idealismo partecipa in sostanza (a parte la maggiore informazione filologica) della stessa confusione di Kant, in quanto fa pesare sulla classica metafisica quell'«errore realistico» che invece è proprio degli inizi della speculazione moderna», ivi, p. 69. In altri termini: «Come conclusione dell'idealismo moderno, l'attualismo ha approdato alla intrascendibilità del conoscere: verità che altra volta abbiamo considerata nella sua non opposizione al realismo classico: verità, pertanto, che pone l'uomo nel senso dell'essere e l'essere nel cuore dell'uomo», Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 282.

Se il problematicista riconosceva di essere in contraddizione, elevare quest'ultima a tratto "trascendentale" della ricerca avrebbe significato non tanto inverare l'attualismo, ma tradirlo<sup>155</sup>. Il riconoscimento della contraddittorietà della posizione problematicista, insomma, avrebbe dovuto illuminare Spirito, sulle orme del ragionamento bontadiniano, verso il definitivo riconoscimento della necessità di uscirne.

La crisi della metafisica<sup>156</sup>, che secondo il filosofo aretino si era consumata nel risolvimento attualistico dell'istanza critica, andava quindi, per il filosofo della Cattolica, «negata caso per caso», perché «l'*omne punctum*» era «il fondamento della metafisica»<sup>157</sup>.

In definitiva, ribadiva Bontadini:

La contraddizione che affligge il problematicismo impone, soltanto, di non acquietarsi nel problematicismo stesso, e, cioè, di continuare la ricerca. Questa figura suscita, perciò, l'altra, della speranza di trovare; giacché, quando la speranza fosse preclusa, l'acquietamento sarebbe fatale, e la contraddizione verrebbe fermata in se stessa. È la speranza che caratterizza il problematicismo spiritiano come «situazionale». Senonché speranza e situazionalità impongono di riformare la critica – ed eventualmente anche la interpretazione – dell'attualismo. Giacché se la risoluzione da quest'ultimo operata si riconosce valida, e solo si denuncia come contraddittoria la sua pretesa di porsi come conclusione assoluta o metafisica o soprastorica, è chiaro che in nessuna guisa sarà dato uscire dall'aporia del problematicismo, e che la contraddittorietà di questo si rivela come trascendentale, e non semplicemente situazionale; sistematica, e non metodica. Una contraddittorietà *definitiva* equivarrebbe alla effettiva confutazione o distruzione del problematicismo, come lo sarebbe di ogni altra dottrina. Assurdo per assurdo, qualsiasi «dogmatismo» diverrebbe, reciprocamente, tanto legittimo e plausibile quanto il problematicismo. Una volta che fossimo *chiusi* nell'assurdo, ogni criterio di discorso andrebbe perduto, la ragione e la pazzia si identificherebbero. Risulta perciò anche da questa osservazione che per evitare l'annullamento è necessario, per lo meno, rimettere in discussione –

155 Cfr. Id., *Oltre il problematicismo? (Lettera aperta a Ugo Spirito)*, in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 96.

156 Con il termine "metafisica", Spirito si riferiva sostanzialmente all'atteggiamento sistematico che pretende di ottenere una visione esaustiva del reale. Ma definire il tutto equivaleva per lui ad identificarlo con una parte, come era accaduto da Talete in poi. A questo proposito, Bontadini sottolineava come alla metafisica *bastasse* già solo l'assunzione del «termine *tutto* come significante (senza di che l'osservazione stessa, ossia la tesi che "il tutto è indefinibile", non avrebbe significato)»; il che, per altro verso, non equivaleva, come tanti critici sostenevano contro la possibilità della metafisica stessa, alla «pretesa di *esaurire* il senso del tutto», cfr. Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., pp. 201-202.

157 Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., pp. 198-199.

problematizzare! – quella universale problematizzazione della *tesi*, in cui è individuata la *tesi*, da Spirito ritenuta valida, dell’attualismo<sup>158</sup>.

Il passaggio dall’attualismo al problematicismo, che Bontadini considerava «l’avvenimento più importante nel recente corso della filosofia italiana, quell’avvenimento in cui il nostro genio nazionale ha pronunciato ancora una sua originale parola»<sup>159</sup>, avrebbe dovuto essere interpretato sotto una luce diversa rispetto alla caratterizzazione offerta da Spirito. Se quest’ultimo aveva criticato Gentile, accusandolo di intellettualismo<sup>160</sup>, egli aveva scorrettamente frainteso l’Atto del pensiero, come se si fosse trattato dell’ultimo successore dell’acqua di Talete, addebitandogli cioè una valenza “ontologica” (atto gentiliano come definizione dell’essere). Ma la metafisica gentiliana, almeno secondo la lettura di Bontadini, non poteva essere identificata con una metafisica «taletiana», con una metafisica, cioè, che potesse esaurire il fondo dell’essere: «L’atto del pensiero» – concludeva –

è l’ambito entro cui si indaga sull’essere: in questo senso, ma solo in questo senso, esso è l’equivalente dell’essere, o dell’Assoluto, in quanto, per usare una terminologia che va oltre l’attualismo – ma oltrepassandolo lo illumina – l’Essere è il termine intenzionale del pensiero, identico, intenzionalmente appunto, al pensiero<sup>161</sup>.

158 Id., *Conversazioni di metafisica*, cit., p. 106.

159 Id., *Appunti di filosofia*, cit., p. 183.

160 Tale intellettualismo era così esemplarmente spiegato dal Bontadini lettore di Spirito: «Intellettualismo qui significa, in sostanza: concepire il pensiero come *anticipato* da certe condizioni che invece si debbono riconoscere *consequenti* alla sua iniziativa; concepirlo come un prodotto anziché produttore. Tra codeste condizioni emerge – quasi compendio di tutte – la *trascendenza* del reale al pensiero stesso: con la conseguenza che il pensiero si trova, da una parte, a dover fare il mero *rispecchiatore* dello stesso reale, ma dall’altra a non poterlo fare bene, mancando ogni garanzia dell’*adaequatio* (che pertanto può essere affermata solo *dogmaticamente*)», ivi, pp. 183-184.

161 Ivi, p. 185. Al fine di chiarire ulteriormente questo punto, altrove Bontadini spiegava: «Però, nella situazione che diciamo idealistica e precisamente attualistica [...] il contenuto del termine intenzionale è dato dalla dialettica, dall’antinomia, dal problema, dalla ricerca. S’è visto, infatti, che l’attualismo nasceva dal *toglimento* di tutte le posizioni precedenti, e che, per se stesso, non faceva che trarre le conseguenze di tale togliimento. È in questo ideal momento che l’attualismo si presenta come *problematicismo*. In quanto appunto il problema è il contenuto oggettivo – il pensato – dell’Atto. Ed è proprio in quanto il contenuto è problema (antinomia, dialettica, ricerca e simili) che l’idealismo resta idealismo, si riconferma come idealismo. Giacché, come altra volta già ragionammo, se dalla situazione problematica si

In estrema sintesi, se il tratto comune al viaggio speculativo di Spirito e Bontadini consisteva nel riconoscimento della necessità del passaggio in questione, essi divergevano nell'intendere il rapporto tra i due: secondo Bontadini, il problematicismo era autenticazione o inveramento dell'attualismo; secondo Spirito, una sua negazione o confutazione<sup>162</sup>.

Ad ogni modo, la possibilità della trascendenza, che Bontadini leggeva intimamente, *strutturalmente* implicata nella situazionalità posta in luce dal problematicismo spiritiano, era data, dall'allievo di Gentile, soltanto per "presupposta", ma non "dimostrata". In questo senso, poiché «presupporre la trascendenza vale come presupporre la problematicità, mentre dimostrarla è costruire la problematicità»<sup>163</sup>, Spirito non sembrava interessato a cimentarsi in tale costruzione, mentre si sarebbe trattato, per Bontadini, di comprendere che la forma corretta, connessa al problematicismo, era quella di una trascendenza conseguita per via mediazionale. Se dunque l'idealismo – attualistico nella fattispecie – aveva potuto «vantare la distruzione della trascendenza *presupposta*», esso si sarebbe dovuto aprire a quella «posta e dimostrata»<sup>164</sup>.

Il destino del problematicismo, nell'analisi di Bontadini, si sarebbe presto spinto alla sua interna «dissoluzione» con la pubblicazione de *La vita come amore*, testo aspramente criticato dal filosofo cattolico in un articolo significativamente intitolato, appunto, *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*<sup>165</sup>. Riferendosi, nel '65, all'ultima produzione spiritiana,

---

passasse ad un accertamento teoretico dell'essenza dell'essere, allora l'idealismo verrebbe ad identificarsi con un realismo (non più dualistico) consistente appunto in tale affermazione o teoresi dell'essenza del reale. Al contrario l'idealismo si distingue ancora di contro al realismo fin che resta nella predetta situazione di problematicità: perché la problematicità – la ricerca, la dialettica... – è una determinazione della *soggettività*, appartiene alla soggettività, non è una proprietà dell'essere come oggetto [...]. E se la problematicità non viene risolta, allora, nonostante che essa aspiri strutturalmente alla *soluzione*, alla teoresi, al disvelamento del volto dell'essere, si trova però costretta a ripiegarsi su se stessa, ed a considerarsi come il tutto di ciò che è a disposizione del pensante. In tale situazione, la soggettività deve considerarsi come lo stesso Assoluto, pur essendo soltanto alla ricerca dell'Assoluto. E l'uomo deve regolarsi come demiurgo, come legislatore autonomo ecc. (Spirito parlerà, dopo che della Vita come Ricerca, della Vita come Arte, cioè come libera invenzione)», Id., *Appunti di filosofia*, cit., pp. 185-186.

162 Su questo punto, cfr. Id., *Conversazioni di metafisica II*, cit., p. 178.

163 Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 67.

164 Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 283.

165 L'articolo fu pubblicato sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» nel '53, anno di uscita de *La vita come amore*. Ora si trova in Id., *Conversazioni di metafisica II*, cit., pp. 103-134.

egli ebbe a definirla addirittura «barocca» e intrisa di «strani arabeschi speculativi»<sup>166</sup>.

In questo volume, il cui sottotitolo era *Il tramonto della civiltà cristiana*, Spirito tornava a meditare sull'intellettualismo, inteso radicalmente quale "peccato originale" della civiltà occidentale. Esso rinviava, innanzitutto, alla pretesa di giudicare il bene e il male, presupponendo, alla radice del giudizio, la *separazione* tra soggetto e oggetto, additata quale origine di tutti i mali. Il "rimedio" egli indicava nella via dell'amore, un amore puro, «non garantito metafisicamente»<sup>167</sup>.

Come si svolgesse, in questo scritto, la critica spiritiana alla logica classica non è mio interesse discutere: Bontadini gli dedicava pagine pungenti<sup>168</sup>, sintetizzabili nei ripetuti rilievi volti a sottolineare come il filosofo critico del «giudizio» incorresse, a più riprese, in giudizi di varia natura<sup>169</sup>.

166 Ivi, p. 178.

167 Id., *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, in Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 109.

168 Bontadini richiamava così, in sintesi, la critica di Spirito alla logica classica: «Nel giudizio  $A = A$ , egli dice,  $A$  non può essere semplicemente identico ad  $A$ , perché allora il giudizio non direbbe nulla, né può essere semplicemente diverso (ché allora non sarebbe lecita l'identificazione), ma deve essere identico insieme e diverso. Con che si nega il principio di contraddizione [...]. Fermiamoci su questa prima battuta della critica spiritiana. La formula  $A = A$  non è della logica classica. Né il principio d'identità è il principio di questa logica. Da  $A = A$  non può *principiare* nulla: questa formula, celebre ma anche alquanto balorda, non può essere posta come premessa di alcun sillogismo. Il concetto stesso di identità nasce, semanticamente, da quello di differenza, e non reciprocamente. E l'*identità* nel discorso aristotelico del IV libro della *Metafisica* è difesa appunto in relazione alla sfera semantica, in quanto si avverte che, se il termine *uomo* è usato per significare anche ciò che si significa col termine *trireme*, allora non si può più andare avanti col discorso. Che poi nel discorso umano, relativo a realtà finita, ogni giudizio comporti, insieme con l'identità, anche la differenza di soggetto e predicato, questo è noto, e la logica classica si è adoperata a darne ragione. Ma il principio di contraddizione avverte soltanto che, se tu poni un determinato giudizio (cioè una determinata identità differenziata o differenza unificata), non puoi porre insieme il giudizio contraddittorio, sotto pena di annullare il tuo pensiero. Tutto qui. Se Spirito scrive un volume, che è una serie di giudizi, è segno che rifiuta i giudizi contraddittori, e che, nella fattispecie, se il giudizio «la logica classica è falsa» è valido, il giudizio contraddittorio è per ciò stesso invalido (e perciò la logica classica è... vera!) [...]. E potrebbe bastare. Se queste sono le critiche – e non hanno neppure, in fondo, il pregio della novità – che si portano contro la logica classica, questa può starsene nella più olimpionica tranquillità», ivi, pp. 113-114.

169 Cfr. ivi, p. 116; p. 119; p. 131.

L'esito finale era il naufragio della tesi spiritiana «in un mare di contraddizioni»<sup>170</sup>.

D'altra parte, la correzione bontadiniana del problematicismo si innestava proprio sulla valorizzazione del principio di non contraddizione, in virtù del quale la posizione problematicista avrebbe potuto scoprire, in se stessa, le ragioni del proprio oltrepassamento.

### 7. La concezione bontadiniana dell'immanentismo

Giunti a questo punto dell'esposizione, è forse opportuno tentare di chiarire ulteriormente, in estrema sintesi, la posizione bontadiniana in ordine al significato attribuito all'immanentismo.

La questione è complessa: tale figura, infatti, s'intreccia, da un lato, con l'interpretazione del binomio, centrale nel discorso del filosofo milanese, tra realismo e idealismo, dall'altro, con l'idea della trascendenza<sup>171</sup>.

Si potrebbe innanzitutto osservare come l'operazione ermeneutica bontadiniana nei confronti dell'idealismo gentiliano avesse cercato di separare l'attualismo dall'immanentismo. Quello che abbiamo chiamato "depotenziamento ontologico" della creatività dell'atto in semplice intenzionalità del conoscere, ossia nell'idea della coscienza quale pura manifestazione dell'essere, alludeva infatti al senso essenziale di tale separazione<sup>172</sup>.

170 Ivi, p. 133.

171 Bontadini torna con insistenza su queste tematiche lungo tutto l'arco della sua riflessione. Cfr., ad esempio, G. Bontadini, *La critica negativa dell'immanenza*, cit.; *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, cit.; *Critica dell'antinomia di trascendenza e immanenza*, in Id., *Studi sull'idealismo*, cit., pp. 197-206; *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, ivi, pp. 255-273; *Idealismo e realismo*, ivi, pp. 275-295; *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit.; *Idealismo e immanentismo*, in Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., pp. 5-32; *Immanenza e trascendenza*, ivi, pp. 214-236. A proposito dello scritto *Idealismo e immanentismo*, può essere interessante ricordare come Bontadini ne avesse inviato copia a Gentile, in allegato ad una lettera spedita da Milano il 15 marzo '39, chiedendogli un parere.

172 La notazione è di origine severiniana. Nella *Postfazione* al volume di F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit., pp. 509-510, scritta negli anni della maturità, il filosofo bresciano osserva: «L'indagine di Farotti ribadisce innanzitutto il nesso tra attualismo e immanentismo. Sono d'accordo con lui. Gustavo Bontadini aveva tentato, in grande stile, di separare l'inseparabile, cioè l'attualismo dall'immanentismo, considerando quest'ultimo come l'aspetto "retorico", quindi superfluo, rispetto alla tesi inaggirabile e irrefutabile dell'attualismo: l'intrascendibilità formale del pensiero. Bontadini aveva mirato a

Se, per Bontadini, l'orizzonte del rapporto tra pensiero ed essere, nella metafisica classica greco-medievale, era stato un "realismo ingenuo", nella filosofia moderna si presentava invece all'insegna del dualismo gnoseologico (radice, per Bontadini, dello "scetticismo"); dualismo inaugurato dal *cogito* cartesiano (che apriva all'epoca del "fenomenismo") ed "esplosivo" con la filosofia kantiana, nella quale la presupposizione dell'essere al pensare trovava la sua massima coerenza. Il ciclo della filosofia moderna culminava nell'idealismo attuale, epilogo critico di questa storia, di cui Gentile smascherava l'assunto dogmatico. Con l'attualismo il pensiero moderno perveniva così all'autotoglimento del presupposto realistico<sup>173</sup>.

Ora, l'attualismo o idealismo attuale, era denominato da Bontadini «immanentismo assoluto». Abbiamo visto come in ciò risiedessero il suo carattere «teologico» e la sua «esorbitanza retorica», riconducibili, da ultimo, all'*ontoteticità* del pensiero, *target* critico dell'obiezione bontadiniana. Ricondotto a verità, purificato dalla sua valenza teologizzante, l'idealismo si assestava nella figura del «formalismo assoluto», ossia nell'Unità dell'Esperienza, che coincideva, nel suo gergo, con una posizione di «ideal-realismo»<sup>174</sup>.

In questo punto (passaggio al problematicismo), "idealismo", nella sua veste essenziale, significava sostanzialmente "intrascedibilità della coscienza", "pensiero immediato dell'essere"; mentre, con il termine "realismo", egli accentuava l'impossibilità di negare l'essere, essendo, appunto, il pensiero, sempre *pensiero dell'essere*.

Questo orizzonte di «ideal-realismo», per Bontadini, *precedeva* la possibilità dell'immanenza o della trascendenza, intese come "soluzioni", da inferirsi, al "problema". Chiaramente, se si fosse concluso dimostrando l'immanenza, questa sarebbe stata assoluta (ritorno all'attualismo come idealismo assoluto e ontoteticità dell'Atto); provando, invece, la trascendenza<sup>175</sup> (esito perseguito dal filosofo milanese), si sarebbe ottenuta una posizione di "realismo metafisico", con il baricentro "metodologico" nel

---

trasformare l'attualismo nel fondamento stesso di una rinnovata metafisica che pervenisse all'affermazione dell'esistenza di un Dio immutabile, trascendente e creatore del mondo».

173 «Si scorge da questa puntualizzazione che la filosofia moderna – quel ciclo in sé raccolto – è un ciclo che sopprime se stesso, che, per così dire, si fa dimenticare, in quanto la sua conclusione è la eliminazione del suo stesso presupposto di partenza», G. Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 27.

174 Cfr. Id., *Studi sull'idealismo*, cit., pp. 259-260.

175 Cfr., a questo proposito, Id., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 142.



pensiero (dal momento che il trascendimento dell'esperienza si sarebbe verificato, comunque, "nell'orbita del pensiero"<sup>176</sup>) e quello "ontologico" nell'essere.

Si potrebbe dire che, secondo il nostro, "idealismo" non significasse, come tale, "immanentismo", ossia negazione della trascendenza metafisica. In ultima analisi, l'idealismo (essenzializzato) si sarebbe dovuto ricongiungere al realismo (essenziale), con cui coincideva di fatto sul piano immediato dell'esperienza.

L'immanenza dell'essere al pensiero, quindi, non fu mai messa in discussione, dato il carattere "intenzionale" della coscienza. Viceversa, egli contestò l'idea che l'immanenza potesse precludere, in linea di principio, l'affermazione della trascendenza metafisica.

### 8. Breve riepilogo e prospettive di sviluppo

Tenterò ora di riprendere il filo conduttore dell'indagine offrendo un riepilogo e anticipando alcuni svolgimenti successivi. Come si sarà inteso, il tema della "creazione" (estremamente complesso e articolabile secondo molteplici ambiti disciplinari e semantici) è stato qui affrontato in senso eminentemente *ontologico*, concentrando il *focus* su una stagione ben precisa del Novecento italiano, quella dell'attualismo di Giovanni Gentile e delle sue "incidenze", che ha però le sue radici nel secolo precedente, in particolare nel tentativo di riforma della dialettica hegeliana messo in opera da Bertrando Spaventa.

L'apporto filosofico dell'attualismo è stato poi intrecciato all'interpretazione offerta da uno dei maggiori esponenti della neoscolastica milanese, Gustavo Bontadini, al fine di comprendere la cornice storico-teoretica che fece da sfondo agli esordi della riflessione di Emanuele Severino.

L'intento ultimo della ricerca è di avviare un tentativo di "problematizzazione" delle origini di questo pensatore, al fine di mostrare come nemmeno i suoi successivi sviluppi – che, rispetto alle origini, sono peraltro da me ritenuti un "inveramento" – pur guardando nella "giusta" direzione, riescano a liberarsi *in toto* dalle precedenti difficoltà.

Se, della fase matura della sua speculazione, è, a mio parere, da tener ferma la critica al "nichilismo", implicato nel concetto di "creazione", qui tenterò invece di mostrare come la curvatura strutturale dell'impianto metafisico debba essere corretta, sempre allo scopo di mandare in sé quella

176 Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 223.

verità che, dopotutto, è ben viva al “fondo” del linguaggio e della struttura che la esprime dialetticamente.

Prendendo, dunque, le mosse dalla riforma della dialettica hegeliana avviata da Spaventa, si è subito messa al centro la questione dell’*identità di logica e fenomenologia*, poi svolta da Gentile, oltre il residuo realistico ancora presente nella prospettiva del filosofo di Bomba, e da Severino nello scritto *La struttura originaria*.

Ad orientare i primi passi, si è tenuta sullo sfondo questa riflessione spaventiana:

Io dico: risolvere il problema del conoscere (della logica) è provare la identità come mentalità: provare la identità come mentalità è provare la creazione, giacché la identità come mentalità è appunto l’attività creativa; dunque risolvere il problema del conoscere è provare la creazione<sup>177</sup>.

Il problema, che Spaventa ereditava, oltre che da Hegel e dal pensiero moderno, da Gioberti, si traduceva nella necessità di mostrare la scintilla che desse avvio al movimento dialettico; un’operazione che, secondo lui, non era riuscita al filosofo tedesco.

Portandosi sul crinale di trapasso dalla Fenomenologia alla Logica, Spaventa individuava nel problema del “cominciamento” lo snodo critico determinante. La soluzione, consistente sostanzialmente in una “riforma del nulla”, si precisava nell’indicare la molla del divenire nella negatività immanente ad ogni atto di pensiero (“il gran prevaricatore”), senza la quale non si sarebbe potuta scorgere la necessità del passaggio dall’essere indeterminato al divenire e all’essere determinato (*Dasein*).

In questa critica ho colto un “primo passo” nella radicalizzazione dell’immanentismo moderno, ossia della concezione che avrebbe progressivamente ribaltato il tradizionale rapporto di trascendenza tra Creatore e creatura, riversando il potere ontotetico del primo sulla seconda – la quale, per questa via, ne avrebbe assunto i tratti essenziali.

Tuttavia, Gentile vide nella soluzione spaventiana un errore, quello di aver posto prima l’essere e, soltanto in seguito, la contraddizione che, *ab extrinseco*, lo avrebbe dovuto far muovere, suscitando il divenire. La direzione intrapresa sarebbe perciò stata quella di perseguire l’identità di logica e fenomenologia, risolvendo la creazione in “autocreazione”: “provare l’identità”, per Gentile, avrebbe significato “provare la creazione come autocreazione”.

---

177 Cfr. B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 1396.

La possibilità del darsi effettivo di questa dimostrazione è ciò che Bontadini non concesse. Secondo il filosofo milanese, anzi, l'accento teologizante, posto sulla figura dell'atto, dell'Io trascendentale (come Creatore che, facendosi creatura, creava se stesso), posizione che in modi diversi anche Spirito e Calogero avevano contrastato, incorreva in una contraddizione. Si sarebbe perciò trattato di liberare l'atto da quell'eccesso retorico, al fine di ottenere la posizione idonea al restaurarsi del discorso metafisico classico, il quale, prendendo le mosse dall'ente diveniente, giungeva, per via dimostrativa, all'Essere immutabile, trascendente, divino e Creatore. L'immanentismo assoluto veniva così contestato da Bontadini, che si impegnava a ripristinare una differenza reale tra Creatore e creatura, tra Dio e mondo, pur sempre fondando la propria proposta metafisica sul nesso necessario di logica e fenomenologia («struttura originaria»).

Il filosofo milanese introduceva il teorema di creazione quale «mediazione dell'esperienza»: una dimostrazione necessaria per evitare l'assolutizzazione del divenire, il quale, attestando immediatamente la presenza del negativo (del non essere), non avrebbe potuto vestire i panni dell'originario, pena l'insediarsi della contraddizione – dunque, dell'assurdo – nel cuore stesso dell'essere.

In questo scenario, quello cioè inaugurato dall'interpretazione bontadiana dell'attualismo, mosse i primi passi Severino, anch'egli impegnato nel progetto del maestro milanese di rigorizzare la metafisica classica. Se, tuttavia, la creazione fu introdotta da Bontadini, almeno nella fase avanzata del suo percorso speculativo, per via mediazionale, Severino, agli esordi del suo cammino di pensiero, ritenne il superamento dell'esperienza diveniente un passo da compiersi (o meglio, già da sempre compiuto) sul piano dell'immediatezza, favorita dalla valorizzazione metafisica del principio di non contraddizione nella sua valenza “ontologica”.

Ciononostante, ne *La struttura originaria*, che può essere considerato il lavoro fondamentale del filosofo bresciano, il discorso perveniva alla posizione della “differenza ontologica” tra essere immutabile ed essere diveniente, nel segno di un'alterità che evocava, pur nella curvatura originalissima, il rapporto tra la necessità del Dio Creatore e la contingenza del mondo (e delle creature). La metafisica originaria, qui dispiegata, culminava quindi, se pur non esplicitamente, nella tesi della creazione<sup>178</sup>, presenta-

178 Il merito di questa osservazione va, senza dubbio, a Leonardo Messinese, che ha poi tentato una valorizzazione dell'impianto metafisico severiniano, sfruttando teoricamente la sua critica al nichilismo occidentale. Cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla “struttura*

ta come la «decisione», da parte dell'essere immutabile, che l'essere diveniente, altrimenti esposto al nulla, fosse. Attraverso la tesi dell'identità di logica e fenomenologia, dunque, il filosofo giungeva all'affermazione *immediata* dell'originaria trascendenza metafisica e della creazione.

L'interpretazione del pensiero gentiliano, che si stanziava sullo sfondo, era, senza dubbio, erede di quella bontadiniana. Tuttavia, nel suo successivo sviluppo, il discorso di Severino avrebbe subito una “torsione” (definibile, solo impropriamente, come “svolta”), nel periodo che va dal 1964 (anno di pubblicazione di *Ritornare a Parmenide*) al 1980 (*Destino della necessità*), in cui, tra le altre cose, anche l'interpretazione bontadiniana di Gentile sarebbe stata lentamente smontata.

In questi anni, in cui Severino avrebbe maturato la sua critica al nichilismo, implicato nella concezione occidentale del divenire ontologico (critica che, a nostro parere, costituisce il punto più alto della sua filosofia, nonché l'auspicabile punto di partenza della «filosofia futura»<sup>179</sup>), sarebbe stato messo radicalmente in questione anche il concetto di *creazione*: l'alterità tra essere immutabile ed essere diveniente (la differenza ontologica affermata nel segno forte della trascendenza metafisica), pur non eliminata (anche perché originaria e, pertanto, innegabile, secondo l'impostazione assunta ne *La struttura originaria*), sarebbe andata incontro ad una “trasfigurazione” in senso “immanentistico” – altra definizione impropria, che però rende bene il significato di fondo del passaggio in oggetto.

Anni cruciali, questi, per la riflessione di Severino: anni in cui, a nostro parere, la figura di Gentile giocò un ruolo cruciale nel suo pensiero. Il dialogo con Bontadini spinse anche quest'ultimo a rivedere, almeno in parte, la sua posizione, inaugurando quella che può essere definita l'ultima fase del suo percorso speculativo.

D'altra parte, l'idea della creazione e della differenza tra le due regioni dell'essere, conseguita nell'opera del filosofo bresciano al fine di risolvere l'aporia del divenire, che si era imposta nel rispetto dell'originaria relazione d'identità logico-fenomenologica, sarebbe rimasta sullo sfondo anche dei guadagni successivi del suo cammino, come una “ferita” che non si sarebbe mai sanata.

---

*originaria” del sapere*, Mimesis Edizioni, Milano 2008; Id., *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010; Id., *La teologia razionale e la determinazione dell'Altro dall'esperienza*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», CI, 4 (2009), pp. 533-555.

179 L'espressione è tratta da E. Severino, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989.

La *decisione*<sup>180</sup>, con cui, in quel volume, l'essere immutabile poneva in essere l'essere diveniente, tagliava l'orizzonte ontologico, scindendolo in una "dualità" (un dualismo?), la quale, protraendosi nella riflessione più matura del filosofo, avrebbe impedito all'ente finito, peraltro «eterno», di godere di quella pienezza<sup>181</sup>, che, di diritto, gli sarebbe spettata. Ci si accontenti, per ora, di queste semplici indicazioni prospettiche.

---

180 «La parola latina *decidere* è formata dalla preposizione *de* e dal verbo *caedere*, che significa appunto "separare", "fare a pezzi", "tagliare"», Id., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999, pp. 361-362.

181 A questo proposito, Sasso parla di «infelicità ontologica» del finito. Cfr. G. Sasso, *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 155. Per una contestualizzazione della prospettiva filosofica di Sasso, cfr. almeno Id., *Essere e negazione*, Morano Editore, Napoli 1987; *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996; *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna 1999.



### CAPITOLO III

## LA CREAZIONE NELLA METAFISICA DI GUSTAVO BONTADINI

#### 1. *Il principio della metafisica e il teorema di creazione*

Fino a questo punto dell'esposizione, si è ritenuto opportuno delineare la questione relativa al significato dell'interpretazione bontadiniana dell'attualismo in modo unitario, senza articolare il discorso secondo le differenti fasi della speculazione del filosofo. La ragione sta, essenzialmente, da un lato, nella persuasione che l'approccio al pensiero attualistico non abbia subito, nel corso dello sviluppo della riflessione di Bontadini, brusche oscillazioni, ma si sia, anzi, mantenuto pressoché identico; dall'altro, per evitare, a questo proposito, eccessive complicazioni.

D'altro canto, avvicinandoci ora alla stagione più strettamente *costruttiva* della metafisica del filosofo milanese, che possiamo indicare con l'espressione "dal problematicismo alla metafisica", è ragionevole introdurre, perlomeno, alcune coordinate fondamentali.

È stata, infatti, ben evidenziata, pur da prospettive differenti, una più vicina alle tesi severiniane "mature" (Goggi), l'altra di "scuola" bontadiniana (Grion), la scansione dei diversi momenti principali in cui è andato articolandosi il suo *iter* di pensiero<sup>1</sup>.

La nostra attenzione sarà dedicata soprattutto alla fase più recente di questo itinerario, distinguendo peraltro il momento precedente alla stesura dell'opera severiniana *La struttura originaria* (1958) e quello successivo alla pubblicazione di *Ritornare a Parmenide* (1964), che inaugura l'ultimo tratto della riflessione bontadiniana.

---

1 Ai due lavori citati di Goggi e Grion, si può aggiungere, oltre all'*Introduzione* di Vigna a *Dall'attualismo al problematicismo* e a quella, ricchissima di spunti chiarificatori, di Severino agli *Studi sull'idealismo*, anch'esse già menzionate, il saggio di D. Sacchi, *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, cit., pp. 177-204, il quale riprende, con una preziosa sintesi, la parabola in oggetto.

Negli anni giovanili (l'arco, si può dire, degli anni Venti), Bontadini riteneva valida la critica formulata dall'attualismo alla metafisica classica e ai suoi tentativi, viziati di "astrattismo", di risalire a Dio, motore immobile, partendo dal divenire manifesto nell'esperienza (via che egli vedeva in quel periodo praticata, soprattutto, dal proprio maestro Amato Masnovo<sup>2</sup>). In coerenza con questa prospettiva, la metafisica come sapere incontrovertibile gli appariva un compito ancora da eseguire e l'oltrepassamento dell'esperienza, unito all'esigenza di garantire la razionalità del reale, erano affidati ad una logica postulativa, ossia "fideistica". A questo proposito, gli scritti di riferimento sono essenzialmente l'*Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente* (1925-1928) e il *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, il quale, pur essendo stato pubblicato nel '38, va annoverato, per intenti speculativi, nella prima fase della riflessione di Bontadini. I tratti salienti di questa stagione, oltre al riconoscimento della cogenza della critica attualistica, sono l'atteggiamento problematicista e il fidesimo trascendentale.

All'inizio degli anni Trenta, Bontadini sarebbe però tornato sui propri passi, mettendo in questione l'idea che il destino della metafisica potesse dipendere da un postulato, da una fede, e concedendo invece valore di verità, pur attraverso la rielaborazione e i guadagni del pensiero moderno (sostanzialmente: il superamento del presupposto naturalistico), al principio classico dell'eteronomia del divenire<sup>3</sup>. Si sarebbe perciò trattato di indicare la via lungo la quale operare il "riscatto" speculativo del postulato.

Tralasciando ora il dettaglio, pur interessantissimo, di questa vicenda giovanile, concentriamo l'attenzione su quella che può essere definita la posizione assunta dalla riflessione bontadiniana circa "il principio della metafisica", prima del dialogo serrato con Severino, e che può essere sinteticamente raccolta nella formula: «L'essere non può essere originariamente limitato dal non essere» ("è contraddittorio che l'essere sia originariamente limitato dal non essere")<sup>4</sup>.

2 Il testo di riferimento è A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano 1941. Sul pensiero di Masnovo, si veda P. Pagani, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990.

3 Per un approfondimento, cfr. E. Severino, *Introduzione* a G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit. Sul pensiero di Bontadini, cfr. il contributo di A. Gnemmi, *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Verifiche, Trento 1976; quello più recente di A. Sanmarchi, *L'apriorismo metodologico come assunzione esiziale alla filosofia. Teoresi critica del pensiero di Gustavo Bontadini*, Aracne, Roma 2007.

4 G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 285.



Un primo accenno di questo “ripensamento” può essere rinvenuto nel saggio del '34 *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, dove l'autore rifletteva sulla disequazione tra Unità dell'Esperienza e totalità del reale. Così Grion sintetizza il senso complessivo del saggio:

Il ragionamento bontadiniano muove dalla ricognizione del dato d'esperienza, il quale testimonia un inesausto spostarsi della coscienza da un contenuto all'altro, senza tuttavia essere in grado di abbracciare con un unico sguardo la totalità dell'essere. In questo modo risulta evidente la distanza che separa l'equazione formale di essere e pensiero affermata a livello trascendentale, dalla disequazione materiale rinvenibile nella concreta modalità conoscitiva dell'io. In altre parole si rende evidente l'esistenza di regioni dell'essere che non risultano attualmente intenzionate dal conoscere umano; lo sono *in potenza* (in ragione dell'identità formale di essere e pensiero), ma *non in atto*. La coscienza è dunque coscienza dell'oscillare tra il non-essere-ancora-manifesto (conosciuto in potenza) e l'essere-attualmente-manifesto (conosciuto in atto). Ora, conclude Bontadini, laddove vi è la presenza di un atto misto, riemerge la necessità di un rimando all'atto puro. Su questa fenomenologia dell'apparire si innesta quindi la riflessione speculativa, la quale si interroga sulla possibilità che la vita della coscienza – il mondo inteso come totalità di ciò che appare – possa essere assunta come l'assoluto o se, al contrario, vi sia dell'altro oltre ad essa. In base a questa domanda (suscitata dalla posizione stessa dell'idea di totalità), Bontadini sviluppa un ragionamento per assurdo che assume come tesi di partenza l'equazione di U.d.E. e assoluto, registrando le contraddizioni che una simile assunzione comporta. Così facendo, dimostrata la contraddittorietà della tesi, si dimostra necessariamente la verità dell'antitesi, poiché tra due assunti disposti in forma di contraddizione non si dà alcun termine medio. Nel nostro caso, se la coscienza diveniente (in quanto coscienza del divenire) presa nella sua totalità fosse l'assoluto dell'essere, dovremmo attribuire proprio al non-essere implicato dal concetto di potenza (non-essere in atto, non-essere ancora) la capacità di determinare, e dunque di limitare, l'essere; il che è impossibile poiché l'essere non è limitato da nulla. Quindi l'esperienza diveniente non può essere l'assoluto, ma richiede una fondazione che la trascende<sup>5</sup>.

La presenza innegabile del negativo che affettava l'esperienza non doveva dunque essere considerata, *in quanto tale*, cioè in quanto esperita e reale, contraddittoria; per altro verso, contraddittoria era la sua *assolutizzazione*. Assolutizzando il divenire, infatti, il non essere manifesto nell'esperienza diveniente avrebbe rivelato un potere, quello di limitare

5 L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., pp. 153-154. Sull'aspetto più tecnicamente logico di questo discorso, cfr. P. Pagani, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, cit., pp. 105-176.

l'essere, che non gli poteva essere riconosciuto: come avrebbe potuto, d'altra parte, il non-essere operare, in qualsivoglia modo, sull'essere, de-terminandolo, de-limitandolo, se era, appunto, "non-essere" e non "essere"?

L'insidenza del nulla nell'esperienza avrebbe perciò dovuto rinviare ad una potenza "altra", che trascendesse l'esperienza attuale:

Questo trascendente è dunque come l'atmosfera, che con la sua misurata pressione rende possibile la vita del divenire: tolta, per ipotesi, l'atmosfera, il divenire si dilaterrebbe o esploderebbe nell'essere, nel puro pieno ed immobile essere<sup>6</sup>.

Con questa metafora, giudicata da Severino la «più suggestiva e chiarificante che Bontadini abbia mai usato per esprimere il significato del proprio principio metafisico», veniva in luce la "funzione" del trascendente:

Il trascendente è il nullificante perché impedisce all'essere diveniente di passare totalmente all'atto, lo trattiene nella potenza, cioè nel non essere che lo «affetta», ossia che determina quella certa quantità limitata di essere in cui il divenire consiste (ed è diveniente proprio in quanto è così impedito e limitato)<sup>7</sup>.

Ora, il nullificante, per Bontadini, era Dio Creatore, trascendente il mondo, inferito metafisicamente (nullificante, dunque, e *creante*<sup>8</sup>).

Egli rinveniva la molla dell'inferenza, che avrebbe consentito di superare il dilemma circa l'equazione o la disequazione tra Unità dell'Esperienza ed assoluto (se, insomma, vi fosse dell'"altro" essere, oltre l'essere immediatamente conosciuto), nell'impossibilità di concepire il divenire come "originario": qualora lo si fosse inteso in quel modo, infatti, l'esito sarebbe stato di riconoscere al negativo, al non-essere, una qualifica positiva, quel-

6 G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 262.

7 E. Severino, *Introduzione* a G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. XVI.

8 Su questo duplice aspetto, cfr. L. Grion, *La vita come problema metafisico*, cit., pp. 211-214. A tal proposito, è stato notato un debito verso Gentile: «Non sfugge come l'Atto assoluto bontadiniano sia debitore, in versione si direbbe "taletiana", dei fasti non taletiani dell'atto puro gentiliano (o della sua "superfetazione retorica"). Ma proprio il formidabile congegno di potenza e deponenza – di ascendenza gentiliana – rischia di ridurre il divino stesso a *macchina* per la posizione e deposizione del divenire così come esso si dà, e cioè senza margini per un intervento autenticamente creatore che non sia la semplice replica del dato empirico. Insomma, l'automatismo creaturale cui il simbolo della creazione viene piegato rischia di contrarre il divino in una sorta di funzione notarile a servizio del divenire», F. Totaro, *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, cit., p. 75.

la di avere la potenza, esso che era niente, di limitare l'essere, che invece era tutto<sup>9</sup>.

In aggiunta:

Quando riconosciamo che ammettere l'originarietà di una esperienza cosiffattamente strutturata sarebbe contraddittorio, noi abbiamo già compiuto il grande passo, varcato il Rubicone della costruttività speculativa, istituita la mediazione metafisica<sup>10</sup>.

A garantire, d'altra parte, l'apertura verso un orizzonte ulteriore alla semplice immediatezza, egli indicava, nello scritto del '46 *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, la presenza al pensiero delle idee di «assoluto», di «infinito» e di «totalità», in virtù di quella intenzionalità trascendente (il «meraviglioso della ragione»), che conduceva, per conto proprio, oltre il limite dato dell'Unità dell'Esperienza:

L'idea dell'assoluto, in quanto è *presente*, appartiene all'esperienza; ma in quanto essa è fornita di una *intenzionalità* che va oltre la presenza (ciò è voluto, come abbiamo visto, dal suo stesso significato) si distingue appunto contro l'esperienza. Vi sono dunque idee (valori significati dalle parole) che hanno una intenzionalità immanente all'esperienza (tutte quelle che significano realtà date) e, almeno, questa idea dell'assoluto (oppure l'idea dell'*altro dall'esperienza*) che ha intenzionalità trascendente. Questo tipo di intenzionalità è il meraviglioso della ragione. Per meraviglioso che sia, non possiamo risolverlo. Meraviglia originaria e permanente<sup>11</sup>.

La formulazione del «principio della metafisica» avrebbe fatto la sua comparsa nelle ultime pagine dello scritto del '52, *La metafisica nella filosofia contemporanea*<sup>12</sup>.

In questo luogo testuale, egli precisava come il principio non escludesse la «positività o la plasticità del negativo *simpliciter*», tipica invece dell'eleatismo, che aveva negato la possibilità stessa del divenire, ma la sua *originarietà*. Si sarebbe dunque trattato di porre l'accento sull'avverbio «originariamente», giacché la presenza del negativo era, al contrario, attestata dall'evidenza fenomenologica.

9 Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* I, cit., p. 92.

10 Ibid.

11 Ivi, pp. 44-45.

12 Ora in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 211.

Nell'articolo del '55 *Intorno al Principio di creazione*<sup>13</sup>, rispondendo all'obiezione di un lettore, Bontadini tornava su questo punto e sulle ragioni della necessità dell'inferenza metempirica:

[...] il divenire è contraddittorio non in se stesso ma *solo in quanto* sia concepito come l'assoluto o l'originario, o, comunque, come indipendente. Certo, anche quando esso è concepito come dipendente (dal non diveniente o dall'immobile), esso non cessa, perciò, di avverare in sé, come nota l'obbiettante, la composizione di positivo e negativo, e cioè la limitazione dell'essere da parte del non-essere. Senonché tale limitazione noi vediamo, con l'occhio della metafisica, dipendere dall'Essere puro, e, perciò, non come una limitazione che il non-essere eserciti per suo conto sull'essere (nel che starebbe l'assurdo). La contraddizione, pertanto, non cade sul piano dell'esperienza, ma, appunto, sul piano della metafisica, ossia nel riferimento alla totalità del reale. Della totalità del reale, come tale, noi uomini, intelligenze finite, sappiamo ben poco; l'esperienza, in particolare, non ci dice nulla: la metafisica ci insegna che l'esperienza – la realtà che ci è manifesta immediatamente o per se stessa – non può essere la totalità del reale. Perché? Perché in tal caso *sorgerebbe* la contraddizione predetta. Cioè la contraddizione verrebbe *inoculata* nell'esperienza, quando noi non ci limitassimo a riconoscere la semplice sua realtà, ma la proclamassimo realtà assoluta, ovvero ammettessimo che una eventuale realtà trascendente fosse omogenea all'esperienza stessa: che la totalità del reale avesse, cioè, quel carattere di divenienza, che presenta la realtà empirica. La contraddizione rilevata ci spinge, pertanto, ad affermare che la totalità del reale non può essere data da un complesso di enti in divenire, e che perciò è necessario far luogo ad un Immobile che sia *separato* dai divenienti, e nello stesso tempo *creatore* dei divenienti<sup>14</sup>.

Tornando al contributo del '52, il filosofo milanese sottolineava come il principio della metafisica si trovasse «*contenuto* (anche se non esattamente formulato) per la prima volta nella storia della filosofia occidentale, nello stesso eleatismo». Per questa ragione, egli si accingeva a denominarlo, «*ad honorem* [...] Principio di Parmenide»<sup>15</sup> (o «principio della *permanenza dell'essere*»<sup>16</sup>), rilevando altresì come esso si fondasse direttamente sul «*primo principio* o principio di contraddizione, in quanto ammettere il con-

13 Pubblicato in «L'Educatore italiano», a. III (20 dicembre 1955), n. 6; ora in Id., *Appunti di filosofia*, cit., pp. 46-49.

14 Ivi, pp. 46-47.

15 Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 211. Altrove, Bontadini definì Parmenide l'«inventore» del principio della metafisica, cfr. Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 93.

16 Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 212.

trario varrebbe appunto quanto attribuire al non essere la *positività*, come incidenza sull'essere, o forza limitatrice dell'essere»<sup>17</sup>.

Inoltre, tale fondazione doveva presupporre la semantizzazione del termine "essere", che Bontadini, sulla scia di Masnovo e della tradizione di Scoto e di Suarez, intendeva in senso "univoco": seguendo questo filo, non potendo la semantizzazione avvenire per via di definizione, si sarebbe dovuta compiere «in funzione del negativo»<sup>18</sup>.

Tralasciando momentaneamente questo aspetto, peraltro fondamentale, egli aggiungeva come la metafisica altro non fosse se non l'applicazione del principio all'Unità dell'Esperienza e che, per tal via, il principio avrebbe dovuto tradursi «immediatamente nell'affermazione dell'*immobilità* dell'essere»; un'affermazione che avrebbe condotto oltre l'esperienza, essendo questa data come diveniente.

Certo, anche l'Unità dell'Esperienza, in quanto forma, era da ritenersi immobile; tuttavia, essendo in relazione costante a un contenuto mobile, anzi essendo essa stessa tale relazione, il negativo che l'affettava non era tolto *absolute*, ma solo *secundum quid*<sup>19</sup>. Per questa ragione, dovendo l'Originario essere «assolutamente scevro dal negativo», il divenire avrebbe dovuto «venire dall'Immobile», senza far sì che quest'ultimo, a sua volta, divenisse. Tale necessità, con la quale, secondo Bontadini, si sarebbe conclusa la metafisica *puri intellectus*, assumeva il volto del «*principio di creazione*»<sup>20</sup>.

L'applicazione del principio della metafisica (principio di Parmenide *ad honorem* o della permanenza dell'essere) alla figura fenomenologica dell'Unità dell'Esperienza, attestante il divenire, conduceva così il filosofo, passando attraverso il teorema dell'immobilità dell'essere, direttamente al cuore del principio di creazione.

17 Ivi, p. 211.

18 La tematica della semantizzazione dell'essere in opposizione al nulla è certamente decisiva nella filosofia di Bontadini, così come lo sarà in quella di Severino. A questo proposito, cfr. C. Vigna, *Sulla semantizzazione dell'essere. L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in Id. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, cit., pp. 41-57; L. Grion, *La vita come problema metafisico*, cit., pp. 225-235. Che questo modo di semantizzare l'essere sia del tutto estraneo alla metafisica classica è stato sostenuto da E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993, pp. 54-66; Id., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 45.

19 Questa osservazione bontadiniana è diretta al principio idealistico dell'indivenienza del Soggetto trascendentale rispetto al divenire del suo oggetto. Se, come si è detto, negli anni giovanili, egli condivise tale principio, ritenendolo esente da contraddizione, ora invece lo metteva in questione.

20 G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 212.

La tematica era, peraltro, già emersa qualche anno prima, durante gli interventi ai Convegni di studi filosofici cristiani di Gallarate (1946-1951). Nel contributo del '47, dedicato a *Il punto di partenza della metafisica*, egli aveva stabilito, rifacendosi a Schopenhauer, le «quattro radici» del fondamento trascendente. Con una terminologia di derivazione aristotelica, aveva individuato quale momento “materiale”, l'*esperienza*; momento formale”, il *principio di non contraddizione*; momento “finale”, l'idea di *ulteriorità* e momento “efficiente”, il *principio di ragion sufficiente* (se l'esperienza fosse l'originario, non sarebbe in grado di dar ragione di sé)<sup>21</sup>.

Nel contributo dell'anno successivo, intitolato *La struttura della metafisica*, dopo aver ricordato l'esigenza, per la filosofia del suo tempo, di una metafisica dell'essere, onde poter fronteggiare il problematicismo allora imperante<sup>22</sup>, egli aveva fatto “giocare” i quattro momenti del fondamento, pervenendo all'enunciazione dei due principali teoremi metafisici, quello dell'«*immobilità dell'essere*» (equivalente alla «dimostrazione dell'esistenza di Dio») e quello della «*creazione libera*»<sup>23</sup>.

Il concetto di libertà (secondo il quale l'Immobile doveva considerarsi “indipendente” rispetto al mobile) era stato qui introdotto al fine di distinguere la concezione “creazionistica” propria del cristianesimo da quella “emanatistica” di derivazione neoplatonica: se, infatti, si fosse vista nell'Immobile la necessità, e non la libertà, di creare il mobile, essi si sarebbero trovati in un rapporto di reciprocità o simmetria, che avrebbe reso il primo dipendente, a sua volta, dal suo essere strutturato rispetto al secondo.

Da questo punto di vista, asserendo la libertà del Creatore, Bontadini instaurava tra i due una relazione di “dipendenza ontologica”, tale che, se Dio poteva ritenersi, in linea di principio, sciolto dalla relazione al mondo, il mondo sarebbe invece stato, già da sempre, avvinto a Dio.

In altri termini, la relazione tra l'Immobile e il mobile avrebbe dovuto essere concepita in modo tale da evitare di porre i relati su un piano di co-originarietà, riservando ad essi una distinzione “reale”. Se la ragione dell'alterità andava cercata nel negativo, ossia nella “limitazione” del finito, del mobile, per altro verso, quest'ultimo era assimilabile all'Immobile in virtù della propria positività.

21 Cfr. *ivi*, p. 110. Si può osservare come il principio di ragion sufficiente, che Bontadini valorizzava sulle orme dell'insegnamento di Masnovo, equivalesse ad un'estensione, sul piano ontologico, del principio di non contraddizione.

22 Ricordiamo che le *Note sul problematicismo italiano* di Severino furono scritte tra il '47 e il '49.

23 *Ivi*, p. 114.

Si tratta, però, di ribadire come, secondo Bontadini, il negativo dato nell'esperienza non implicasse, preso nel suo rapporto concreto con l'assoluto, alcuna contraddizione (a questo, peraltro, avrebbe dovuto ovviare il teorema di creazione); viceversa, al di fuori di quel rapporto, ossia nell'ipotesi di una sua assolutizzazione, considerato separatamente dall'immutabile, il negativo del positivo, così astratto, sarebbe stato assurdo<sup>24</sup>.

Si è detto di come Bontadini associasse la dimostrazione dell'immobilità dell'essere, cui perveniva mediante l'inferenza metafisica, all'argomento ontologico della tradizione, liberato dal quadro gnoseologico della filosofia moderna. Per questa via, egli riteneva così di prescindere dal "principio di causa", che, anzi, reputava fondato (conseguenza secondaria), assieme all'esistenza di Dio (conseguenza primaria), dallo stesso principio di Parmenide<sup>25</sup>.

## 2. Sulla semantizzazione dell'essere

Quando si fa riferimento al negativo che compare nell'esperienza (al non-essere dell'essere che attraversa l'Unità dell'Esperienza), di quale negativo si tratta?

24 Tale precisazione è funzionale per marcare la distinzione tra questo periodo della riflessione bontadiniana e l'ultima "svolta" del suo pensiero, caratterizzata dal dialogo con Severino.

25 Ivi, p. 212. Scrive Goggi, il cui argomentare muove, in sintonia con il mio approccio, dal riconoscimento dell'impossibilità del divenire ontologico, sulla base dell'insegnamento severiniano: «Notiamo infatti che il concetto del divenire come realtà *limitata* dal non essere e la stessa definizione del Principio di Parmenide nei termini in cui è stato formulato (l'essere non può essere *originariamente* limitato dal non essere) in sé contengono il concetto della determinazione causale (proprio quel concetto che qui si vorrebbe dedotto). Si suppone infatti, fin dal principio, che la limitazione della realtà diveniente sia *l'effetto* di un atto limitante che certo non può essere opera del nulla (perché il nulla non è un positivo). [...] Il tentativo di Bontadini di procedere con il solo principio di non contraddizione, senza passare per il principio di causalità, non può riuscire. Il *fatto* è che per Bontadini tale è il contenuto dell'apparire: un contenuto diveniente, limitato e attraversato dal nulla. La sua dimostrazione dell'esistenza di Dio prende le mosse da qui (da quella che egli ritiene essere l'evidenza originaria: l'esistenza del divenire come luogo in cui l'essere degli enti si annulla) e giunge all'immutabile togliendo la contraddizione di un divenire che appare contraddittorio solo per via della sua assolutizzazione», G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., pp. 291-292.

Innanzitutto, si può notare come, nel discorso bontadiniano, non fosse introdotta, sul piano fenomenologico, alcuna distinzione tra non-essere come “scompare” (portarsi al di fuori dell’orizzonte di ciò che è immediatamente presente) e non-essere come “cessare di essere” (annullarsi, diventar nulla). La semantizzazione e la conseguente distinzione tra i due significati avveniva, invece, proprio in ragione dell’impossibile, perché contraddittoria, idea che il primo potesse ridursi al secondo, ossia che lo scomparsa dell’ente sullo schermo del mondo equivallesse al suo annullarsi.

L’introduzione del teorema di creazione, per questo verso, consentiva di determinare l’incontraddittorietà dello scomparire dell’ente, in quanto preservato nell’atto creatore. In altre parole, l’ente manifesto nell’esperienza, scomparendo, non diventava nulla, perché la sua negatività era custodita dalla positività della creazione.

Venendo ora alla semantizzazione dell’essere, Bontadini riteneva che sia il positivo (l’essere) che il negativo (il non essere assoluto) assumessero significato «ad un parto»<sup>26</sup>, per reciproca esclusione. In particolare, “essere” significava non tanto “ciò che si oppone al non essere”, come se il negativo fosse dotato di una forza di resistenza tale da poter opporsi, a sua volta, al positivo (oltre il quale non poteva esserci propriamente nulla), ma piuttosto la stessa opposizione del positivo e del negativo, lo stesso respingere da sé il negativo<sup>27</sup>.

Per cogliere il referente intenzionale di questo “nulla”, Bontadini era solito esortare a guardare direttamente l’esperienza del divenire, dove facilmente ognuno di noi avrebbe potuto constatare, nella vita di ogni giorno, l’insorgere, l’apparire di qualcosa che prima non c’era e il suo successivo scomparire, non esserci più.

Era, dunque, l’esperienza del negativo, dell’annullamento<sup>28</sup> ad offrire la base *fenomenologica* per l’applicazione *metafisica* del principio di Parme-

26 G. Bontadini, *Appunti di filosofia*, cit., p. 27.

27 Scrive Grion: «Il ricorso a verbi quali “opporci” o “contrapporsi” potrebbe far sorgere il sospetto che il nulla sia considerato, in fondo, come un qualcosa di realmente capace di agire sull’essere, al punto da richiederne una fattiva reazione. In realtà l’immagine rischia di essere ingannevole in quanto l’essere non può avere alcun nemico, dato che ogni eventuale antagonista, se è reale, ricade nell’essere, mentre, se è inesistente, non è certo bisognevole di opposizione. Dire che l’essere si oppone al nulla equivale a dire che nulla si oppone all’essere e che all’ “infuori” dell’essere non vi è che il nulla», L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., nota 131, p. 165.

28 A questo proposito, Goggi osserva che, se per ipotesi, come del resto ha mostrato Severino, fosse impossibile ascrivere il non essere dell’essere all’esperienza, al divenire, allora, per ciò stesso, la semantica dell’essere proposta da Bontadini



nide, il quale avrebbe condotto oltre l'esperienza, mostrando la necessità di pensare a regioni dell'essere non attualmente presenti e a giustificare, razionalmente, il limite del finito nel grembo dell'Infinito.

### 3. L'ultimo Bontadini e la creazione

Con l'espressione "ultimo" Bontadini intendo riferirmi all'ultima fase della sua riflessione, caratterizzata dal dialogo con il proprio allievo, Emanuele Severino, e dalle conseguenze che ne derivarono in ordine all'impianto strutturale della sua metafisica<sup>29</sup> e alla funzione svolta, in essa, dal Principio di *creazione*. Gli scritti più rilevanti, a questo proposito, sono quelli che seguono la pubblicazione, da parte di Severino, del noto saggio del '64 *Ritornare a Parmenide*. In particolare, *Σώξειν τὰ φαινόμενα* (1964), *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1965), *Per la rigorizzazione della teologia razionale* (1969) e *Per una teoria del fondamento* (1973).

Senza entrare dettagliatamente nel merito del dialogo tra maestro ed allievo<sup>30</sup>, si tratterà, per noi, di scrutare da vicino l'andamento del discorso di Bontadini, concentrando l'analisi sul ruolo svolto dal Principio suddetto nell'assestamento finale della sua posizione speculativa. Si dovrà anche tener conto di un aspetto strategico per la comprensione di quanto proporrò in sede teoretica, ossia, da un lato, di come, appunto, in seguito al dialogo summenzionato, si fosse modificata, a partire dal '64, la posizione del ma-

---

«sarebbe privata del suo fondamento», G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., p. 284.

- 29 In riferimento a ciò, Messinese giustamente nota come il leggero cambiamento d'impostazione del discorso metafisico bontadiniano non debba essere considerato alla stregua di una «sottomissione di Bontadini ai termini della questione così come erano stati posti da Severino» nell'articolo del '64; semmai, egli intendeva ora «*offrire la risposta più convincente alle critiche che erano state oramai avanzate da Severino*», cfr. L. Messinese, *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, cit., pp. 129-130. In direzione contraria si muove, invece, l'interpretazione di Sacchi, il quale, a proposito del suddetto passaggio, parla di una «*reformatio in peius*». Cfr. D. Sacchi, *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*, cit., p. 194.
- 30 In proposito, si possono vedere L. Grion, *Bontadini vs Severino*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, cit., pp. 417-492; L. Messinese, *Nota sul punto d'arrivo della disputa tra Severino e Bontadini*, ivi, pp. 481-492; G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., pp. 315-415; F. Turolfo, *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il Nulla*, Ca' Foscarina, Venezia 2001.

estro; dall'altro, di come tale data funga da "spartiacque" anche in merito all'evoluzione generale del discorso dell'allievo, ormai resosi filosoficamente "indipendente".

Il mio approccio, infatti, intende sfruttare i guadagni della speculazione più matura di Severino (dopo il '64), in particolare il riconoscimento dell'*essenza del nichilismo*, implicato nella concezione ontologica del divenire, allo scopo di mettere in questione la struttura dell'impianto logico-fenomenologico, così come è esposta nel testo del '58 *La struttura originaria* (anno nel quale la posizione bontadiniana era ancora assimilabile a quella descritta nei paragrafi precedenti).

Inoltre, cercherò di mostrare come la prospettiva critica, che desidero presentare, muova dal differente approccio severiniano all'attualismo di Gentile e al senso attribuito, dal filosofo bresciano, all'ontoteticità (*creatività*) del pensiero.

Tornando, quindi, agli scritti di Bontadini sopra richiamati e procedendo lungo l'asse che mi sono imposto, è stato notato come il passaggio dalla posizione assunta negli anni Cinquanta a quella successiva al '64, possa essere interpretato come un passaggio da una struttura dialettica «dilemmatica» ad una «antinomica»<sup>31</sup>. Per la verità, è stata anche suggerita la presenza di un'anticipazione, per così dire, dell'impostazione successiva già in uno scritto del '53, *L'attualità della metafisica classica*, dove l'accento era posto sulla contraddizione inerente al divenire come tale (due anni dopo, peraltro, Bontadini avrebbe corretto il tiro)<sup>32</sup>. Al di là, comunque, di evidenti oscillazioni, la "virata" si realizzò tra il '64 e il '65.

Alcuni cenni sul Principio si trovano in *Σώξεν τὰ φαινόμενα*, dove il filosofo si occupava di discutere le tesi sostenute da Severino in *Ritornare a Parmenide*, in particolare quella relativa all'eternità ed immutabilità di tutti gli essenti, implicante, a parere del maestro, la negazione della creazione.

Ripercorrendo le due principali tappe storiche, che prepararono il terreno alla mediazione dell'esperienza, ossia alla sua «integrazione speculativa», Bontadini richiamava, dapprima, l'affermazione, compiuta da Platone, «dell'Immobile come trascendente il mobile» (la distinzione "ipostatica"

31 Cfr. P. Pagani, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, cit., p. 158. Pagani precisa come per «antinomia» si debba intendere non, come nel linguaggio della logica matematica, «la reciproca deduzione di due proposizioni reciprocamente contraddittorie, ma semplicemente il fronteggiarsi di due contraddittorie dedotte autonomamente l'una rispetto all'altra», ivi, p. 152.

32 Cfr. *ibid.*

tra mondo immutabile e mondo diveniente), consistente essenzialmente nell'affermare «la realtà incontraddittoria fuori e sopra la contraddittorietà dell'immediato»; in seconda battuta, la dottrina della *creazione*, merito della metafisica «patristico-scolastica», «solo precorsa» dal neoplatonismo<sup>33</sup>, il cui scopo sarebbe stato di «eliminare la contraddittorietà del divenire»<sup>34</sup>, «lasciata» invece «sussistere dal dualismo greco (platonico-aristotelico)»<sup>35</sup>.

Ciò su cui è bene porre l'accento è un particolare aspetto, che Bontadini, nel seguito dell'esposizione, presto esprimeva in questi termini chiarificatori, al fine di comprendere il passaggio avvenuto rispetto alla sua posizione negli anni Cinquanta:

La contraddizione del divenire è superata con la dottrina della creazione, in quanto quella identificazione dell'essere e del non-essere, che riscontriamo nell'esperienza, è ora vista come il *risultato* dell'azione dell'essere (azione indiveniente dell'Essere indiveniente). Di quell'Essere che diciamo anche onnipotente, non perché possa fare anche il contraddittorio, ma perché ciò che *appare* contraddittorio si rivela non esser più tale allorché è visto come opera dell'azione creatrice. Se, infatti, l'essere è quell'energia che respinge via da sé il nulla, esso non può, *per sé*, identificarsi col nulla; ma se l'annullamento dell'essere – di *quell'essere* che può essere annullato, e che diciamo annullabile perché tale lo constatiamo (*ab esse ad posse valet illatio*, che è quanto dire che il reale è in contraddittorio) – è opera della Potenza o dell'Energia dell'Essere, allora la contraddizione scompare. Giacché l'essere non si identifica più col nulla per sé stesso, ma per l'intervento dell'Essere; o, in altri termini, perché quell'energia che è l'essere è vinta non più dal nulla (nel che è l'assurdo di ogni concezione ateistica e panteistica), ma dalla superiore – anzi suprema – energia dell'Essere puro. La dottrina della creazione è propriamente quella dottrina con cui la nostra intelligenza metafisica compie il massimo e vittorioso sforzo per dirimere la contraddizione parmenidea. (Certo, si tratta di un concetto analogico, simbolico, «introdotto», per l'appunto, e che, pertanto, è circondato da un alone di oscurità: ma è pure concetto irrinunciabile, in quanto la sua predicazione è appunto imposta dalla esigenza di rimuovere la contraddizione)<sup>36</sup>.

L'introduzione della dottrina della creazione, dunque, era ora giustificata allo scopo di rimuovere non tanto la contraddizione derivante dall'*asso-*

33 Cfr. *Conversazioni di metafisica* II, cit., p. 144. Si ricordi come il difetto dell'emanatismo neoplatonico fosse, per Bontadini, quello di credere in una creazione necessaria e non frutto di una decisione *libera*.

34 Ivi, p. 145.

35 Ibid.

36 Ibid.

lutizzazione di un divenire *originariamente* limitato dal non essere e, dunque, incapace di render ragione di sé, quanto quella adesso *attestata* fenomenologicamente, in contrasto col principio logico. Ora, insomma, se l'esperienza sembrava attestare *di per se stessa* la contraddizione (il non essere dell'essere) del divenire, ciò si rivelava in opposizione al principio di Parmenide (ecco l'antinomia)<sup>37</sup>.

Da questo punto di vista, quindi, la contraddizione era senz'altro *apparente* e, tuttavia, si sarebbe trattato non tanto di scegliere il principio logico a scapito dell'immediato fenomenologico, ma di mostrare la *sintesi dialettica* dei due corni dell'originario<sup>38</sup> (principio di Parmenide e referto dell'esperienza).

Inoltre, proseguiva Bontadini, la tesi severiniana affermando l'impossibilità radicale dell'annullamento dell'ente, coincidente peraltro con quella dell'eternità dell'ente, si trovava ad escludere, si può dire "a priori", la tesi creazionista.

Così, egli gli rimproverava:

la creazione sembra che debba essere addirittura espunta dalla Tua concezione, in quanto dalla struttura dell'essere creato è ineliminabile quella *vertibilitas in nihilum*, nella cui negazione consiste il Tuo caratteristico teorema (= ogni essere, per ciò solo che è essere, ha l'attributo – divino – dell'immutabilità o eternità). E così, se si considera l'atto stesso di creazione, definito come *productio rei ex nihilo sui et subiecti*, ancora ci si imbatte in quel «non essere dell'essere», che Tu vuoi esorcizzare<sup>39</sup>.

37 Si noti, invece, che nello scritto del '55 *Intorno al principio di creazione*, Bontadini non riteneva ancora che l'esperienza testimoniava una contraddizione in relazione al divenire. Anticipando la scansione storica in due passi, che egli avrebbe ripreso in *Σώξεν τά φαινόμενα* nove anni dopo, scriveva: «Ora il primo passo essenziale, al di là dell'eleatismo, è compiuto dalla dottrina platonica, la quale, mentre riconosce che la realtà del divenire è innegabile, lo libera anche da quella specifica contraddittorietà che gli attribuiva l'eleatismo: giacché il divenire è *unità*, ma non *identità* di essere e non essere: che anzi, proprio in esso i due momenti sono distinti; e proprio per tale distinzione il divenire sussiste. Giacché l'uomo nasce e muore, e lo stesso uomo che vive è quello che muore, ma non perciò sono lo stesso (cioè date come identiche) la vita e la morte. Nel divenire il "non-essere è", ma è, appunto, come non-essere (e, precisamente, come non essere di un determinato essere)», Id., *Appunti di filosofia*, cit., pp. 47-48.

38 In questa direzione si sarebbe mosso Bontadini nello scritto *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*.

39 Id., *Conversazioni di metafisica II*, cit., p. 145, nota 4.

Escludendo, insomma, che il divenire attestasse qualsivoglia forma di annullamento, cadeva la stessa ragione di trascenderlo mediante la dottrina della creazione.

Se quest'ultima era introdotta per rimuovere la contraddizione palesantesi nell'esperienza; se di tale contraddizione c'era bisogno per far scattare l'inferenza metempirica e svelare la dipendenza ontologica del contingente dal necessario, del mondo da Dio, delle creature dal Creatore; che cosa sarebbe accaduto se si fosse, invece, riusciti a dimostrare (o, forse, semplicemente a "vedere") che non v'era, propriamente, alcuna contraddizione che affliggeva l'esperienza e, dunque, nessuna esigenza di trascenderla? In effetti, in questa direzione, sollecitata dalla speculazione bontadiniana, si sarebbe mosso il discorso di Severino<sup>40</sup>.

Sugli stessi temi, Bontadini sarebbe tornato in un intervento, dal titolo *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, presentato al VI Congresso Tomistico Internazionale, tenutosi a Roma nel '65<sup>41</sup>. Lo scritto, molto conciso ed essenziale, risulta particolarmente significativo. Sin dalle prime righe, Bontadini ribadiva quella che, già dai tempi del *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, egli aveva considerato la duplice articolazione della struttura originaria del sapere metafisico, costituita innanzitutto da due differenti forme di evidenza: l'una, fenomenologica, esprime l'incontrovertibilità del dato, della totalità di ciò che è immediatamente evidente; l'altra, logica, legata al principio di non contraddizione ed esprime l'incontraddittorietà della dizione, della forma logica entro la quale il dato si presta ad essere "contenuto".

Egli, perciò, scriveva:

I. La dimostrazione dell'esistenza di Dio si istituisce nell'incontro tra un'istanza razionale e una empirica; la prima corrispondendo all'affermazione del-

40 La piega "immanentistica", se così è lecito esprimersi, pur consci dell'inesattezza di tale espressione, che avrebbe preso la sua filosofia, sarebbe stata conseguenza di questo giro di osservazioni. Tuttavia, anticipando quanto verremo a dire, l'affermazione di una *differenza ontologica ineliminabile ed originaria*, introdotta sin dal '58, avrebbe dato al suo discorso una curvatura problematica, perché l'Essere, il Tutto, Dio, si sarebbe dovuto "calare", dalla sua realtà immutabile e ontologicamente *altra* rispetto a quella diveniente (altra nel senso proprio della trascendenza metafisica e della *creazione*), nel cuore stesso di quest'ultima, sino a personificare una figura "ultradivina" ed "ultraumana" nell'"inconscio" stesso dell'uomo, che in tale figura avrebbe ritrovato la sua verità.

41 Poi pubblicato nel volume *De Deo* (Officium Libri Catholici, Roma), che raccoglieva gli Atti del Convegno, e ora in Id., *Conversazioni di metafisica II*, cit., pp. 189-194.

la immutabilità, e la seconda al riconoscimento della mutevolezza del reale. Sta in questo incontro la radice del suo carattere dialettico. II. L'immutabilità viene attribuita all'essere in forza dello stesso principio di non contraddizione. Giacché la mutazione ammette il non essere dell'essere, l'identificazione del positivo e del negativo<sup>42</sup>.

Dopo aver precisato come il termine «essere», equivalente al «positivo», dovesse essere semantizzato in opposizione al «negativo», egli rilevava come proprio nel divenire si sarebbe potuta trovare l'occasione dell'emergere di questo significato, badando al fatto che, quando diciamo di un oggetto qualsiasi che «è», intendiamo che «non-è stato-tolto», toglimento implicato appunto dal concetto di divenire.

D'altra parte, osservava subito dopo,

nel divenire, in qualsiasi divenire [...] ad ogni secondo battito l'«essere non è» [...]. Il divenire si presenta, perciò, contraddittorio; anzi, come la stessa incarnazione della contraddittorietà (l'identificarsi del positivo e del negativo), come la smentita alla suprema e immediata identità: *l'essere è*<sup>43</sup>.

Antinomia, aporetica del divenire:

*L'essere è*. Questa suprema *identità*, di cui il divenire è la suprema smentita, riguarda ogni essere. Riguarda perciò ogni essere di cui abbiamo contezza. L'essere di cui abbiamo originariamente contezza, prima di ogni dimostrazione o mediazione, è *l'esperienza*. Ora l'esperienza stessa ci informa che ogni essere – ogni essere di cui essa è attestazione – non è. Contraddizione tra l'esperienza e la ragione. Contraddizione tra la contraddizione del divenire (che significa la sua impossibilità) e la sua realtà<sup>44</sup>.

Come uscirne? Bontadini ricorreva qui nuovamente al Principio di Creazione, quale vertice della metafisica *puri intellectus* e soluzione dell'antinomia (coincidente con la stessa dimostrazione dell'esistenza di Dio *Creatore*). Conciliazione “dialettica”, derivante da un uso “sintetico” del principio di non contraddizione, affermando un'ulteriorità rispetto all'esperienza:

Dio viene introdotto dialetticamente come il *Creatore*. La creazione, infatti, come atto che suscita dal nulla la realtà corruttibile, è insieme, come pertinen-

42 Ivi, p. 189.

43 Ivi, pp. 189-190.

44 Ivi, pp. 190-191.

za dell'Essere intelligibile, fuori del tempo (cioè immobile). Ora la realtà del temporale viene speculativamente concepita tutta insidente nell'atto creativo. In tale atto il divenire ritrova la sua equazione razionale. *Infatti quello che nell'esperienza appare come il semplice non essere dell'essere, visto nell'assoluto è l'atto intemporale che pone l'annullamento.* Con ciò è conseguita la razionalizzazione del reale empirico<sup>45</sup>.

In questo scritto veniva così in luce, tra le altre cose, il carattere sintetico del superamento della contraddizione, per cui tesi e antitesi, principio di non contraddizione e referto dell'esperienza, in quanto «*momenti dialettici*» della verità, avrebbero dovuto essere considerati entrambi “astratti” (e, dunque, “falsi”) al di fuori della sintesi.

Inoltre, spiegava, si sarebbe trattato di liberare il campo da un equivoco, quello consistente nel credere che Dio, nel creare il mondo, avesse per ciò stesso creato l'assurdo che il mondo, divenendo, esprimeva, finendo per scorgere, invece, che l'assurdo era tolto nel momento in cui si fosse visto il divenire insidere nell'insuccessivo atto creatore.

In aggiunta, a coronare la paradossalità metafisica, si sarebbe dovuto capire che

*l'unica realtà è Dio. Ma Dio è creatore (e non la semplice unità sostanziale del molteplice, che importerebbe sempre una originaria limitazione dell'essere da parte del non essere), e pertanto con la sua realtà è posta anche quella del mondo, come realtà da Lui realmente distinta (in forza dello stesso reale, peculiare rapporto di creazione) e liberamente, o contingentemente posta. Dio+mondo=Dio; falso che Dio + mondo sia maggiore di Dio*<sup>46</sup>.

La distinzione ipostatica e reale tra Dio e mondo, insomma, non avrebbe concesso lo spazio per alcuna idea di “incremento” o di “decremento” d'essere.

Il Principio di Creazione, concludeva Bontadini, «equivalente al Principio di Parmenide *ad honorem*», doveva essere considerato «*l'inveramento*» del principio di Parmenide storico, facendo guadagnare la prospettiva dalla quale si sarebbe potuto scorgere che quest'ultimo non era in antitesi con l'esperienza<sup>47</sup>.

45 Ivi, p. 192.

46 Ivi, p. 194.

47 Secondo Messinese, la novità di questa impostazione bontadiniana, volta anche a rispondere alle obiezioni severiniane, starebbe nel fatto che: «La nuova formulazione della “dimostrazione dell'esistenza di Dio” tende a mettere in primo piano che solo nel porre il Creatore è consentito affermare incontraddittoriamente

Nel '69, il filosofo della Cattolica tornava a commentare il volume, contenente gli Atti del Congresso Internazionale Tomistico, in un articolo, pubblicato in «Filosofia e Vita», intitolato *Per la rigorizzazione della teologia razionale*. Il progetto di rigorizzare il discorso metafisico classico era quanto i tomisti a lui contemporanei si erano proposti di realizzare, disponendosi, da differenti prospettive, a ridiscutere le cinque vie di Tommaso per dimostrare l'esistenza di Dio.

D'altra parte, la metafisica, almeno per come Bontadini la considerava (ma lo stesso si può dire di altri esponenti del mondo cattolico), altro non era che «il discorso razionale su Dio»<sup>48</sup>: una razionalità che andava espressa – e qui stava il «compito» della rigorizzazione – mediante la «*reductio* degli asserti al principio di non contraddizione»<sup>49</sup>.

Dopo aver discusso i contributi di Masi, Vanni Rovighi, Lotz, Philippe, Fabro, Giaccon e Duquesne, Bontadini richiamava il senso di fondo del suo intervento sull'aspetto dialettico della dimostrazione, il cui scopo era stato di portare alla luce quella contraddizione del divenire – già avvistata alle origini del pensiero occidentale – che faceva «da leva per la prova teologica»<sup>50</sup>. Una contraddizione che, evidenziando la presenza, nell'esperienza del divenire, del non essere dell'essere, aveva suscitato turbamento in una ragione mossa dall'idea che al «*vero esse (óntos ón)*» dovesse, anzi, competere l'attributo dell'eternità. Ebbene, proseguiva Bontadini, se la storia della metafisica classica era stata lo «sforzo di liberarsi da questo turbamento»<sup>51</sup>, tale sforzo aveva trovato compimento nella «figura della *creazione*»<sup>52</sup>.

---

*sia il "divenire" attestato dall'esperienza, sia l'"immobilità dell'essere" implicata dal primo principio». Inoltre, un «secondo rilievo è che ora siamo di fronte a una metafisica dopo l'attualismo [...] dopo l'attualismo significa che nell'orizzonte della metafisica bontadiniana Gentile non appare più in primo piano, ma retrocede, pur non scomparendo, subentrando al suo posto Severino come principale interlocutore, a motivo della nuova questione da lui posta alla metafisica classica: in vario modo, questa affermerebbe il "non essere dell'essere". In vario modo qui significa: sia quando essa parla del divenire, sia quando ritiene di dimostrare l'esistenza di Dio e, innanzitutto, quando parla dell'essere in quanto essere», L. Messinese, *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, cit., p. 131.*

48 Ivi, p. 268.

49 Ivi, p. 269.

50 Ivi, p. 292.

51 Ivi, p. 293.

52 Ibid.



La strada da seguire, continuava il filosofo, era quella spianata dalla logica parmenidea, che se, per un verso, aveva avuto ragione nel negare realtà alla contraddittorietà del divenire, per un altro non aveva avuto la pazienza di

*integrare* la visione del reale, in guisa da conseguire la incontraddittorietà. [...] E del resto: quando si dice che è contraddittorio affermare l'*assolutezza* (originalità, non-dipendenza ontologica) del divenire, e perciò si afferma l'immobilità dell'Assoluto e la potenza creatrice, che altro si fa appunto, se non riconoscere, implicitamente, il volto contraddittorio del divenire? Per quale ragione il divenire non può essere originario od assoluto? Perché, si dice, qualcosa verrebbe dal nulla. (È, questa, la risposta più radicale che la nostra analisi di struttura ha messo in luce nei testi esaminati). E perché qualcosa non può venire dal nulla? (= perché l'incremento dell'essere è assurdo?). Ci siamo<sup>53</sup>.

Insomma, con l'impianto dell'*ex nihilo nihil*, ricavato dalla logica di Parmenide, ma sviluppato "oltre" l'Eleate, a parere di Bontadini si sarebbe compiuto un primo passo verso la «*spiegazione* del divenire»<sup>54</sup>.

L'«impazienza» di «trovarsi dinnanzi ad un *dato contraddittorio*» non avrebbe dovuto condurre, come in Parmenide, a negare realtà al divenire, bensì ad «aggiustarsi il dato stesso, in guisa da sanargli la ferita», però non «dal suo interno, nella sua struttura» – il che avrebbe condotto al togliimento di «ogni possibilità di inferenza metempirica» – ma integrandone la fisionomia tramite il teorema di creazione, unica "terapia" in grado di curare quella lesione<sup>55</sup>.

Le soluzioni di Platone ed Aristotele, infatti, nel tentativo di teorizzare il dato, cioè il divenire, avevano ammesso una "materia prima", cooriginaria

53 Ivi, p. 294.

54 Ivi, p. 293.

55 L'immagine della "ferita", qui evocata da Bontadini, ma presente anche nel linguaggio severiniano, in relazione alla contraddizione, sarà da noi ripresa per mostrare come la relazione di "creazione" implichi una lacerazione – una contraddizione, appunto – in seno all'essere, che, se posta sul piano dell'originario, non consente, come dire, "terapie d'urgenza". Il riferimento è, daccapo, al tema dell'*originarietà* della "differenza ontologica" nel discorso di Severino e del modo in cui tale figura è concettualizzata nella prima e nella seconda fase della sua riflessione. In particolare, si tratterà di comprendere come tale differenza (coincidente, sin da *La struttura originaria*, con il rapporto di *creazione*), giaccia al fondo dell'impianto speculativo del filosofo bresciano anche nella sua ultima configurazione, deformandone l'intento implicito, manifestato, peraltro, dall'"inversione di rotta" avviata nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide*. Inversione che può perciò essere descritta, in senso metaforico, come il tentativo di intervenire *ex post* su un "corpo" ormai afflitto da una "ferita mortale".

all'azione demiurgica, arrendendosi, per questo verso, al dominio dell'irrazionale. Il motore immobile di Aristotele aveva poi spostato l'aporia, pur mettendosi in linea con la logica che avrebbe successivamente condotto alla dottrina della creazione<sup>56</sup>.

«Con questo teorema», chiosava Bontadini,

la contraddizione del divenire è sanata, perché il negativo (il non essere dell'essere) che nel divenire si incontra è colmato dal positivo dell'atto creatore (il quale non è estrinseco, ontologicamente al creato, anche se trascende la nostra immediata apprensione del dato)<sup>57</sup>.

D'altra parte, nemmeno le cinque vie di Tommaso, prese per se stesse, offrivano, per Bontadini, la soluzione esatta dell'aporia; di qui, s'è detto, la necessità della rigorizzazione e dell'integrazione. Nel riprenderle sinteticamente, egli notava come «la più potente» fosse la terza, da intendersi come «prolungamento della prima». Se la prima, infatti, provava che «se qualcosa è mosso, è mosso da altro (è *contraddittorio* che sia mosso da sé)», essa, tuttavia, non dimostrava che «ciò che *diviene* o *si muove* debba esser mosso»; in questo senso, la terza, che enunciava la tesi più radicale, secondo cui «*quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est*», conduceva «alle soglie della *reductio*»<sup>58</sup>, oltre la quale avrebbe operato l'integrazione, incardinandosi sul principio parmenideo reso equivalente al Principio di *creazione*.

L'esigenza rigorizzatrice sarebbe così stata appagata dall'avvistamento della contraddizione del divenire, «iniettata nella prima-terza via tomistica»<sup>59</sup>. Seguendo questa traccia, si sarebbe ottenuta la molla per l'inerferenza metafisica e il divenire avrebbe deposto la propria contraddittorietà alla luce della sua *partecipazione* all'Immobile<sup>60</sup>.

La peculiarità della proposta bontadiniana si poteva scorgere, dunque, nella concezione dell'"urto" dialettico, che nello scritto *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* era stato efficacemente descritto a partire dalla opposizione tra *tesi* (principio di non contraddizione: l'essere non può non essere) e *antitesi* (esperienza del divenire), conciliate nella suprema sintesi della *creazione*.

56 Cfr. *ivi*, p. 295.

57 *Ibid.*

58 *Ivi*, p. 296.

59 *Ivi*, p. 300, *Nota*.

60 Cfr. *ivi*, p. 301.

Discutendo l'obiezione di Berti, che vedeva una netta "separazione" tra i due cespiti dell'originario<sup>61</sup>, Bontadini richiamava l'attenzione piuttosto sulla loro "distinzione" (d'altra parte innegabile, considerando la differenza tra i due referti) e sul loro rapporto nella *dialessi* della struttura originaria<sup>62</sup>: rapporto in ragione del quale, come si è visto, entrambe le evidenze, logica e fe-

- 61 Della stessa opinione è F. Biasutti, *Ancora sul problema della metafisica. Risposta a G. Bontadini*, in «Verifiche», 1977, VI, p. 606. Che la soluzione bontadiniana possa essere ritenuta accettabile è stato messo in questione da più voci: il punto dolente starebbe essenzialmente nella rivendicazione, da parte del filosofo milanese, della *reale* contraddittorietà del divenire in opposizione all'impossibilità, sancita dal primo principio, che l'essere non sia. Una concisa sintesi di coloro che, per diverse ragioni, hanno criticato la soluzione bontadiniana è riferita da L. Messinese, *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, cit., p. 132. Messinese cita, in particolare, le posizioni di E. Severino, *Risposta ai critici*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 293-294; P. Pagani, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, cit., p. 166; C. Vigna, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 362-363; V. Melchiorre, *Gustavo Bontadini (1903-1990)*, in AA. VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II: Ritorno all'eredità scolastica*, Città Nuova, Roma 1994, p. 810. A questi (come suggerisce L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., pp. 232-235) si potrebbero aggiungere F. Rivetti Barbò, *Dall'essere-pregnante all'assoluto-che-dona*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1979, 1-2, e L. Ponticelli, *Interrogativi circa alcuni temi metafisici neoclassici*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1966, 58; più recentemente R. Diodato, *Logos estetico*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Mondo, uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 165-175.
- 62 Ivi, p. 297, nota 20. Si deve sottolineare come Bontadini associasse, in questo luogo testuale, la "distinzione" tra le due evidenze circolanti nell'implesso originario alla differenza tra le loro testimonianze. L'aporia del divenire, derivante da tale dialessi, offriva infatti la base necessaria al fine di innescare dialetticamente l'inferenza metafisica e dimostrare, con ciò, l'esistenza del Creatore. Ci si potrebbe però chiedere: che cosa accadrebbe se i due referti fossero originariamente portatori di due evidenze non in contrasto tra loro? Si potrebbe ancora parlare di una loro "distinzione"? Sarebbero ancora "due" evidenze? E, se la risposta fosse *negativa*, sarebbe ancora lecito parlare di inferenza *metempirica*? Parrebbe in effetti di no. D'altra parte, come render conto dell'indubbio variare che investe l'esperienza? Un tentativo di soluzione è stato recentemente proposto da L. Messinese, il quale intende sfruttare teoreticamente la posizione espressa da Severino ne *La struttura originaria*, servendosi però della fenomenologia del divenire, guadagnata dal filosofo bresciano dopo il '64, al fine di rigorizzare ulteriormente l'impianto metafisico e l'affermazione della trascendenza metafisica forte (creazione), sulla scia dell'insegnamento bontadiniano. A questo proposito, cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit.; Id., *La teologia razionale e la determinazione dell'Altro dall'esperienza*, cit.; Id., *Metafisica*, ETS, Pisa 2012.

nomenologica, avrebbero dovuto essere intese non nella loro *astrattezza* (ossia, appunto, separate, isolate), ma nella *concretezza* della sintesi dialettica.

Lo scritto fondamentale dell'ultima fase della riflessione bontadiniana è *Per una teoria del fondamento*<sup>63</sup>. Concentreremo l'attenzione su questo saggio, che può essere considerato «il suo testamento filosofico, la *summa* del suo pensiero maturo»<sup>64</sup>.

Come chiarito nella Premessa, il motivo sul quale il saggio insisteva era «la difesa della metafisica attraverso l'assunto della rigorizzazione del suo fondamento». Ma che cosa doveva intendersi per “fondamento”?

Bontadini introduceva, fin da subito, al cuore della questione: se dell'essere, come tale, non poteva darsi fondamento, essendo esso stesso il proprio fondamento, il fondamento era richiesto dalla «rimozione di contraddizione», e il principio di non contraddizione ne incarnava, perciò, il volto ultimo. Per altro verso, affinché vi fosse rimozione, la contraddizione avrebbe dovuto apparire.

Ora – seguendo da vicino il filo del discorso di Bontadini –, se la «contraddizione è figura della dizione», cioè del giudizio, essa è «lo scontro, nell'elemento del linguaggio e del pensiero – che è un unico elemento – dell'affermazione e della negazione». È, infatti, nella struttura del rapporto stesso tra affermazione e negazione che è custodita la figura dello scontro: per essa, «la negazione è negazione dell'affermazione e l'affermazione è negazione della negazione».

Dunque, «solo con la comparsa del negativo si apre lo spazio per il fondamento». Fondamento che, d'altro canto, è il positivo stesso: se, infatti, «il discorso contraddittorio è un discorso nullo», lo è «come risultato», ma non «come risultare»; quindi,

perché il dire non sia un dire nulla deve essere – condizione necessaria, ma non sufficiente – in contraddittorio. *Non est simul affirmare et negare* è la prescrizione che il discorso deve osservare per costituirsi, per non esser nullo, per essere positivo. Ed ecco il positivo a fondamento<sup>65</sup>.

Il principio di non contraddizione, come principio della dizione, è certamente principio «logico» e, tuttavia, intenziona un contenuto. Immediatamente, esso è, in generale, «l'esperienza», «contenuto originariamente presente».

63 Pubblicato in AA. VV., *Atti del IV Convegno Nazionale ADIF* (Assisi 1972), in «Sapienza», 1973, 3-4, pp. 333-355; ora in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Introduzione di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 1996.

64 L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., p. 211.

65 G. Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., pp. 5-6.

Si dà perciò «circolarità» tra principio di non contraddizione ed esperienza, i quali, presi in tale rapporto, costituiscono la «struttura originaria del sapere»<sup>66</sup>.

Quest'ultima, continuava Bontadini, è costitutivamente aperta a un proprio «trascendimento», come peraltro si è potuto esperire nella storia del pensiero; è cioè strutturalmente esposta, secondo il contenuto (non la forma), al progetto di un proprio oltrepassamento: «E ciò perché da un lato la dilatazione sarà sempre opera del pensiero, e dall'altro il pensiero è originariamente un autotrascendere. Ciò che non si può trascendere è questo stesso trascendere»<sup>67</sup>.

Tale apertura *problematica* all'ulteriorità conferisce alla struttura un carattere primigenio di *libertà*, che trapassa in *necessità*, qualora si riesca a mostrare l'imposizione logica del trascendimento metafisico. L'urgenza di tale imposizione avviene allorché ci si trova dinanzi alla «*grande contraddizione* in cui è avvolto il contenuto dell'esperienza, l'oggetto immediato della dizione originaria»<sup>68</sup>.

La «*grande contraddizione*» noi la sperimentiamo quando all'incontrovertibilità dell'esperienza (al sapere fenomenologico), al suo constare, riconosciamo un altro aspetto, altrettanto innegabile, quello «per cui i contenuti vengono cacciati dalla loro positività, e, cioè, negati. Questa reale negazione del positivo costituisce l'obiettiva contraddittorietà del contenuto dell'immediato, che è quella che rende necessario il trascendimento»<sup>69</sup>.

In altri termini, c'è nel divenire un aspetto formale, intrascendibile, un'unità non diveniente, immobile, e c'è una mobilità, una mutazione del contenuto: l'esperienza è «un trascorrere di contenuti»<sup>70</sup>.

Da qui, dal «venire meno del dato», segue appunto la «*grande contraddizione*» del divenire, «quella che fa scattare il funzionamento del fondamento»<sup>71</sup>, quella che dice l'identità del positivo e del negativo:

Il divenire, di cui si fa esperienza, comporta, strutturalmente, il non essere dell'essere (di un certo essere): l'identità dei contraddittori. Ciò che diviene è e non è, in tempi diversi: e in questo senso contraddizione non c'è; essa è tolta dal tempo. Per questo nella formulazione *ontologica* del p.d.n.c. si chiama in causa il tempo (una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo). Ma il tempo, che per questo verso salva l'incontraddittorietà, scinde i contraddittori, per

---

66 Ibid.

67 Ivi, p. 7.

68 Ibid.

69 Ibid.

70 Ivi, p. 8.

71 Ivi, p. 9.

altro verso è il responsabile, o almeno il testimone, della contraddizione: in quanto c'è il momento in cui l'essere, un qualche essere, non è, in cui il positivo è il negativo. L'esperienza del negativo, che si dà nel divenire, quella è che offre la figura, in rapporto alla quale è significativo il *non*, cioè la figura della *negazione*, che entra a costituire il p.d.n.c. Questo rapporto mostra la *circolarità* – pertinente alla struttura originaria – tra il logico e l'ontologico. È il p.d.n.c. logico che fonda il p.d.n.c. ontologico [...]: ma è poi l'esperienza di quell'aspetto – grande aspetto – della realtà sperimentata – il divenire – che è la fonte del significato decisivo – il negativo – che entra a costituire il p.d.n.c. logico<sup>72</sup>.

La contraddizione è «*contradictio in adiecto*, in quanto, nella proposizione in cui si esprime, il predicato toglie il soggetto»<sup>73</sup> ed ogni altra contraddizione non è che una sua «specificazione»<sup>74</sup>.

L'affermazione metafisica dell'Essere immutabile, «immune dal non essere», di contro all'essere sensibile e diveniente, se sul piano storico è da attribuirsi a Platone, sul piano teoretico coincide con l'argomento *ontologico* «sottratto al condizionamento gnoseologico». Esso è fondato «*super rationem entis et non entis*», ma non come passaggio dall'idea alla realtà e a priori, bensì convalidato

quando si tien conto che è l'esperienza a mettere il pensiero di fronte al reale, vale a dire – originariamente – che c'è dell'essere. Infatti noi asseriamo che «l'essere è, perché è» o «perché è l'essere», ma essendo originariamente informati, intorno all'essere, dall'esperienza. E trasferiamo l'affermazione dell'es-

72 Ibid.

73 Ivi, p. 10.

74 Ivi, p. 11. Se la “grande contraddizione” era che “l'essere è non essere”, un'altra, del tipo “giallo non è giallo”, era evidentemente una sua individuazione. Tuttavia, mentre della prima si faceva esperienza, della seconda era impossibile: «La constatazione di questa differenza, tra i due casi (anzi tra i *casi* della contraddizione pura, e la stessa contraddizione pura, che consiste nella proposizione del divenire), induce a considerare come non contraddittorio il divenire: in quanto appunto si sa che il contraddittorio è nulla, così come, nel caso particolare, è nulla il “giallo non giallo”, mentre il divenire non è nulla, poiché, a differenza del “giallo non giallo”, è sperimentato. In altre parole, il divenire è reale, giacché è dato, e il reale è – non può non essere – incontraddittorio. Il paradosso si spiega considerando che i molteplici *casi* di contraddizione pura – cioè di proposizioni in cui il predicato è il termine contraddittorio del soggetto – riguardano l'essenza, mentre la contraddizione pura, quella del divenire, riguarda l'esistenza. Ora l'essenza e l'esistenza danno luogo rispettivamente all'impossibilità e alla possibilità che il contraddittorio compaia nello specchio dell'esperienza, come resta da considerare. La considerazione, ossia la spiegazione o giustificazione o deduzione della possibilità, nel caso dell'esistenza, si ha – si avrà – con l'eliminazione della stessa contraddizione ad opera della mediazione, cioè col Principio di Creazione», *ibid.*

sere fuori dell'esperienza, perché nell'esperienza l'affermazione è anche negata. Allora: 1) c'è dell'essere; 2) a questo compete, per il titolo stesso dell'essere, di non poter non essere; 3) ma nell'esperienza – in quell'esperienza che ci ha elargito il punto 1) – quest'essere vien meno; 4) allora si afferma che la dose di realtà – misurata dall'essenza – di questo essere, sussiste oltre l'esperienza, separata (χωριστόν) dall'empirico diveniente<sup>75</sup>.

Se, con Platone, ma in generale nel pensiero greco, l'esperienza è abbandonata all'irrazionale, solo con la dottrina della creazione, «momento più arduo e, insieme, più profondo della metafisica»<sup>76</sup>, il mondo sensibile è salvato dall'assurdo. La scansione storica può dunque raccogliersi nell'unica struttura teoretica espressa dalla tesi che «l'Immobile crea il mobile, ovvero che il mondo è reso intelligibile, cioè incontraddittorio, solo se pensato come creato dall'Immobile»<sup>77</sup>.

Il teorema ha alla base i due «protocolli», quello dell'«esperienza» e del «principio di non contraddizione», i quali, pur godendo entrambi di una propria verità e positività, in quanto appunto «piloni del fondamento», si fronteggiano peraltro in un'antinomia, confliggono e, per questo, «si trovano a dover lottare contro un'imputazione di falsità». L'antinomia, però, a ben vedere, «scatta se l'esperienza è anzitutto letta dal logo: il quale leggendola la denuncia».

Per questo verso, dunque:

La situazione è caratterizzata dal trovarsi con questi due cespiti, i quali, mentre sono unificati in quanto costituiscono una struttura – la Struttura originaria –, sono poi divaricati ad opera della loro, essa stessa strutturale, contraddizione.

In altre parole:

I due protocolli godono, come risulta, di un'originaria incontrovertibilità, ma insieme soffrono di una strutturale contestazione. Il Principio di creazione rivendicherà la potenza di salvare i protocolli dalla detta – reciproca – contestazione, ma dovrà presentarsi come un'*invenzione* – un'*introduzione* – che non gode dell'immediato appoggiarsi ai piloni del fondamento, di cui godono invece i protocolli<sup>78</sup>.

75 Ivi, p. 12.

76 Ivi, p. 13.

77 Ibid.

78 Ibid.

La creazione, pertanto, è da intendersi come

atto dell'Immobile che suscita dal nulla la realtà del diveniente. Il nulla, di cui qui si fa parola, è il nulla dello stesso diveniente: quello stesso nulla che, nel divenire, in un momento del divenire (momento che può, poi, durare per i secoli dei secoli), *si identifica con l'essere* dello stesso diveniente. Ciò che non è eterno, ciò che è corrotto, è, in effetti, eternamente nulla (e solo temporalmente qualcosa)<sup>79</sup>.

Inoltre:

Nella concezione creazionistica [...] la realtà del creato, ossia del diveniente, è tutta insidente, secondo il rapporto stesso di creazione, nell'atto creatore, tutta compresa in esso. Si deve pensare, cioè, che il creato non è nulla fuori dell'atto creatore, non sussiste indipendentemente da questo. [...] In questa prima prospettiva si comincia a scorgere la strada lungo la quale la tesi e l'antitesi vanno entrambe verso la salvezza: in quanto l'affermazione dell'immobilità del Creatore equivale all'affermazione dell'immobilità di tutto il reale (nulla sussiste fuori di Dio, o dell'atto creatore che è identico a Dio), e perciò il divenire si appresta ad essere concepito in una luce tale per cui non possa violare tale assoluta immobilità. In questa luce è affermata l'immobilità del tutto, senza che sia soppressa la realtà del divenire<sup>80</sup>.

D'altra parte, la difficoltà sta proprio nel «mostrare che quel divenire che, presentandosi contraddittorio, inoculerebbe la contraddizione nell'Immobile, non sarà più contraddittorio quando vi fosse incluso, proprio in quanto incluso!»<sup>81</sup>. Perché, insomma, il divenire, in quanto creato, non dovrebbe (più) essere contraddittorio?

Prendendo, d'altro lato, la faccenda dalla parte del divenire *originario*, e lasciando da parte, momentaneamente, la creazione, si vede come esso dia luogo ad un

*incremento* dell'essere (e/o a un decremento). In questo incremento (o decremento) consiste la stessa contraddittorietà del divenire. L'essere emergerebbe dal nulla di se stesso (*ex nihilo sui*), e l'assurdo di questa emersione (*ex nihilo aliquid*) sta sempre nel fatto che l'essere, prima dell'emersione e dopo la reimmersione, sarebbe identico al suo non essere. (Identità espressa nel giudizio: l'essere – il tal essere – non è). La «degnità» «*ex nihilo nihil fit*» si fonda, pertanto, sul Principio di Parmenide (l'essere non può non essere)<sup>82</sup>.

79 Ibid.

80 Ivi, p. 14.

81 Ivi, p. 15.

82 Ibid.



Considerato, invece, «come creato, il divenire non dà luogo ad alcun *incremento* [...] perché il diveniente non aggiunge nulla all'Immobile»<sup>83</sup>. Il divenire è compreso «formalmente» nell'atto creatore, ma non nella sua essenza: in Dio c'è

tutta la perfezione, la *quantitas realitatis*, del creato (sottratta all'annullamento, è la conquista platonica); ma nell'atto creatore c'è la stessa individualità del creato, la stessa realtà diveniente; e c'è, questa realtà, come ipostaticamente distinta dal Creatore; di quella distinzione che è imposta dal logo<sup>84</sup>.

Se, formalmente, il divenire «originario» può essere esplicitato dalla formula «- a + a - a = - a», dove il risultato «- a» esprime «l'assurdo»; il divenire «partecipato» è invece così formulabile: «+ a - a + a - a = 0», dove «lo zero, *paragonato al "- a" della prima somma*, esprime l'equilibrio razionale dell'ente empirico, cioè la sua razionalizzazione, o l'eliminazione dell'assurdo»<sup>85</sup>, dunque della contraddizione.

In ultima analisi, ciò che si tratta di capire è che il teorema di creazione, definito «un'*invenzione*» o, anche, «un'*ipotesis*»<sup>86</sup>, nel «Risultato» dell'inferenza trapassa «nella suprema dignità teoretica, cioè nella stabilizzazione dell'incontrovertibilità», e cioè che «il Principio (il Fondamento) si impone come Risultato e il Risultato come Principio»<sup>87</sup>.

L'inferenza metaempirica in cui consiste la «protologia» – chiosava Bontadini – è l'inferenza dell'atto creatore, svolta

sottoponendo l'esperienza al giudizio del logo, ossia al Principio di Parmenide. Questa inferenza ha pertanto la forma teoretica di una *sintesi a priori*. Sintesi, in quanto collega il referto dell'esperienza all'affermazione di un *aliud; a priori*, perché non fondata sul responso dell'esperienza, ma mediatrice dell'esperienza stessa. Sintesi dialettica, in quanto ottenuta dalla conciliazione di una antinomia: sintesi, comunque, operata sulla base o per la forza del p.d.n.c. (la dialettica non è altro, del resto, che il movimento del pensiero imposto dal p.d.n.c.)<sup>88</sup>.

La «condizione di possibilità» della sintesi a priori, ossia dell'inferenza metafisica, deve, infine, essere rintracciata nel semplice «fatto che *l'espe-*

83 Ibid.

84 Ivi, p. 16.

85 Ibid.

86 Ivi, p. 20.

87 Ibid.

88 Ivi, p. 22.

rienza presenta nel divenire un aspetto contraddittorio (il non essere dell'essere), la violazione di un'identità (l'identità: l'essere è)»<sup>89</sup>.

Riprendiamo il filo. Un ultimo contributo da tenere in considerazione, ai fini della presente ricerca, è l'intervista al filosofo milanese, realizzata da padre Bergamaschi nel '81. Non tanto per le novità argomentative che, a ben vedere, non aggiungono molto a quanto sin qui detto, quanto, piuttosto, per la chiarezza espositiva di alcuni snodi concettuali, dovuta, si può supporre, al contesto confidenziale.

Riprendendo il significato complessivo del “discorso breve metafisico”, come di quella sequenza che conduceva, a suo dire, dall'analisi del divenire al Principio di creazione, egli descriveva la contraddittorietà del divenire, manifesta nell'esperienza, in questi termini:

Lo spostamento di questa matita, l'essere *qui* di questa matita viene meno, cioè l'esser-qui di questa matita, che non è un nulla, viene meno; l'esser-qui non è un nulla, e viene meno; cioè, va nel nulla. C'è il momento in cui qualche cosa è *nulla*, qualche non nulla è nulla, un positivo è negativo, un essere è non essere. Questa è la contraddittorietà del divenire. La contraddizione del divenire non consiste nel fatto che *prima* Socrate è vivo e *poi* è morto, che *prima* la matita è qui e *poi* non è più qui, perché allora il *tempo* dirime la contraddizione – perché non è nello stesso tempo che Socrate è vivo e Socrate è morto [...] Ma la verità è che se io dico che c'è il non essere di questa cosa in un altro momento, riconosco che in quel momento, l'essere, un certo essere, una certa *quantitas realitatis*, non è. L'essere è non essere: questa è la contraddizione del divenire<sup>90</sup>.

L'influenza severiniana sembra chiara. Poche righe prima, però, Bontadini aveva avvisato di questa singolare e paradossale situazione (lo «scandalo del pensiero»), ossia che, anche se così si presentava – affetto, cioè, da contraddizione – il divenire, in quanto *reale*, non poteva essere contraddittorio. Tale «*impasse*» rappresentava, perciò, la situazione da cui si sarebbe trattato di uscire, mediante «un'integrazione», tale da consentire, appunto, che quella contraddizione fosse rimossa<sup>91</sup>.

Per questo verso, la necessità di introdurre il Principio di creazione era spiegata in questi termini:

Quando la realtà diveniente è vista come creata, allora si manifesta la sua non contraddittorietà. Per quale motivo? Abbiamo detto che la contradditto-

89 Ivi, p. 23.

90 *Intervista a Gustavo Bontadini*, cit., pp. 326-327.

91 Cfr. ivi, p. 328.

rietà del divenire è costituita da quel non essere dell'essere. Nella visione creazionistica interviene un nuovo fattore, che è l'atto creatore, il quale è identico alla sostanza divina. Questo atto è un positivo e, in quanto atto creatore, contiene in sé tanta perfezione quanto quella che nel divenire va annullata. E perciò l'atto creatore colma (usiamo questa metafora, ma il linguaggio umano è sempre metaforico e comunque le metafore servono appunto per farci intendere), questa positività dell'atto creativo colma quel vuoto d'essere che c'è nel divenire, lo sana, per così dire. Traduce quindi il negativo nel positivo. Cioè: quello che sullo specchio dell'esperienza è l'annullarsi e quindi l'andare nella identità col nulla di una certa quantità di realtà, nel quadro metafisico invece è l'annullare come atto positivo, come atto di potenza annullante – e cioè è un positivo. Quello che nel quadro empirico è un negativo, nel quadro metafisico è un positivo. La negatività che costituisce il motivo della contraddizione è tolta, è soppressa, è colmata – o come altrimenti si voglia dire per metafora<sup>92</sup>.

Poche battute dopo, Bontadini rispondeva all'invito di padre Beragmaschi di specificare la propria posizione rispetto a quella di Tommaso, avvertendo che, se l'Aquinate, e i tomisti dopo di lui, accedevano al Creatore mediante la via della «causalità», egli vi arrivava, invece,

in base alla stessa logica con cui si fonda il principio di causalità [...] Io non arrivo a Dio come al chiodo cui è attaccata la catena di vari anelli delle cose che si succedono – le cosiddette cause seconde: ciò che adesso è stato causato da qualche cosa che precedeva, poi questo da quest'altro... all'origine sta Dio [...] Qui non ci sono chiodi. Però la causalità viene introdotta per una ragione ontologica. Facciamo un esempio: se io metto in un cassetto un biglietto da centomila lire (Kant avrebbe detto cento talleri...), io ho la convinzione che, se vado a riaprire il cassetto, li ritrovo. Se non li ritrovo, non ammetto che siano venuti meno per se stessi. Dunque, qui, o è arrivato un ladro, o li ha mangiati un topo, o li ha corrosi un acido. Qualche cosa deve essere intervenuto per spiegare, per dare ragione di questo «venir meno».

Se, proseguiva il filosofo, l'empirista (Hume, ad esempio), davanti a questo fatto, si limitasse a dire che la banconota “non c'è più, basta”, invece

noi diciamo che, se non c'è più, c'è stato qualcosa, che chiamiamo «causa», che l'ha soppresso: il ladro che l'ha rubato, il topo che l'ha mangiato e così via. Ora, perché noi diciamo questo? Perché non ammettiamo che l'essere, qualunque essere, possa andare nel nulla per se stesso. Se viene annullato, ci deve essere qualcosa di positivo che lo annulla. Questa logica che fonda il principio di causalità (è la fondazione ontologica del principio di causalità) è

la stessa che porta alla affermazione della causa per eccellenza che è il Creatore. È la stessa<sup>93</sup>.

Da questo punto di vista, Bontadini precisava come la sua ricerca si distinguesse da quella di Tommaso nella «rigorizzazione della prima via [...] che si fonda sul divenire»<sup>94</sup>.

Riprendendo quanto già abbiamo detto, egli notava, in sostanza, come l'«*omne quod movetur ab alio movetur*» fosse traducibile in «tutto ciò che è mosso è mosso da altri», ma, per questo verso, tutto era pacifico, giacché l'«esser mosso implica già che ci sia qualcuno che lo muova. Bisognerebbe invece mostrare quest'altro principio: “tutto ciò che *diviene* è mosso”»<sup>95</sup>.

Questa, dunque, la lacuna da colmare, rispetto alla tradizionale prova, attraverso il Principio di Parmenide, il quale non avrebbe fatto altro che dare «una piccola ultima pedatina [...] per mandare in sé questo discorso metafisico»<sup>96</sup>.

In conclusione, per esprimere un giudizio sull'impostazione dell'impianto metafisico dell'ultimo Bontadini, si potrebbe dire che, nonostante la sua convinzione di perseguire senza soluzione di continuità lo stesso pensiero, in seguito al dialogo con Severino egli individuò la contraddizione non tanto nell'*ipotesi* di un divenire “assolutizzato” o “originario” (tratto che contraddistinse la sua posizione sino alla fine degli anni Cinquanta e, si può dire, nei primissimi anni Sessanta), quanto, semmai, nella *datità* stessa del divenire, attestabile con gli occhi dell'esperienza.

#### 4. Tra attualismo e metafisica neoclassica

Per chi avesse avuto la pazienza di seguirmi sin qui, dovrebbe esser chiaro uno degli intenti di fondo che caratterizzano questa indagine, e cioè il tentativo di mostrare le “resistenze” che l'attualismo gentiliano oppone

93 Ivi, pp. 331-332. A proposito dello sviluppo della riflessione bontadiniana, Sacchi ha notato come esso possa essere efficacemente descritto guardando all'evoluzione dell'atteggiamento del filosofo milanese verso il principio che “dal nulla non nasce nulla” (*ex nihilo nihil fit*), che altro non è – aggiungiamo noi – se non la formulazione classica del principio di causalità (sia fisica che metafisica), al quale l'*omne quod movetur ab alio movetur* può essere ricondotto. Cfr. D. Sacchi, *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*, cit., pp. 193-195.

94 *Intervista a Gustavo Bontadini*, cit., pp. 332.

95 *Ibid.*

96 Ivi, p. 333.

all'essere tradotto in "problematicismo situazionale" e, conseguentemente, in una posizione di strutturale apertura al discorso metafisico neoclassico.

Si è osservato come Bontadini ritenesse di dover svincolare l'atto gentiliano, caratterizzato dalla relazione necessaria o *coimplicazione* di formalismo assoluto e autoconcetto, da quest'ultimo tratto, ossia dall'assoluta creatività o "autocreatività" del pensiero.

In altri termini, ciò che Bontadini criticava dell'idealismo attualistico era, sostanzialmente, la pretesa di identificare Dio con l'atto del pensare, di assolutizzare il divenire e l'antinomia che l'esperienza metteva dinanzi, rendendo perciò "trascendentale" il problema.

Riprendendo la sua terminologia, il "problematicismo situazionale", posizione in cui egli vedeva tradursi l'attualismo al di fuori della sua retorica teologizzante, non era in grado di offrire quella *dimostrazione* che gli consentisse di trapassare in "problematicismo trascendentale".

L'antinomia («pensare è obbiettare», aveva scritto Spirito) non riusciva, cioè, ai suoi occhi, a tradursi in antinomia inoltrepassabile, ma, inverando la propria natura, avrebbe dovuto dialettizzare se stessa, sino a condursi sulla soglia – dove avrebbe trovato, per Bontadini, una porta aperta – della soluzione metafisica.

Per altro verso, onde offrire sostegno alla mia tesi, ho invece fatto cenno alla presenza evidente, nel testo gentiliano, della dimostrazione o inferenza che consentirebbe al filosofo siciliano di strutturare argomentativamente l'affermazione, secondo la quale, se il divenire è evidente, allora tutto deve divenire; o, in altri termini, se l'attuale creatività del pensare, in cui consiste, per Gentile, il divenire, è evidente, allora il pensare è creazione assoluta, senza limiti nè leggi cui adeguarsi; dunque, è *autocreazione*.

Il merito di aver rinvenuto questa "dimostrazione", che tra poco approfondiremo, va a Severino, il quale, d'altra parte, la indicò *solo ad un certo momento* dello sviluppo della sua riflessione. Anche su questo ci soffermeremo.

Tornando a Bontadini, credo di aver sufficientemente messo in luce come egli non credesse che l'attualismo potesse essere interpretato al modo di un' *ontologia*, come se l'atto (questo, in fondo, rimproverava a Spirito, in merito alla sua critica a Gentile) potesse essere inteso alla stregua dell'acqua di Taletè (da cui l'espressione bontadiniana "piano taletiano", per definire una filosofia che pretendesse determinare il fondo dell'essere).

La lettura dell'attualismo come problematicismo situazionale comportava, invece, una sua considerazione su un piano "non taletiano", ossia una riduzione, per così dire, ad uno stadio "preliminare" («ideal-realismo») ri-

spetto a quello ontologico, tanto da presentarsi come “antinomia” in vista di una “soluzione”.

L’atto, insomma, per Bontadini, una volta riportato sul giusto binario, non era che il riproporsi del problema, l’incessante divenire reso visibile nell’Unità dell’Esperienza. Il quesito, cui si sarebbe trattato di rispondere, diventava perciò se quest’ultima potesse esaurire o meno la totalità del reale, se fosse o no in equazione con essa.

Da questo punto di vista, l’atto riconduceva la filosofia a testimoniare lo spettacolo inquietante e mutevole del mondo, che da sempre si dispiegava di fronte allo sguardo umano e sul quale tanto si era affannata la storia della filosofia, in particolare quella greca delle origini, cui Bontadini guardava con fervente ammirazione, nel tentativo di riscattarne la forza metafisica.

In fondo, l’interpretazione bontadiniana della storia della filosofia moderna aveva appunto mirato a mostrare l’autotoglimento del presupposto gnoseologicistico, intorno al quale si era innervata la riflessione di quella stagione del pensiero; tolto quello, però, veniva meno anche la portata ontologica dell’idealismo attualistico, che di tale storia era stato l’esito finale.

Ora, il punto sul quale l’impostazione bontadiniana, a proposito di Gentile, si discostava da quella del Severino “maturo” (anche se, per il vero, la posizione dell’allievo sull’attualismo non fu del tutto identica a quella del maestro nemmeno negli anni giovanili) era proprio quello relativo all’“ontologia” dell’attualismo.

Per Severino, infatti, si vedrà, *l’attualismo è un’ontologia del divenire e*, anzi, incarna il “culmine” della coerenza del nichilismo occidentale. Da questo punto di vista, sul presupposto dell’evidenza del divenire, l’attualismo rappresenta ancora l’ultima parola, *l’autoctisi* è inevitabile e non si aprono varchi di alcun genere per la reinstaurazione del discorso metafisico neoclassico e per l’introduzione di alcun Creatore.

Questo il tratto che cercherò di valorizzare al massimo delle sue possibilità speculative: non soltanto in vista di rimarcare l’originalità dell’interpretazione severiniana di Gentile, che costituisce, senza dubbio, un motivo di assoluta novità nel panorama contemporaneo, per quanto riguarda l’approccio critico al suo pensiero filosofico, ma anche in funzione di “problematizzare” le origini dello stesso discorso di Severino, per metterne in questione l’architettura metafisica di fondo.

Nell’avvicinarci alla discussione sulle *due* differenti letture dell’attualismo, che il filosofo bresciano avrebbe proposto nell’arco della sua riflessione, al fine di esplicitare la forte presenza ed influenza del magistero gentiliano anche nella sua parabola filosofica, può forse essere utile richiamare un passo bontadiniano, il quale, nell’offrire uno spunto autobiografico, mi

pare possa essere paradigmatico circa lo sfondo culturale in cui avrebbe preso le mosse anche il giovane Severino.

Nello scritto *Per una filosofia neoclassica*, pubblicato nel '58<sup>97</sup>, Bontadini esordiva specificando come la propria posizione filosofica si fosse formata «alla confluenza tra l'idealismo – considerato specialmente nella sua edizione attualistica – e la neoscolastica», dove il primo equivaleva all'«epilogo della filosofia moderna», mentre la seconda conservava «il patrimonio essenziale della filosofia premoderna»<sup>98</sup>.

Si può ritenere che la novità dell'approccio bontadiniano, nonché la sua spregiudicatezza teoretica e il suo coraggio, stessero essenzialmente nel non reputare la relazione tra queste differenti scuole come uno «scontro» o una «lotta di due mondi», ma nel considerarli, anzi, ambedue «teoreticamente o criticamente validi, incontrovertibili», qualora di entrambi si fosse lasciata emergere «la loro espressione autentica», che risultava dal «compimento dialettico della loro intenzione originaria, o del loro fondamento speculativo»<sup>99</sup>.

Non si sarebbe trattato, però, secondo il filosofo milanese, di andare incontro ad un «irenismo» o ad un «sincretismo» tra i due contributi, bensì di tenere ben saldo il «momento della lotta», affinché la molla dialettica potesse avere alle spalle una solida base su cui poter esercitare la propria spinta.

Egli, perciò, ritornava ad esplicitare il senso di fondo della parabola dello gnoseologismo moderno, di cui l'idealismo aveva incarnato l'esito, l'«andare in sé» della «verità» contenuta in quel ciclo<sup>100</sup>: un andare in sé, la cui risoluzione, come si è detto, consegnava una posizione di «coincidenza di idealismo e realismo», un «autonomo riportarsi dell'idealismo a tale coincidenza»<sup>101</sup>.

L'«identità speculativa» tra realismo classico e idealismo moderno che, per questa via, era riguadagnata altro non era, in fondo, che un ritorno rinnovato alla tesi dell'intenzionalità del conoscere, ossia del suo costitutivo

97 Lo scritto fu pubblicato nel volume AA.VV., *La filosofia contemporanea in Italia*, Arethusa, Asti-Roma 1958; poi in G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica I*, cit., pp. 260-289. Si può dire che questo saggio rappresenti una *summa* della posizione di Bontadini negli anni Cinquanta. La data di pubblicazione è emblematica anche perché, nello stesso anno, usciva la prima edizione di E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958.

98 G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 260.

99 Ibid.

100 Ivi, p. 263.

101 Ivi, p. 264.

aprirsi all'essere, manifestandolo. Bontadini notava significativamente come tale identità, che peraltro non oscurava la differenza, si fosse verificata anche in Germania, nella filosofia di Husserl, che egli, in queste pagine, leggeva quale «momento corrispondente all'attualismo»<sup>102</sup>.

La filosofia moderna, insomma, lasciava in eredità quella «lezione dell'idealismo», che alcuni allievi di Gentile, come Carabellese e La Via, nell'allontanarsi dal maestro, avevano avuto il torto di disconoscere, presentando i propri risultati come critiche, anziché come «compimento» dell'idealismo<sup>103</sup>. Sarebbe perciò stato urgente «ripassare» quella lezione che, nel pensiero contemporaneo, Bontadini stimava ormai essere andata perduta.

Se l'attualismo, in particolare, lasciava ai posteri «soltanto la dialettica stessa, il puro dialettizzare, il puro mediare, il puro atto del pensiero», per altro verso, tale «povertà»<sup>104</sup> costituiva la piattaforma necessaria onde ancorare «la possibilità semplice della metafisica»<sup>105</sup>.

Senza timore di sbagliare, penso che anche le origini del pensiero severiniano debbano essere contestualizzate tenendo conto di questi rilievi. Il progetto di rigorizzazione della metafisica classica, messo in atto dal filosofo milanese, in seguito al fertile e costruttivo confronto con l'attualismo, fu condiviso, infatti, dal filosofo bresciano negli anni della stesura de *La struttura originaria* (e in quelli precedenti). In quest'opera, contenente i fondamenti di tutti gli scritti successivi<sup>106</sup>, egli fece tesoro dell'insegnamento del maestro e, per proprio conto, ardì indicare un originale contributo in direzione di quell'obiettivo.

Attualismo e neoscolastica costituirono, dunque, anche per Severino, le due polarità dal cui proficuo dialogo emersero la struttura del “destino” e la dialettica che lo sorregge.

102 Ivi, p. 265. Se la figura di Husserl era stata introdotta in Italia grazie agli studi di Sofia Vanni Rovighi, molto vicina a Bontadini, era però dal maestro Giuseppe Zamboni che il filosofo milanese aveva ricavato la sua «spiccata sensibilità fenomenologica», cfr. L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., p. 107.

103 Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* I, cit., p. 266.

104 Ibid.

105 Ivi, p. 269.

106 «*La struttura originaria* (1958) rimane ancora oggi il terreno dove tutti i miei scritti successivi ricevono il senso che è loro proprio», E. Severino, *Introduzione a La struttura originaria*, cit., p. 13.



## CAPITOLO IV IL GENTILE DI SEVERINO

### 1. *L'influenza dell'interpretazione bontadiniana di Gentile nel giovane Severino*

A voler scrutare a fondo, sono molti gli indizi che dovrebbero condurre un appassionato interprete del discorso filosofico severiniano ad interrogarsi sul ruolo svolto in esso dalla figura di Gentile. Certo, si dirà, fin che si parla di “indizi” non si è ancora messo piede nel vasto campo della filosofia, ma ci si aggira, incerti e privi di fondamenti, fuori dal suo orizzonte. Per altro verso, è indubbio che la presenza di queste tracce possa fungere da stimolo per avviare una ricerca, che potrà dare risposte più argomentate ed, infine, dirimere eventualmente la questione.

Il primo di questi segnali può essere rinvenuto, come spesso accade, in alcuni spunti autobiografici, ricordi e confessioni, che un filosofo lascia al lettore per consentirgli di inquadrare meglio i contenuti e la provenienza di certe influenze.

Nell'autobiografia *Il mio ricordo degli eterni*, Severino rammenta, sin dalle prime pagine, come suo fratello, studente di filosofia, avesse frequentato, tra le altre (quelle di Calogero e di Carlini), le lezioni di Giovanni Gentile a Pisa, e di come, in casa, egli parlasse soprattutto di lui. Proprio tra le mura domestiche, avvenne quindi il primo virtuale incontro tra Emanuele Severino e Gentile. Il giovane filosofo amava quei discorsi del fratello, che gli «interessavano di più» di quelli che ascoltava a scuola<sup>1</sup>.

All'università egli avrebbe poi incontrato Bontadini, che sarebbe diventato suo maestro, il quale «vedeva in Gentile uno dei momenti decisivi, in senso *positivo*, della storia del pensiero filosofico»<sup>2</sup>. Anche lo zio paterno Sebastiano conduceva, attraverso un divertente aneddoto, al filosofo siciliano<sup>3</sup>.

---

1 E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011, p. 9.

2 Ibid.

3 Ricorda Severino: «Anche un'altra via conduceva a Gentile: lo zio Sebastiano, il maggiore dei due fratelli di mio padre, entrambi gesuiti. A lungo rettore del

Per altro verso, come confessa Severino:

Da tanto tempo sono poi convinto dell'importanza eccezionale, e forse unica, della filosofia gentiliana, ma in un senso diverso da quello sostenuto da Bontadini: nel senso *negativo*, poiché Gentile è stato uno dei più grandi maestri del nichilismo, cioè dell'Errare estremo. Anche per spingere l'Errare all'estremo occorre stare in alto, sostenuti da una potenza concettuale che è indispensabile all'altezza che compete alla Verità<sup>4</sup>.

Se questa è l'immagine che, all'incirca dalla fine degli anni Sessanta ad oggi, caratterizza la lettura severiniana di Gentile, d'altra parte può essere rilevato come fosse ben diversa quella che egli aveva alle origini del proprio percorso accademico. L'influenza di Bontadini, infatti, comportò nel giovane filosofo un'accettazione, pur non incondizionata, della sua interpretazione dell'idealismo attualistico.

Per essere più precisi, è forse opportuno distinguere, in questo senso, due tratti: da un lato, infatti, come s'è anticipato, Severino accoglieva l'invito del maestro ad intraprendere, sulla scia del suo insegnamento, l'ardua impresa di rigorizzare, rinnovandola, la metafisica classica e, dunque, condivideva l'idea che l'atto gentiliano andasse corretto nel suo accento teologico e dovesse essere ricondotto alla figura dell'Unità dell'Esperienza (questo è l'aspetto, diciamo, "metodologico"); dall'altro, però, daccapo, pur in accordo con Bontadini circa la mancanza, in Gentile, di una *dimostrazione*, che consentisse all'atto di vestire i panni di un "problematicismo trascendentale", egli discordava sulla possibilità di vedere nell'attualismo un "problematicismo situazionale", senza che, con ciò, ne venisse irrimediabilmente alterato il volto.

Questa era, in altri termini, la ragione per cui egli avrebbe dedicato la sua tesi di laurea al pensiero di Heidegger: il pensiero del filosofo tedesco, infatti, si prestava in modo più efficace, a suo parere, ad evidenziare, pur

---

Collegio Pennisi di Acireale, dove insegnava Letteratura italiana e latina al liceo, era stato il fondatore della Scuola Italiana di Atene e diceva che ci fosse dell'amicizia tra lui e Gentile e che gli avrebbe scritto per presentargli mio fratello. Ma forse vantava qualcosa che si riduceva a ben poco. Mia madre raccontò che all'esame per l'ammissione alla Normale, che è pubblico, un candidato stava facendo una brutta figura e a un certo momento Gentile, concitato, gridò all'esaminatore: "Questo qui è quel Severino che è stato raccomandato dai preti? Boccialo!!". Mio fratello sedeva tra il pubblico e attendeva il suo turno. Si alzò dicendo che Severino era lui, e Gentile non aggiunse altro», ivi, p. 10.

4 Ibid.

venendo dalla fenomenologia e non dall'idealismo, un'apertura «ai problemi della *metaphysica specialis*»<sup>5</sup>.

Una conferma di quanto si sta dicendo può essere trovata nell'*Avvertenza*, scritta nel febbraio del '94, ad *Heidegger e la metafisica*. Severino ricorda come le *Note sul problematismo italiano*, stese tra il '47 e il '49 e pubblicate nel '50, al cui centro «stava Gentile», avessero preceduto la stesura della tesi di laurea, formando appunto «il terreno» in cui era «maturato il saggio su Heidegger»<sup>6</sup>.

Nelle *Note*, continua il filosofo bresciano,

l'attualismo, che pur si presentava come l'affermazione più rigorosa dell'unità di pensiero ed essere, tendeva anche a presentarsi, in quanto problematicismo trascendentale, come la forma tipica, nell'ambito del pensiero contemporaneo, della contraddizione scettica<sup>7</sup>.

Inoltre,

a differenza di Bontadini, vedevo in Gentile – come vedo tutt'oggi – la forma più profonda di problematicismo *trascendentale*. Pensavo cioè che raggiungere quell'essenza dove l'attualismo si pone come problematicismo *situazionale* equivalesse ad *andar oltre* l'attualismo e non limitarsi al rifiuto della sua configurazione accidentale ed estrinseca<sup>8</sup>.

Da questo punto di vista, dunque,

*Heidegger e la metafisica* intendeva mostrare che l'apertura della filosofia contemporanea alla metafisica classica trovava la propria espressione più con-

5 Ivi, p. 33. A questo proposito scrive Messinese: «Severino, perciò, accogliendo pienamente nel suo saggio heideggeriano la lezione di Bontadini, può esporre con lucidità quale sia la proposta storica e teoretica a un tempo: mostrare che non soltanto nella filosofia di Gentile è presente il *fondamento metodologico* della “scienza metafisica” – come era stato già evidenziato dal maestro nella sua lettura del pensiero gentiliano – ma che pure nella filosofia di Heidegger, che valorizza la dimensione fenomenologica del sapere, è dato riscontrare una struttura ad esso equivalente», L. Messinese, *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Ed. Dedalo, Bari 2013, p. 72.

6 E. Severino, *Avvertenza a Heidegger e la metafisica*, cit., p. 13.

7 Ivi, p. 18.

8 Ibid. Si deve sottolineare, tuttavia, come, nonostante sin da quegli anni Severino leggesse l'attualismo come una forma di problematicismo trascendentale (per quanto indimostrato), egli accettasse in pieno gli strumenti metodologici che Bontadini, interpretando l'attualismo come problematicismo situazionale, gli consegnava al fine di intraprendere il “viaggio” metafisico.

creta e sviluppata nel pensiero di Heidegger. Anche di questo, per scorgerne l'aprirsi alla metafisica, si doveva portare alla luce l'*essenza*, al di là della sua configurazione estrinseca e accidentale. Una volta però trovata la chiave, la pressione che l'interpretazione esercitava sul testo mi sembrava più legittima che nel caso dell'attualismo gentiliano, il quale rispetto al pensiero di Heidegger aveva sì il vantaggio di una radicalità molto maggiore, ma che, come ho detto, mi sembrava anche più chiuso nel carattere trascendentale del suo problematicismo. (Giacché è vero che Gentile, al «pensare è obbiettare» del suo scolaro Spirito, aveva replicato che pensare è «risolvere problemi»; ma è anche vero che per Gentile l'*atto* è tale proprio perché ogni soluzione è il riaprirsi del problema, sì che il problema rimane il carattere trascendentale dell'atto: problematicismo trascendentale). Il pensiero di Heidegger mi sembrava cioè la forma più concreta – e a un livello teorico estremamente più complesso – di problematicismo situazionale, nella quale vedevo non solo il riconoscimento indeterminato della possibilità della metafisica, ma anche i primi passi lungo il sentiero della metafisica classica<sup>9</sup>.

Ad ogni modo, la sottolineatura di una stretta vicinanza tra fenomenologia husserliano-heideggeriana e attualismo gentiliano è un elemento sul quale Severino avrebbe sempre insistito:

Ora, se l'essere heideggeriano, come disvelamento dell'ente, non è il «pensiero» di cui parla Gentile (se non altro perché il «pensiero» gentiliano è *ontotetico*, mentre l'«essere» heideggeriano non lo è, ossia «lascia essere» l'ente), tuttavia i due hanno un fondamentale tratto comune: il loro essere, appunto, il manifestarsi, l'illuminarsi, l'apparire delle cose (che Heidegger preferisce chiamare «enti», e Gentile «essere»); il loro porsi entrambi, sia pure in modi diversi, al di fuori del soggettivismo<sup>10</sup>.

Da questi primi cenni, parrebbe quindi che l'interesse del giovane Severino fosse rapito, in misura maggiore, dalla filosofia heideggeriana. In un certo senso, è senz'altro così. D'altro canto, però, non si deve scordare che,

9 Ivi, pp. 18-19.

10 Ivi, p. 25. Sulla «singolare consonanza teoretica» della fenomenologia husserliana e dell'attualismo, si è soffermato A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, in AA.VV., *Croce e Gentile. Un secolo dopo*, cit., pp. 321-355. Sulla convergenza tra l'attualismo e l'analitica esistenziale heideggeriana, già negli anni Trenta aveva scritto, sul *Giornale critico*, Ernesto Grassi. Cfr. G. Sasso, *Di Gentile, di Heidegger e della loro reciproca conoscenza. (Documenti e aneddoti)*, in Id., *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, cit., pp. 383-397. Altre considerazioni sul rapporto tra Gentile e Heidegger in relazione al tema della morte sono sviluppate, sempre da G. Sasso, nel saggio *L'atto, il tempo, la morte*, ivi, pp. 128-164. Cfr. anche F. S. Chesi, *Gentile ed Heidegger: al di là del pensiero*, EGEA, Milano 1992.

per quanto la sua attenzione fosse così rivolta, custodiva alla radice l'impostazione bontadiniana, la quale, proprio dal confronto con Gentile aveva preso le mosse, al fine di mostrare le condizioni per il reinstaurarsi della domanda metafisica. La storia della filosofia moderna aveva, infatti, riconsegnato allo sguardo filosofico l'attingibilità dell'essere al pensiero, oltre l'*impasse* kantiana e la sua critica della metafisica come scienza. Non casualmente, perciò, il nome di Gentile sarebbe tornato a farsi sentire in alcuni luoghi cruciali di *La struttura originaria*.

Passando alle *Note*, in questo precocissimo saggio<sup>11</sup>, Severino, appena ventenne, metteva a confronto le differenti filosofie di Ugo Spirito, Nicola Abbagnano e Antonio Banfi, insistendo sulla "situazionalità" che, a suo parere, contraddistingueva la posizione del primo, rispetto alla "trascendentalità" caratterizzante gli orizzonti speculativi degli altri due.

Se il nesso attualismo-problematicismo, valorizzato da Bontadini, fungeva da sfondo all'indagine, tuttavia, già in questo testo, emergeva una non trascurabile differenza dal maestro. Essa consisteva, sostanzialmente, nel rimarcare la «resistenza opposta da Gentile»<sup>12</sup>, cioè dalla lettera del suo dettato, a tradurre l'atto in situazione; egli, infatti, accentuando il tratto «teologico» dell'autocoscienza, aveva insistito piuttosto sulla trascendentalità del problema:

Il fatto è che Gentile, con l'affermazione teologica dell'autocoscienza, con la identificazione di questa all'Assoluto, rendeva trascendentale l'antinomia nell'autoconcetto [...] Esatte allora le considerazioni di Bontadini sull'identità tra attualismo e problematicismo situazionale. Ma considerando la dialettica dell'autoconcetto come situazione. Considerandola come affermazione assoluta c'è identità tra attualismo e problematicismo trascendentale<sup>13</sup>.

A parte questo rilievo, Severino assumeva qui, dichiaratamente, il punto di vista bontadiniano, tanto che, immediatamente dopo, finiva per riconoscere a Spirito di essere «il più rigoroso degli attualisti perché ha svincolato l'attualismo dal residuo teologico, dichiarando la situazionalità della problematicità dell'atto»<sup>14</sup>.

11 E. Severino, *Note sul problematicismo italiano*, in Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 357-447.

12 Cfr. D. Spanio, *Anticipare il niente*, cit., p. 111.

13 E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 436. Il passo, con le relative osservazioni che qui ribadiamo, è citato sia da D. Spanio, *Anticipare il niente*, cit., p. 111, nota 14, sia da L. Messinese, *Nè laico, nè cattolico*, cit., p. 68, nota 5.

14 E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 436. Per questo verso, osserva giustamente Messinese: «Nella prospettiva teoretica di chi, come Severino,

Oltre a ciò, sempre mostrandosi solidale con l'interpretazione del maestro, il filosofo bresciano estendeva a Gentile la stessa critica che avrebbe potuto esser mossa al problematicismo spiritiano, qualora esso si fosse incaponito, rinserrandosi nel problema.

Gentile, infatti,

sostenendo che l'immanente contraddizione del pensare è data dall'obiettare e dal risolvere, all'infinito, conclude lui con l'ammissione dogmatica dell'antinomia. Continuando a obiettare si vive in una criticità inconcludente; continuando a risolvere non si risolve mai: in tal modo ci si dichiara dogmaticamente per la non soluzione definitiva (per quella non soluzione che Gentile erroneamente imputa a Spirito), in quanto non si *dimostra* quell'immanente contraddizione del pensiero. Nel riconoscimento di questa mancanza di dimostrazione (riconoscimento che potrebbe essere ricavato da alcuni atteggiamenti speculativi di Gentile), mancanza quindi di necessità, consiste la situazionalità di chi vede quella contraddizione immanente al pensiero *storicamente* e non *strutturalmente*<sup>15</sup>.

Il situazionalismo, insomma, diventava per il giovane Severino non solo un «passaggio obbligato», ma la stessa nota di fondo di un «pensiero in cerca della verità».

In questo senso, le *Note* si chiudevano, emblematicamente, con la domanda – il problema – «immanenza o trascendenza?»<sup>16</sup>, esprimendo implicitamente la convinzione che, non potendo la prima fondarsi, si sarebbe trattato di «incominciare a pensare decisamente», in direzione della seconda.

Di due anni successivo alla pubblicazione delle *Note*, lo scritto *Lineamenti di una fenomenologia dell'Atto*<sup>17</sup> ribadiva in sostanza questa posizione, tornando, sin dalle prime pagine, sull'antinomia di trascendenza ed immanenza di bontadiniana memoria<sup>18</sup>.

---

intendeva rivalutare la metafisica classica, è chiaro che in quel tempo si dovesse insistere sulle *potenzialità teoretiche* del problematicismo “situazionale” di Ugo Spirito», L. Messinese, *Nè laico, nè cattolico*, cit., p. 68.

- 15 E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 442. Il riferimento a questa mancanza di dimostrazione, come già si è preannunciato, è emblematico della prima posizione severiniana sull'attualismo; non lo sarà più dagli anni Sessanta in avanti, quand'egli riconoscerà, invece, la presenza effettiva di questo argomento tra le righe del discorso gentiliano.
- 16 Ivi, p. 447.
- 17 Pubblicato in «Rivista rosminiana», XLIV, n. 4, 1950; ora in *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 451-471.
- 18 Si ricordi il saggio bontadiniano del '29 *Critica dell'antinomia di trascendenza ed immanenza*, ora in G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., pp. 197-206.

Nello scritto del '29, il filosofo milanese aveva inteso «riposizionare» la classica opposizione, secondo la quale era abitudine manualistica sintetizzare la storia della filosofia occidentale, contrapponendo, da un lato, «la fase della trascendenza, rappresentata dalla filosofia antica e medievale» e, dall'altra, «quella dell'immanenza rappresentata dalla filosofia moderna»<sup>19</sup>.

Nel rivolgersi al significato «metafisico» dell'antinomia, di contro a quello più semplicemente «metodologico», Bontadini osservava come per «immanenza» si dovesse intendere la «risoluzione dell'essere nel pensiero», mentre per «trascendenza» la «distinzione dell'essere contro il pensiero»<sup>20</sup>. Si sarebbe perciò trattato, e a questo compito egli si accingeva, di «scrutare ben addentro quel concetto di risoluzione dell'essere nel pensiero»<sup>21</sup> e di capire che cosa davvero significasse.

Mettendo subito in chiaro che, per «pensiero», si sarebbe dovuto intendere «*questo pensiero, questo mio atto di pensiero*», restava però da spiegare in che senso esso potesse “risolvere” l'essere. A questo proposito, Bontadini rinviava alla tesi aristotelica, secondo la quale l'anima è, in qualche modo tutte le cose, in quanto le pensa o le conosce; dunque, «quando il pensiero è pensiero in atto, l'essere gli è precisamente immanente, benché, s'intende, come qualcosa può essere immanente al pensiero, cioè rappresentativamente o obbiettivamente o intenzionalmente». Da questo punto di vista, «trascendentisti» erano quelli che ammettevano «l'essere come non pensato»<sup>22</sup>.

L'esito paradossale, cui conduceva la riflessione di Bontadini, consisteva pertanto, per un verso, nel mostrare l'impossibilità di uscire da questo concetto dell'immanenza (intesa come intenzionalità), secondo cui il pensiero era la «chiarità» dell'essere; per un altro, nell'indicare nell'idealismo gentiliano la «formula dell'immanentismo», quella in base alla quale si riponeva «con tutta l'esattezza desiderabile, l'antinomia di immanenza e trascendenza».

Sarebbe perciò stato opportuno parlare «non di immanenza o trascendenza rispetto al pensiero, ma rispetto all'esperienza» o, in altri termini, «se ciò che si deve pensare come reale – assolutamente – coincida o no con l'esperienza, ossia con la realtà che si pensa per il semplice fatto che consta»<sup>23</sup>.

---

19 Ivi, p. 197.

20 Ivi, p. 198.

21 Ivi, p. 199.

22 Ibid.

23 Ivi, p. 204.

Severino riprendeva questo punto, rilevando come fosse scorretta l'impostazione tradizionale dell'antinomia, secondo la quale la filosofia moderna aveva risolto nell'immanenza la trascendenza tipica del mondo antico, e rinviava all'Atto gentiliano come al luogo che, opportunamente dissipati gli equivoci, avrebbe consentito di riaprire il discorso metafisico. Certo, un Atto ormai identificato all'

unità della molteplicità presente e affermabile in base alla semplice presenza; molteplicità che è la totalità del reale presente pensato. *Dato*, quindi; che però, in quanto riconosciuto come tale dal pensiero, si pone con questo in un'identità che non può prescindere dalla compresenza dei due termini; identità che, appunto perché escludente la realtà di uno dei due termini scisso dall'altro, è da intendere come originaria, non, quindi, come *posizione* dell'essere da parte del pensiero, intendendo per pensiero qualcosa che, distinto o prima dell'essere, ponga o crei l'essere. Ancora, l'Atto (o unità dell'esperienza) è immediata presenza dell'essere, ossia è presenza fenomenologica e non fenomenica, nel senso che la presenza fenomenologica dell'essere è lo stesso essere che appare nella sua intatta lucidità, senza lasciarsi alle spalle un residuo noumenico [...]. L'Atto è l'assoluta trasparenza dell'essere al pensiero che è lo stesso rivelarsi dell'essere ed è pensiero dell'essere<sup>24</sup>.

Chiarito, insomma, il concetto dell'Atto «come atto intenzionato all'essere», Severino osservava come sotto il concetto di «intenzionalità» potessero raccogliersi, «anche se violentando la genuina posizione storica alla più conseguente formulazione teoretica, svariati atteggiamenti della speculazione contemporanea»<sup>25</sup>, tra cui il Gentile del *Sistema di logica*, Carabellese, Husserl, Hartmann, Heidegger e i neoscolastici.

In definitiva, anche in questo scritto, egli confessava il proprio debito nei confronti dell'insegnamento bontadiniano e della sua interpretazione dell'attualismo, riconducendo l'atto gentiliano e la sua assoluta creatività nell'alveo più "mite" di un'intenzionalità che, pur attingendo la trama diveniente del mondo, sottraeva il pensiero alla necessità di crearlo, esso stesso, *ex nihilo*. In questo modo, Severino si disponeva a ripercorrere, una volta riposta l'antinomia, il tragitto metafisico verso la trascendenza di un Dio Creatore.

Il legame necessario tra divenire e autoctisi si sarebbe mostrato, in tutta la sua coerenza, solo alcuni anni dopo.

24 E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 453.

25 Ivi, p. 455.



## 2. La presenza di Gentile ne La struttura originaria

La bibliografia relativa al rapporto Gentile-Severino è, ad oggi, ancora molto scarsa. Al di là di ovvie considerazioni, quali ad esempio, il carattere recente della riscoperta della filosofia teoretica del filosofo siciliano, nonché dell'ancora vivace ed attiva partecipazione di Severino al dibattito contemporaneo, una ragione più sottile potrebbe essere indicata nella scarsa presenza di citazioni, negli scritti del filosofo bresciano, riferite al filosofo dell'attualismo.<sup>26</sup> Non sempre, però, ciò che appare in superficie è rivelatore di ciò che, sotto di essa, si nasconde. La presente ricerca intende, fra le altre cose, essere appunto una testimonianza in questa direzione<sup>27</sup>.

In un saggio pubblicato poco tempo fa Spanio rileva che:

Il confronto di Emanuele Severino con l'attualismo di Gentile rappresenta una costante del suo lavoro speculativo. Se la circostanza non si è mai tradotta in un lavoro sistematico sull'argomento – benché, lungo il percorso, le tracce che muovono in questa direzione appaiano rilevanti e significative –, ciò forse è accaduto anche perché la trama «incontrovertibile» del discorso severiniano è stata, diciamo così, intessuta nell'ordito attualistico, custodendone, come che sia, la consistenza teorica<sup>28</sup>.

D'altra parte:

Basta anche solo scorrere *La struttura originaria*, del 1958, concepita da Severino in quegli anni, per sorprendere – in un testo che, tra i pensatori del Novecento, cita una volta sola, in modo significativo (talora sommariamente), Wittgenstein, sul rapporto significare-significato; Bontadini, sull'intenzionalità del pensiero; Husserl e Dewey, a proposito del concetto di immediatezza; Bergson e Heidegger, con un cenno a Carnap, per il problema del nulla – almeno quattro importanti rinvii al *Sistema di logica come Teoria del conoscere* di Gentile, concentrati nei primi tre capitoli dell'opera<sup>29</sup>.

26 Si ricordi, d'altra parte, la complessa *Introduzione* agli scritti teoretici più rilevanti di Gentile, recentemente pubblicata da Bompiani: E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit.

27 Uno degli scritti più recenti, che ha il merito di indicare, per questo verso, una traccia preziosa, è quello di D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, cit.; un altro, il cui contributo è relativo ad una sintetica disamina di alcune rilevanti convergenze, è di B. De Giovanni, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, cit. Quest'ultimo ha da poco avuto risposta in E. Severino, *Sul divenire. Dialogo con Biagio De Giovanni*, Mucchi, Modena 2014.

28 D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, cit., p. 105.

29 Ibid., nota 1.

Cercheremo ora di seguire questi rinvii, al fine di precisare in quali termini la figura di Gentile “agisca” sullo sfondo di quest’opera, definita da Severino, nell’*Introduzione* del ’79 alla seconda edizione, «il terreno dove tutti i miei scritti ricevono il senso che è loro proprio»<sup>30</sup>.

Il primo riferimento si trova nel primo capitolo, intitolato *L’esposizione della struttura originaria*. Un minimo di contestualizzazione si rivela alquanto prezioso.

Si è precisato come Bontadini intendesse il proprio progetto di rigorizzazione della metafisica classica nel senso di una *reductio in primum principium*, in vista di una riabilitazione della filosofia in senso “forte”, in un tempo in cui, per altro verso, le varie correnti dell’antimetafisicismo italiano, accomunate dal filosofo milanese sotto l’etichetta di “problematicismo trascendentale”, si mostravano imperanti.

Si è anche detto di come Severino, da poco laureato, tentasse di offrire il proprio contributo a questo progetto, percorrendo, d’altra parte, una via che se, da un lato, faceva proprie molte delle più preziose intuizioni del maestro (su tutte, la valorizzazione del principio di non contraddizione in sede metafisica e l’interpretazione dell’attualismo depotenziato, sul piano ontologico, della propria carica ontotetica e ricondotto alla figura dell’Unità dell’Esperienza), dall’altro, aveva mostrato, sin da alcuni saggi precedenti<sup>31</sup> alla stesura de *La struttura originaria*, un precocissimo ingegno e una notevole originalità speculativa.

Già sul finire del saggio del ’56, *La metafisica classica e Aristotele*, Severino aveva avuto modo di rimarcare il proprio peculiare approccio al tema metafisico, sottolineando che

30 E. Severino, *La struttura originaria*, Nuova ed., con modifiche e una *Introduzione 1979*, Adelphi, Milano 1981, p. 13. Si badi che, per quel che segue, citeremo dalla ristampa anastatica della prima edizione. Sul discorso filosofico di Severino, soprattutto in relazione alle tematiche sviluppate ne *La struttura originaria*, si vedano, ad esempio, gli ampi e pregevoli studi di N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011; L. Messinese, *L’apparire del mondo*, cit.; G. Goggi, *Emanuele Severino*, LUP, Roma 2015.

31 Tra questi vanno ricordati soprattutto, *La struttura dell’essere*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLII, n. 5-6, 1950 (poi in *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 472-502); *Note sul problematicismo italiano*, cit.; *La metafisica classica e Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano 1956, pp. 1-25 (supplemento speciale al vol. XLVIII della «Rivista di filosofia neoscolastica», poi in E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, cit.).

mentre per il Bontadini il principio della permanenza dell'essere è risultato di una *mediazione*, che ha la sua base di immediatezza nel principio di contraddizione, noi ora vediamo che il principio della permanenza è *immediatamente implicato* dal principio di contraddizione, che è l'autentico principio di Parmenide. Sì che è l'immediatezza stessa del principio di non contraddizione che porta oltre ciò che è immediatamente presente, o l'immediatezza del logo è essa di per sé sola in grado di portare oltre l'immediatezza della presenza<sup>32</sup>.

In questo quadro di sostanziale condivisione dell'insegnamento bontadiano, peraltro non esente da vivaci spunti di riflessione, si muoveva dunque Severino, incamminandosi lungo la perigliosa via della determinazione del fondamento metafisico.

Nel primo paragrafo dell'opera del '56, egli offriva una definizione della struttura originaria come «l'essenza del fondamento», ossia come «struttura anapodittica del sapere», «*strutturarsi* della principalità, o dell'immediatezza», dove tale «strutturarsi» comportava una «complessità» o «unità del molteplice»<sup>33</sup>.

Nel paragrafo successivo, *Fondamento e negazione del fondamento*, chiariva come alla struttura originaria competesse il valore *elencico* del principio di non contraddizione aristotelico, secondo il quale la negazione del principio «per tenersi ferma come tale, lo deve presupporre»<sup>34</sup>, precisando come l'esplicitazione di questa affermazione richiedesse

l'esposizione della struttura originaria (mostrare cioè che la negazione della struttura originaria è possibile solo presupponendo questa struttura stessa [...]: mostrare questo importa innanzitutto che la struttura originaria sia disvelata, esposta); e quindi esige un notevole sviluppo discorsivo<sup>35</sup>.

La struttura originaria, dunque, seguendo da vicino il filo del discorso, non può essere negata perché, in quanto essenza del fondamento, è la negazione di ogni sua possibile negazione.

Tuttavia, «gli elementi della struttura del fondamento» (come, ad esempio, il «*principio di non contraddizione*» e la «*conoscenza immediata*»<sup>36</sup>, ossia l'esperienza) nella storia della filosofia si sono presentati, anche se «non come delle costanti», «con indici di variazione molto bassi». Così è accaduto, ad esempio, nella filosofia moderna, dove tali elementi, che sono

32 E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 142.

33 Id., *La struttura originaria*, cit., p. 7.

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Ivi, p. 8.

«i momenti astratti del fondamento», sono stati assunti nella loro astrattezza, pregiudicando il disvelamento della struttura e facendo sì che al fondamento fosse presupposta «una dimensione fondante: presupposizione gno-seologicistica: conversione del fondamento in fondato»<sup>37</sup>.

Da questo punto di vista, proseguiva Severino, citando l'espressione di Calogero, la

«conclusione della filosofia del conoscere» [...] consente oggi l'apertura incontaminata del fondamento. La filosofia contemporanea, riguardata nel suo insieme – nel suo strutturarsi! –, può con molte ragioni – ma con una riserva che vien resa esplicita poco più avanti – essere intesa come realizzante, essa appunto, quella apertura<sup>38</sup>.

Se si può notare, in questo passo, l'influenza di Bontadini e della sua lettura della storia del ciclo del pensiero moderno, nonché del suo esito e di ciò che ne sarebbe conseguito, per altro verso, la «riserva», cui Severino faceva qui cenno, mirava, in poco tempo, a ribadire l'originalità della propria posizione, che egli aveva rivendicato sul finire del saggio dedicato due anni prima ad Aristotele.

Poche righe dopo, infatti, affermava:

Si lascia infatti celato il senso autentico del contenuto originario non solo quando lo si intenda come negazione della metafisica (impossibilità, insignificanza, ateoreticità della metafisica), ma persino quando gli si affida il ruolo di fondamento metodologico del sapere metafisico, intendendolo pertanto come apertura *problematica* dell'orizzonte metafisico. L'esposizione concreta della struttura originaria mostra infatti che la metafisica, *come teorematività* o *categoriale*, appartiene alla struttura stessa dell'immediato. Il *sapere* metafisico non è, rispetto al fondamento, un'ulteriorità da conseguire, ma appartiene all'essenza stessa del fondamento; ossia non dà tregua, o non consente che ci si possa ritrarre su un piano d'appoggio, dal quale poi si abbia a partire per il viaggio metafisico. O qualcosa come «punto di partenza» sussiste certamente, *ma come momento astratto della struttura originaria*; sì che il viaggio è originariamente compiuto<sup>39</sup>.

Per questo verso, incalzava suggestivamente,

37 Ibid.

38 Ibid.

39 Ivi, pp. 8-9. A proposito di questo passo, Messinese così si esprime: «A mio parere, una tale assunzione del rapporto tra “fondamento” e “metafisica” [...] costituisce il contributo più rilevante di Severino per una rigorizzazione della metafisica classica», L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 46.

se l'uomo è originariamente «in patria», ciò non è da intendere semplicemente secondo il senso che è stato guadagnato dalla filosofia contemporanea in quanto eliminazione del realismo naturalistico [...] e non è nemmeno da intendere come conferimento, a quella eliminazione, di una valenza metafisica (ciò che con molte ragioni si può sostenere abbia fatto l'attualismo) che dia luogo a una sorta di «metafisica immanentistica». L'originaria teorematività metafisica è invece, riguardata da un punto di vista storico, il ritorno alla pura essenza della metafisica, quale si realizza nel pensiero di Parmenide; con in più la consapevolezza dell'originarietà di quella pura essenza. Sì che è consentito un ritorno, come invece propone lo Heidegger, al fondamento della metafisica inteso come originaria preliminarità rispetto a questa, soltanto qualora la metafisica non sia riguardata in quella sua pura essenza<sup>40</sup>.

Il superamento del presupposto gnoseologico della filosofia moderna, operato dall'attualismo, non poteva quindi, secondo il filosofo bresciano, rivendicare una «valenza metafisica», ma apriva anzi, qualora lo si fosse inteso sulla scia di Bontadini (ma correggendo la sua impostazione, ossia, come s'è visto, oltrepassando *immediatamente* – e non per via mediazionale – l'esperienza, sulla base del principio di Parmenide), al fondamento della metafisica.

Il rinvio diretto a Gentile compare nel paragrafo 4, *Il fondamento e la storia del fondamento*. Se il fondamento, come si diceva, è il togliimento originario di ogni sua negazione, esso, in quanto appunto togliimento *originario*, lo è di *tutte* le negazioni, siano esse accadute, effettuali o possibili. Questo sistema di possibilità è la «storia possibile del fondamento»<sup>41</sup>.

Ciò può essere spiegato in questo modo: il fondamento, per essere tale, deve essere in grado di negare ogni sua possibile negazione, altrimenti non sarebbe se stesso. Da questo punto di vista, *il fondamento è necessariamente in relazione con la sua negazione*: «Sì che il fondamento è posto solo in quanto la sua negazione è posta (come tolta)»<sup>42</sup>.

Ora, se «il concreto del fondamento» è «l'assoluta relazione posizionale» tra sé e la sua negazione, «questa negazione non è un'astratta universalità, ma è il sistema delle negazioni possibili. E questo sistema è appunto la storia possibile del fondamento»<sup>43</sup>.

Tale sistema si realizza «in un processo, in un divenire», in cui «l'universalità della negazione *si concreta*. E quindi si concreta il togliimento della negazione; e perciò il fondamento stesso che implica la sua nega-

40 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 9.

41 Ivi, p. 10.

42 Ivi, p. 11.

43 Ibid.

zione come tolta. Se il fondamento implica negativamente la sua negazione, non può infatti essere indifferente al concretarsi di questa». Ciò però non implica che il fondamento sia tale al termine del processo del suo negare tutte le proprie possibili negazioni, non implica, cioè, una «quantità della negazione, ma la *totalità* di questa». Pertanto, «il fondamento si premunisce originariamente da ogni sorpresa. O l'apertura del fondamento risolve originariamente in sé lo sviluppo della sua negazione: non ne dipende (nel senso che non ne attende, per porsi, la conclusione)»<sup>44</sup>.

Indipendenza e non indifferenza del fondamento, rispetto alla sua negazione, sono perciò da intendersi come, da un lato, il «tenersi fermo» del fondamento rispetto a ogni sua possibile negazione; dall'altro, il suo divenire, esercitando il proprio valore, in relazione allo sviluppo delle sue negazioni, vale a dire il suo *progressivo* negarle, tanto che «per questo lato il fondamento è svolgimento, novità, progresso».

La citazione gentiliana, tratta dal secondo volume del *Sistema di logica*, trova posto a questo punto. Il contesto del rimando, osserva acutamente Spanio, fa supporre che Severino intendesse qui far proprio questo passaggio, al fine di «suggerire il senso autentico da attribuire al progresso del fondamento»<sup>45</sup>:

Il progresso non è aggiunta che si venga ad apporre al passato:  $A+a$ , dove il nuovo ( $a$ ) lascia intatto il vecchio ( $A$ ), e coesistono passato e presente in attesa del futuro. I tradizionalisti ammettono questa forma; ma non oppugnano infatti la reale idea del progresso, che, secondo la celebre formula del dialettismo logico nega conservando e conserva negando. Ciò che veramente si conserva deve trasformarsi, rinnovarsi, trafigurarsi, potenziandosi:  $A2$ , dove  $A$  rimane, ma come radice della sua potenza, che sola è reale poiché  $A$  non si è moltiplicato per se stesso<sup>46</sup>.

Alla fine del capitolo secondo, dedicato a *L'immediatezza dell'essere*, si trova una nota, in cui nuovamente compare il nome di Gentile. Facendo riferimento alla storia della filosofia moderna e al modo in cui, secondo usanza comune, si era soliti attribuire a Cartesio di avere, per primo, affermato la posizione dell'immediatezza, in questo passo Severino notava come, nell'impostazione cartesiana, il pensiero, in quanto, appunto, sede

44 Ivi, p. 12.

45 D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, cit., p. 105.

46 G. Gentile, *Sistema di logica II*, cit., p. 8.

dell'immediatezza, fosse affetto da un tratto "soggettivistico" e l'accesso all'essere fosse perciò viziato, daccapo, dal presupposto gnoseologico.

Per questo verso, solo il togliimento di tale astratta separazione avrebbe reso giustizia alla natura del pensare, quale «unità del soggettivo e dell'oggettivo, dell'ideale e del reale; o, in termini forse meno compromessi: totalità dell'essere immediatamente presente»<sup>47</sup>.

Dopodiché, Severino osservava: «Col che resta anche chiaro che l'immediato è mediazione, nel senso che l'essere presente è superamento dell'astratta immediatezza di un puro essere in sé» – e rinviava nuovamente al primo volume del *Sistema di logica* (parte II, cap. I), aggiungendo:

Questo superamento è quello stesso essere-per-altro (*fieri aliud*, estaticità, intenzionalità) in cui consiste la presenza *dell'essere*. La negazione di questa mediazione non è pertanto l'immediato, ma è l'astratta immediatezza di un essere non pensato, o di una presenza che non sia presenza *dell'essere*. La mediazione è cioè quella relazione tipica in cui consiste la presenza come essere-per-altro, dove l'*essere* di questo essere-per-altro si esaurisce nel lasciare che l'altro, l'essere, la realtà, appaia<sup>48</sup>.

Il rinvio alla logica dell'astratto e alla sua legge fondamentale segnalava qui, innanzitutto, l'accettazione, da parte del filosofo, del significato concreto da attribuirsi all'immediata presenza dell'essere<sup>49</sup>, sulla scorta del dettato gentiliano.

Anche per Severino, infatti, come per Gentile, la relazione tra nome e verbo, tra soggetto e predicato è *originaria*. La presenza immediata dell'essere, infatti, stringe in una sintesi indissolubile il pensiero all'essere (in termini gentiliani, il "pensante" al "pensato").

Per questa ragione, Severino rimarcava, con l'uso del corsivo, come la presenza fosse «presenza *dell'essere*», che poteva dirsi tale, appunto, solo in quanto manifestantesi nella «chiarezza» che lo esibiva.

Tuttavia, è forse opportuno specificare – e ripetere – come l'originarietà di questo legame non compromettesse il suo essere, appunto, un legame tra "due" distinti, il pensiero e l'essere: se il secondo termine, per questo verso, avrebbe potuto essere considerato anche astrattamente (come «l'astratta immediatezza di un essere non pensato»), lo stesso si sarebbe potuto dire del primo.

47 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 52.

48 Ibid.

49 Cfr. ancora D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, cit., p. 105.

A questo livello dell'indagine, però, si deve rilevare come l'analisi fosse ancora rivolta al piano "fenomenologico", per cui l'*alterità* reale dell'essere rispetto al pensiero, che presto sarebbe stata guadagnata, per il momento si presentava avvolta dal problema, risultando, cioè, ancora "progettata"<sup>50</sup>. Che vi fosse "altro" essere oltre la totalità di quello immediatamente presente, era appunto ciò che *La struttura originaria* intendeva mostrare<sup>51</sup>.

L'altro aspetto da porre in evidenza è la coincidenza di significato, che in questi primi capitoli dell'opera si palesava, tra la totalità di ciò che è immediatamente presente, l'immediata presenza dell'essere (o "totalità della F-immediatezza", ossia dell'immediatezza fenomenologica) e l'"Unità dell'Esperienza" di Bontadini<sup>52</sup>.

L'atto gentiliano, quindi, passando attraverso l'interpretazione bontadianiana (come "Unità dell'Esperienza"), giungeva a Severino nella figura della "totalità della F-immediatezza".

Un ulteriore rimando al *Sistema di logica* compare nel capitolo terzo dell'opera, intitolato *L'immediatezza dell'incontraddittorietà dell'essere*, che si apre con la seguente tesi: «La negazione dell'essere è tolta perché è *in contraddizione* con l'immediatezza dell'essere. Appare da ciò che la posizione dell'incontraddittorietà dell'essere appartiene essenzialmente alla posizione dell'essere»<sup>53</sup>.

50 Per Severino, il "progetto", in sintesi, non è altro che un'affermazione di cui non si è in grado di esibire l'incontraddittorietà, ma che, per altro verso, non risulta nemmeno immediatamente contraddittoria. In questo senso, la situationalità propria del problema, il suo sostarvi, è apertura alla progettualità dell'uscirne. Un autentico "problema", dunque, può costituirsi solo all'interno della verità, "e quando, nella verità, di qualcosa si dice che forse è vero, si intende che non si è attualmente in grado di escludere, e quindi nemmeno di affermare, l'esistenza di un nesso che, portato alla luce, mostrerebbe come la negazione di quel qualcosa sia la negazione della verità", E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 167.

51 La soluzione sarebbe giunta nell'ultimo capitolo, anche se, come s'è detto, era nota sin dal principio. Si ricordi quanto Severino affermava nelle ultime righe de *La metafisica classica e Aristotele*: «[...] è l'immediatezza stessa del principio di non contraddizione che porta oltre ciò che è immediatamente presente, o l'immediatezza del logo è essa di per sé sola in grado di portare oltre l'immediatezza della presenza», Id., *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 142.

52 «Ciò che Severino chiama la Totalità della F-immediatezza coincide con ciò che Bontadini chiama la Unità dell'Esperienza», L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 60.

53 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 53. A questo proposito, Messinese commenta: «L'ambito della struttura originaria della verità che Severino chiama F-immediato, vale a dire la *presenza dell'essere*, è "presenza" che, in quanto tale,



Rivolgendosi al «significato concreto» da attribuire all'identità, nel paragrafo 10 Severino richiamava l'attenzione sul fatto che il giudizio «l'essere è essere» (ma poi, in realtà, *ogni* giudizio), come tale, esprime la sintesi originaria di soggetto e predicato, i quali, dunque, non possono essere considerati momenti noetici distinti, rispetto a cui sopraggiunga, in seconda battuta, la sintesi.

Egli definiva poi la formula dell'«identità concreta», come «identità dell'identità»<sup>54</sup>. In simboli:

L'«essere» (E'), di cui si predica l'«essere» (E''), è appunto l'«essere-che-è-essere»:  $E'=E''$ ; e l'«essere» (E''), che è predicato, è appunto «l'essere dell'essere»:  $E''=E'$ . La formula dell'identità dell'essere è pertanto:  $(E'=E'') = (E''=E')$ <sup>55</sup>.

Onde evitare, a questo punto, la naturale obiezione circa lo sviluppo infinito cui tale spiegazione avrebbe potuto dar luogo, Severino addebitava alla responsabilità dell'«intelletto astratto» di aver isolato le due equazioni, producendo, così, il *regressus*.

Se, per un verso, lo sviluppo poteva essere causato dalla ripetizione, all'infinito, dell'«astratta presupposizione dell'identità all'identità con se stessa», per un altro, esso poteva essere indicato nell'isolamento di una delle due ali dell'equazione e nella conseguente richiesta di sviluppo da parte di questa, così isolata, in un'ulteriore sdoppiamento di equazioni<sup>56</sup>.

Ciò, osservava Severino di passaggio, era stato, peraltro, già visto da Gentile, il quale, però, aveva escluso che la formula concreta dell'identità dovesse essere intesa come « $(E'=E'') = (E''=E')$ ».

---

non è la non presenza di essa; perciò la *posizione* dell'essere è l'apparire dell'*evidenza* della negazione del non essere dell'essere (presente). L'evidenza, il *per se notum* della incontraddittorietà dell'essere è la stessa "posizione del F-immediato", nella quale [...] *la negazione della presenza dell'essere era tolta dal rilievo che "per affermare che l'essere è non c'è e non può esserci bisogno di alcuna dimostrazione".* L'evidenza o l'immediatezza della negazione della negazione dell'essere è dunque originariamente unita alla posizione dell'essere F-immediato. [...] Questo significa che la "fondatezza" della posizione dell'essere esige che sia posta la "incontraddittorietà" dell'essere. Queste due "posizioni" sono i *momenti astratti* di quel concreto che è la "struttura dell'immediato". La concreta struttura dell'immediato – la cui "totalità" coincide [...] con ciò che Bontadini chiamava l'Unità dell'Esperienza – è dunque insieme immediatezza fenomenologica e logica», L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 63.

54 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 61.

55 Ivi, p. 62.

56 Cfr. pp. 63-64.

D'altra parte, precisava il filosofo bresciano, si sarebbe dovuto fare attenzione a non confondere lo sviluppo concreto dell'identità, da lui indicato, con la formula dello sviluppo astratto, esclusa da Gentile: « $(a=a) = (a=a)$ ».

Il riferimento era al primo volume del *Sistema*, parte II, cap. III (*I termini del pensiero logico*), par. 9 (*Il termine mobile, o l'analisi dell'analisi*). In questo passo, Gentile aveva escluso il *regressus* con queste considerazioni:

La sintesi, se lasciasse staccare da sé l'analisi, come par necessario quanto si abbia riguardo al momento della distinzione senza la medesimezza, vedrebbe fissare i suoi termini come sintesi essi stessi. E così empiricamente sembra che avvenga, ponendosi perciò il pensiero non come  $A=A$ , ma, poiché  $A = (a = a)$ , come un sistema di equazioni:  $(a = a) = (a = a)$ ; dove  $a$  avrebbe un valore analogo ad  $A$ , in modo che ogni equazione si risolverebbe in una coppia di equazioni, e il pensiero si dividerebbe e suddividerebbe dentro se stesso, all'infinito [...] Ma codesto è un pensiero fantasticamente raffigurato, che nessuno in realtà ha mai pensato. Giacché il pensiero è sintesi; e se chi dice sintesi dice analisi, l'analisi importa distinzione di termini; i quali, se fossero mobili, non determinerebbero la sintesi, nè quindi determinerebbero il pensiero nella sua realtà di pensiero pensato<sup>57</sup>.

In definitiva:

Il pensiero come analisi di analisi è un mito. Il pensiero, come pensiero pensato, e perciò pensabile, è sintesi di analisi, o analisi di sintesi. Quando noi lasciamo sciogliere l'  $A$  di  $A = A$  in  $a = a$ , abbiamo la sintesi, ma non abbiamo nè la sintesi dell'analisi, nè l'analisi della sintesi. E non pensiamo più, perché il pensiero, come abbiamo dimostrato, non è sintesi senz'analisi<sup>58</sup>.

In sostanza, potremmo dire che, pur non condividendo la soluzione fornita da Gentile, Severino facesse qui appello ad una movenza argomentativa o concettuale tipica dell'attualismo e del suo vocabolario<sup>59</sup>, quella per cui si sarebbe potuto escludere il *regressus ad infinitum* evitando di scindere o isolare astrattamente uno dei due termini dell'identità concreta e facendolo valere, esso stesso, come concreto.

In altri termini, onde scansare il rischio di incappare nell'assurdo, si sarebbe dovuta evitare ogni concezione astratta dell'astratto, intendendo sempre quest'ultimo come necessariamente relato al concreto.

57 G. Gentile, *Sistema di logica* I, cit., p. 214.

58 Ibid.

59 De Giovanni rileva come «l'analogia del lessico e ancor più della stessa domanda sulla concretezza dell'astratto si perda nella radicale distanza delle due posizioni», B. De Giovanni, *Disputa sul divenire*, cit., p. 38.

L'ultima rilevante citazione gentiliana ritorna dopo poche pagine, dove è evocata un'ulteriore aporia, «probabilmente tra le più insidiose»,<sup>60</sup> secondo la quale, «tenendo appunto fermo che, per affermare che l'essere è essere, è necessario *distinguere* l'essere dall'essere, si conclude rilevando che la distinzione contraddice l'identità affermata; ossia, daccapo [...] per affermare l'identità è necessario negare l'incontraddittorietà dell'essere»<sup>61</sup>.

Precisando come, in questo caso, si trattasse di una nuova aporia rispetto a quelle precedenti, in quanto era in gioco, stavolta, la distinzione interna all'identità *concretamente* concepita, Severino notava come essa fosse «*del tutto valida*», qualora si fosse intesa l'analisi dell'identità come risolvendosi in due momenti distinti, qualora, cioè, «il soggetto e il predicato dell'identità» fossero «assunti come determinazioni distinte dall'identità stessa».

Proprio così l'aveva intesa Gentile nel *Sistema*<sup>62</sup>, concependo «l'analisi della proposizione  $A = A$ : come risolvendosi in  $A, A$ ».

Ora, aggiungeva il filosofo bresciano,

ciò che in questa situazione logica presenta difficoltà è proprio ciò che per il Gentile sta innanzi come qualcosa di facilmente afferrabile: la *differenza* dell'identico. Infatti, che l'essere sia essere, ossia che l'essere non sia distinto da sé, questo è il lato più facilmente rilevabile della questione, una volta che soggetto e predicato non siano presupposti all'identità. Ma – e qui è la vera difficoltà – in che consiste la differenza, che d'altra parte è necessariamente richiesta dal costituirsi stesso dell'identità? Ma poiché, nonostante l'impossibilità di affermare una differenza tra  $A$  e  $A$ , una differenza immanente all'identità deve pur essere ammessa affinché l'identità sia tale, segue che la differenza, che si deve riconoscere immanente all'identità, vien lasciata semplicemente accanto all'identità, in opposizione con questa (in quanto questa è assolutamente escludente la differenza): l'identico è, in quanto identico, diverso; e viceversa<sup>63</sup>.

Da questo punto di vista, la soluzione gentiliana si rivelava inappropriata, perché, anziché risolvere l'aporia, non faceva altro che esplicitare la contraddizione.

Volendo fare il punto circa il significato complessivo che la figura di Gentile indubbiamente esercita in questa fondamentale opera severiniana, ci si potrebbe rifare a quanto suggerito da Spanio, che mi pare colga, con un giudizio equilibrato, il punto focale: rispetto alla tesi di laurea, dedicata

60 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 69.

61 Ibid.

62 G. Gentile, *Sistema di logica* I, parte II, cap. III, par. 2, p. 207.

63 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 70.

al pensiero di Heidegger, nell'opera del quale Severino aveva colto, più ancora che non in Gentile, un'apertura e una più concreta rielaborazione del pensiero classico (soprattutto nel concetto del "fondamento metodologico"), ora il dettato gentiliano, con la sua rimozione del presupposto gnoseologico, sembrava avvantaggiarsi rispetto alla posizione heideggeriana, proprio in ragione del suo mantenersi "al di qua" del bivio tra l'immanentismo e il realismo trascendente, «consentendo l'accesso alla "originaria teorematività metafisica"»<sup>64</sup>.

In ogni caso, complice l'insistenza bontadiniana nel rimarcare a gran voce il valore metodologico dell'Unità dell'Esperienza, quale "inveramento" del concetto gentiliano dell'Atto, Severino, confrontandosi proprio con il filosofo siciliano, perveniva qui all'indicazione di una propria originale prospettiva in direzione dell'affermazione metafisica e, quindi, come vedremo, della dimostrazione dell'esistenza di Dio Creatore.

### 3. Gentile negli scritti della maturità

Nel volgermi a considerare il differente approccio di Severino al pensiero gentiliano negli anni della maturità, intendendo con questa espressione gli scritti successivi al biennio '64-65, date di uscita, rispettivamente, di *Ritornare a Parmenide* e del *Poscritto*, farò riferimento essenzialmente a tre contributi. Trattasi di un saggio, *Attualismo e «serietà» della storia*, frutto di una comunicazione presentata alla romana «Settimana di studi gentiliani» del '75, e di altri due testi, redatti sul finire degli anni Ottanta, *Nietzsche e Gentile* e *Attualismo e problematicismo*<sup>65</sup>.

La prospettiva emergente di questi scritti ritrae senz'altro un Gentile "trasfigurato" rispetto a quello valorizzato precedentemente, un Gentile che ha il merito di offrire quella "dimostrazione", in mancanza della quale sia il filosofo bresciano sia Bontadini avevano escluso che il problematicismo potesse "stare" sul piedistallo "trascendentale". Un Gen-

64 Cfr. D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, cit., pp. 105-106, nota 1.

65 Il primo, contenente il testo della relazione tenuta all'Università di Tübingen il 28 novembre 1987, in occasione del convegno «Nietzsche e l'Italia», è stato poi pubblicato in AA. VV., *Nietzsche und Italien*, Stauffenburg, Tübingen 1990; ora in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 77-98; il secondo, che riprende sostanzialmente le tesi di *Attualismo e «serietà» della storia*, è apparso in AA. VV., *Il pensiero di Ugo Spirito*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1988-90, ora in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 99-118.

tile che, al pari di Nietzsche e di Leopardi, contribuisce in modo eminente a portare al tramonto gli immutabili della tradizione, conducendo la propria riflessione al vertice massimo di coerenza del nichilismo occidentale.

La consapevolezza che, nel corso dello sviluppo del pensiero severiniano, si farà sempre più strada, sarà quella per cui “la fede nel divenire implica necessariamente l’inesistenza di ogni Immutabile”; che, per questo verso,

il problematicismo *situazionale* è riconoscimento della possibilità dell’Immutabile e della metafisica, ossia è affermazione della possibilità dell’*impossibile* – l’Immutabile essendo appunto ciò che, sul fondamento dell’«esperienza del divenire», risulta impossibile.

Che, infine:

Il pensiero di Gentile è cioè più fedele all’essenza del pensiero occidentale – è più coerente al proprio *fondamento* – di quanto non lo siano i «gentiliani» che, come Spirito e Bontadini, più a fondo si sono impegnati nella comprensione dell’attualismo<sup>66</sup>.

Nello scritto poi ricompreso ne *Gli abitatori del tempo*, Severino aveva significativamente parlato, in proposito, del «passo indietro rispetto a Gentile», compiuto da coloro che, speculativamente, più si erano impegnati a discutere l’attualismo, cattolici e non. Ad essi, sfruttando un’espressione del filosofo siciliano, Severino rimproverava di aver perduto la «serietà della storia»<sup>67</sup>, serietà che si traduceva, nel gergo gentiliano, nella richiesta dell’«inesistenza di ogni immutabile, che renderebbe apparente il processo in cui il sopraggiungente diventa, da niente, essere»<sup>68</sup>.

Chi reintroducendo Dio (Guzzo, Carlini, Sciacca), chi la possibilità e la «speranza» di Dio (Spirito), chi credendo di poter utilizzare l’attualismo come punto di partenza per l’affermazione metafisica di Dio (Bontadini); ebbene, costoro avevano commesso l’errore di affermare nuovamente l’Immutabile, pretendendo, al contempo, di poter tener ferma l’evidenza del divenire.

Essi, cioè, non avevano capito che «se si ha la fede che il divenire sia evidente, la coerenza di questa fede esclude l’esistenza di ogni immutabi-

66 Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 18.

67 Id., *Gli abitatori del tempo*, cit., pp. 121-122.

68 Ibid.

le. Ogni immutabile [ecco la dimostrazione! *nds*] anticipa infatti il divenire e lo rende vano e apparente»<sup>69</sup>.

Nel pensiero di Gentile, invece, che in questo si faceva, agli occhi di Severino, erede ed acuto interprete dell'originaria intuizione della filosofia greca antica,

il divenire attuale del pensiero è l'incremento effettivo della realtà. Questa è l'evidenza. Se il divenire viene presupposto al pensiero attuale e cioè al reale divenire evidente, esso resta estraniato da sé, non è più un divenire, è un divenire «dipinto» e quindi è un immutabile che, anticipando tutto ciò che sopraggiunge con lo sviluppo del pensiero implica la negazione di ciò che tuttavia è visto come evidenza, cioè il divenire attuale del pensiero<sup>70</sup>.

Da questo punto di vista, si sarebbe trattato, per Gentile, di riconoscere nel divenire, contro la soluzione greca, il suo essere «contenuto e non presupposto del pensiero»<sup>71</sup>.

Anche la critica di Spirito, pertanto, per quanto radicale, finiva per mantenersi «al di qua» degli effettivi guadagni speculativi dell'attualismo. Accusando, infatti, Gentile di non riuscire ad evitare la deriva logica, decantata dal celebre «argomento contro lo scettico», Spirito non si avvedeva che l'immutabile gentiliano, la teoria attualistica del divenire, se «*certamente*» era «*un immutabile*», lo era bensì come «*quell'unico immutabile*» che avrebbe consentito «al divenire di mantenersi aperto come divenire»<sup>72</sup>:

Come verità immutabile, la teoria del divenire – l'affermazione che la totalità è lo sviluppo del pensiero in atto – anticipa e predetermina anch'essa, certamente il divenire. Tutto ciò che sopraggiunge deve certamente adeguarsi a questa anticipazione. Ma che cosa anticipa questa anticipazione? Di tutto ciò che sopraggiunge anticipa che esso esce dal niente, ossia anticipa il suo non essere anticipabile. Ciò che l'«evidenza» e la «serietà» del divenire non sopportano è che il niente da cui il mondo si crea sia anticipato in una anticipazione che lo rende un già esistente e che quindi vanifica il divenire. Lungo la storia dell'Occidente gli immutabili e gli eterni sono distrutti appunto perché danno luogo ad una siffatta anticipazione del niente. Ma l'immutabile, che consiste nella coscienza che il tutto è divenire, è quell'anticipazione che riconosce e conferma la nientità originaria di ciò che sopraggiunge, e quindi non la trasforma in un già esistente, e quindi non vanifica il processo del divenire. Proprio per poter affermare l'evidenza del divenire e quindi il divenire del tutto, (neces-

69 Ibid.

70 Ivi, pp. 120-121.

71 Ibid.

72 Ivi, p. 123.

sariamente implicato da tale evidenza), è necessario affermare che l'unico immutabile è l'affermazione del divenire del tutto<sup>73</sup>.

Mediante il riconoscimento del divenire del tutto, che, anzi, rimaneva «il fondamento non problematico del problematicismo»<sup>74</sup>, anche Spirito, in definitiva, affermava, sin dalle prime pagine de *La vita come ricerca*, l'esistenza dell'«antinomia».

Ma, evocando la tensione, condivisa con Bontadini, verso l'«Assoluto adialettico», entrambi non si accorgevano di introdurre quell'immutabile che non si sarebbe più potuto riportare in vita, se non rinunciando definitivamente a quella dialetticità del reale, che, in fin dei conti, essi stessi ammettevano come esigenza irrinunciabile, in ragione della sua evidenza.

Una cosa era insomma l'immutabile – Dio – che, una volta ammesso, avrebbe conflitto irrimediabilmente con il divenire dell'essere, rendendo quest'ultimo, che pure appariva, *apparente*; un'altra era l'immutabile – il pensiero in atto – che, una volta ammesso, avrebbe lasciato aperto lo spazio per l'afflato dialettico.

Non era, in fondo, anche quella gentiliana del pensiero in atto, una *creatio ex nihilo*, che nulla infatti poteva presupporre all'assoluta libertà del suo creare, senza tradire la sua stessa natura? Non era, da ultimo, proprio *niente*, “ciò” che l'atto avrebbe dovuto lasciarsi alle spalle, per poter esser se stesso, *atto e non fatto*<sup>75</sup>?

73 Ivi, pp. 123-124.

74 Ivi, p. 123.

75 A questo proposito, Negri è di diverso parere. Secondo lo studioso, infatti, «bisogna stare attenti a non dare al “costruire”, al “creare”, un senso per il quale si possa ritenere che il soggetto che agisce mentalmente [...] abbia la luciferina pretesa di “fare” le cose *ex nihilo*. La “cognizione come prassi”, si deve precisare, “fa” essere le cose, le “costruisce”, le “crea” nel senso che esse sono solo in quanto c'è un pensiero attuale ed attivo indipendentemente dal quale non avrebbero un senso e, non avendo un senso, non “esisterebbero”», A. Negri, *L'inquietudine del divenire*, cit., p. 80. Egli aggiunge poi come in Gentile vi sia «la più netta presa di posizione a favore del realismo, a patto che questo non venga mortificato come realismo ingenuo», ivi, p. 81. Da parte nostra, osserviamo che, se così fosse, se cioè ci fosse “qualcosa” e non “nulla” rispetto all'atto creativo del pensiero, tale qualcosa ne condizionerebbe l'assoluta libertà, rendendo perciò illusorio il divenire stesso. Sullo stesso passo di Negri si è soffermato anche Farotti, il quale rileva come l'esclusione della *creatio ex nihilo* comporti, «*eo ipso*, l'affermazione dell'eternità della totalità dell'ente! Che è poi quanto di più lontano rispetto al concetto di divenire (unità di essere e *nulla*) che dai greci risale a Gentile e alla tecnica (e dunque allo stesso Negri)», F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit., p. 306, nota 72.

Discutendo la critica di Spirito a Gentile, Severino notava, in queste pagine, come l'«atto creativo imprevedibile» dello spirito esprimesse

il senso greco del divenire: ciò che nel divenire sopraggiunge è imprevedibile perché è un niente che diventa essere; la sua imprevedibilità è la sua nientità originaria. E proprio per questa nientità originaria del sopraggiungente il divenire è creazione<sup>76</sup>.

Egli poi aggiungeva, con un'osservazione certamente decisiva per l'economia del nostro studio: «La creazione non è, come invece pensa anche Gentile, una novità del cristianesimo. La creazione dell'essere è il pensiero fondamentale dell'ontologia greca».

In questa tesi radicale deve, a mio parere, essere colto un tratto fondamentale del confronto tra Gentile e Severino, nonché la smentita di quello che, giustamente, è stato definito un «luogo comune»<sup>77</sup>, complice il dettato gentiliano, secondo cui il concetto di «creazione» sarebbe «estraneo» alla filosofia greca<sup>78</sup>.

Da questo punto di vista, Severino avrebbe scritto:

Affermando la creazione del mondo da parte di Dio, i pensatori cristiani erano convinti di scoprire qualcosa di completamente ignoto alla filosofia greca. E tale convinzione si è sempre più rafforzata nella cultura occidentale. Ad esempio, costituisce uno dei capisaldi della filosofia idealistica (che concepisce

76 E. Severino, *Gli abitanti del tempo*, cit., p. 122.

77 F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit., p. 299.

78 Che Gentile ritenesse irriducibile il cristianesimo all'aristotelismo, ma, più in generale, al pensiero antico, è tesi richiamata anche da G. Sasso, *Giovanni Gentile: filosofo aristotelico e megarico?*, in Id., *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 51. Abbiamo ricordato, grazie al suggerimento di Berti, come Gentile avesse ricavato da Laberthonnière l'idea dell'opposizione tra pensiero greco e cristiano; si aggiunga qui che questa derivazione è ripresa e sostenuta anche da A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 232, il quale, oltretutto, ha il pregio di specificare come l'irriducibilità tra filosofia greca e cristiana avesse avuto un posto centrale nello scritto gentiliano *Il metodo dell'immanenza*, da cui abbiamo preso le mosse in questa ricerca. In accordo, invece, con la tesi severiniana sembra essere Berti, il quale, pur condividendo l'idea della «dipendenza» del mondo cristiano dalle categorie ontologiche del mondo greco, rinvia, però, al giudaismo (rispetto a cui parlare di «dipendenza dall'ontologia greca è insostenibile» – semmai di «analogia»), in veste di progenitore della «categoria di creazione come atto capace di suscitare l'essere dal nulla», E. Berti, *Critica all'interpretazione neoparmenidea dell'Occidente*, in Id., *Le vie della ragione*, cit., pp. 210-211.



se stessa come l'autentica espressione del cristianesimo). È diventata un grande luogo comune – che agisce anche su chi, come Heidegger, ritiene di portarsi su un piano diverso da quello metafisico-teologico. Eppure, per parlare di «creazione dal nulla», e per averne il concetto, bisogna comprendere il senso del «nulla»; e [...] a porre l'uomo dinanzi a tale senso non è stato il cristianesimo, ma la filosofia greca, la quale, pensando che il divenire delle cose esiste nella misura in cui certe forze le traggono fuori dal loro nulla, scopre *essa*, per la prima volta, l'essenza della creazione. Il cristianesimo non inventa il «trar fuori dal nulla», ma lo *estende*, affermando, a differenza dei Greci, che anche la materia del mondo è tratta fuori dal nulla, da parte della forza onnipotente di Dio<sup>79</sup>.

### In altri termini:

La consonanza autentica e fondamentale tra cristianesimo e tecnica è la loro comune volontà di potenza, fondata da ultimo sull'ontologia greca. Il concetto di “creazione” sta alla radice del messaggio cristiano. Un dio che non sia creatore non è il dio cristiano. Ma il dio creatore sussiste soltanto in relazione alla propria capacità di essere creatore *ex nihilo*, dall'assolutamente nulla, cioè dall'assoluta negatività del nulla che solo il pensiero greco ha portato per la prima volta alla luce. Creare è far uscire dal nulla; e solo i Greci pensano per la prima volta la *poiesis* come la potenza (la *téchne*) di condurre le cose al di fuori del nulla. Certamente: per i Greci, non solo la *téchne* umana (*anthropíne téchne*), ma anche la *téchne* divina (*theía téchne*, *Sophista*, 265 b-c) è incapace di creare *tutto* ciò che sta al di là di Dio: la «materia» del mondo non è creata. Ma affermando che Dio crea la materia, il cristianesimo (e la filosofia cristiana) non inventa il concetto di creazione – non inventa il far uscire dal nulla – ma lo *estende*, lo *applica* non solo a un campo particolare, ma alla totalità di ciò che differisce dall'essere divino. (Ed è scontato che per l'ontologia platonico-aristotelica il divenire è sempre da *qualcosa* a *qualcosa*; ma nel divenire, così inteso, è pur sempre necessario che, nonostante il permanere del sostrato, vi sia qualcosa – le determinazioni del sostrato – che prima di essere è assolutamente nulla e torna ad essere assolutamente nulla dopo essere stato. Altrimenti, se non ci fosse alcunché che è stato e torna ad essere nulla, tutto sarebbe eterno. Ma l'eternità del tutto, cioè dell'essente in quanto essente, è proprio ciò che il pensiero dell'Occidente tiene lontano dal proprio sguardo)<sup>80</sup>.

Severino ribadiva così la *continuità* tra pensiero greco ed attualismo<sup>81</sup>, attraverso una tesi decisamente audace, la quale non solo metteva in que-

79 E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, p. 268.

80 Ivi, p. 287.

81 «Quando scrive che “il divenire non è intelligibile come legge della realtà se non quando la realtà si sia immedesimata col pensiero” (*Sistema di logica*, parte terza, cap. V, par. 6), Gentile non abbandona il *contenuto* che il pensiero greco ha

stione l'idea gentiliana di un attualismo erede "diretto", come s'è visto, del cristianesimo – pur secondo un senso "immanentistico" – e in opposizione, per così dire, al pensiero greco classico, ma finiva anche per attribuire alla filosofia attuale, contro le intenzioni di colui che l'aveva concepita, una funzione di "sorvegliante" dello spazio, entro cui avrebbe potuto acquisire senso un progetto di dominio tecnologico del mondo: un attualismo, insomma, "alleato" della tecnica<sup>82</sup>.

Per altro verso, egli metteva con ciò in questione l'interpretazione bontadiniana, volta a fare dell'attualismo una filosofia atta a demolire il presupposto gnoseologico del pensiero moderno, per rendere invece giustizia al portato "ontologico" della dottrina<sup>83</sup>, leggendo in essa la più acuta custode, in epoca contemporanea, del senso assegnato dal pensiero greco al divenire come passaggio dal non essere all'essere, nonché la filosofia che, assieme a quelle di Nietzsche e di Leopardi, aveva portato a compimento il tramonto degli immutabili della tradizione, conducendo il nichilismo – «cioè la persuasione che il divenire sia l'evidenza originaria»<sup>84</sup> – alla sua propria coerenza.

Tuttavia (questo è un tratto determinante per il mio tentativo di problematizzare le origini del pensiero severiniano), ciò che il filosofo bresciano vedeva ora in Gentile, era una filosofia che non poteva essere, con Bontadini, "oltrepassata"<sup>85</sup> in direzione di una metafisica neoclassica, ma che,

---

assegnato una volta per tutte a tale legge – non abbandona il concetto di "unità dell'essere e del non essere", non abbandona l'ontologia greca –, ma abbandona l'*ambientazione realistica* del divenire, che impedisce a quest'ultimo di essere la legge evidente della realtà. Rendendo radicale il principio della filosofia moderna, l'attualismo colloca il senso greco del divenire non più nella realtà esterna al pensiero, ma nella dimensione costituita dal pensiero stesso», Id., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 104.

- 82 Cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., pp. 126-127. Rispetto a questa considerazione, De Giovanni osserva: «Gentile si sentirebbe colpito assai negativamente dalla identificazione del suo Atto alla dimensione della tecnica nel senso di Severino [...] e la ragione è che l'Atto vuol essere liberazione e non standardizzazione di fini», B. De Giovanni, *Disputa sul divenire*, cit., p. 124. Sul rapporto tra idealismo gentiliano e tecnica, cfr. E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 133-168.
- 83 A proposito del significato "ontologico" del discorso gentiliano, così come esso trapela negli scritti giovanili, si veda il contributo di D. Spanio, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, cit.
- 84 E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p. 117.
- 85 Cfr. l'articolo *Come oltrepassare Gentile*, pubblicato da Bontadini sul «Giornale critico della filosofia italiana», 1965, fasc. I, ora in G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica II*, cit., pp. 167-175.

anzi, sbarrava la strada ad ogni re-introduzione, come s'è detto, degli immutabili della tradizione, anche di Dio Creatore.

Eppure, proprio sulla via indicata da Bontadini, Severino si era incamminato, sin dallo scritto giovanile su *La struttura dell'essere*, ma, con risvolti originali, soprattutto ne *La struttura originaria*, in vista di una rigorizzazione dell'argomento ontologico della tradizione<sup>86</sup>.

In particolare, come vedremo, negli ultimi paragrafi dell'opera, la necessità di mostrare il togliimento dell'aporetica del divenire si sarebbe esplicitata nell'affermazione di un'*alterità forte*, nel senso della trascendenza teologica, tra essere immutabile ed essere diveniente, termini di quella che sarà successivamente chiamata la «differenza ontologica».

Negli ultimi quindici anni, almeno tre studiosi (Goggi, Spanio, Farotti<sup>87</sup>) hanno insistito, sulle orme dell'autocritica severiniana sviluppata soprattutto a partire dall'*Introduzione* del '79 a *La struttura originaria*, ma anche, si può supporre, raccogliendo l'invito lanciato a più riprese da Severino, sulla centralità della figura di Gentile nel panorama filosofico contemporaneo. Tutti questi autori, si può dire, hanno tentato di evidenziare, in sintonia con la presente ricerca, la centralità della figura della "creazione" nel rapporto Gentile-Bontadini e le resistenze che il testo gentiliano, in accordo con la più recente riflessione severiniana, oppone ad essere tradotto nel progetto bontadiniano di rigorizzazione della metafisica classica.

Ciò che, rispetto a questi lavori, qui ci si propone di fare (ma che ritengo debba conseguire direttamente da essi) è di mostrare come, applicando "retroattivamente" questo spunto autocritico e facendolo "operare" direttamente nel cuore della riflessione severiniana delle origini, si apra perlomeno un "problema", una questione delicata che investe, mettendola in discussione, la stessa impostazione dialettica e strutturale posta, una volta per tutte, ne *La struttura originaria* e che concerne, da ultimo, la figura della "differenza ontologica" e la tesi relativa alla sua *originarietà*: un'originarietà che Severino, nell'arco del suo itinerario speculativo, *mai* si preoccuperà di negare<sup>88</sup>.

86 Cfr. D. Spanio, *Il mondo come teogonia*, cit., pp. 164-165, nota 79.

87 Mi riferisco soprattutto ai seguenti lavori: G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit.; D. Spanio, *Il mondo come teogonia*, cit.; Id., *Anticipare il niente*, cit.; F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit.; Id., *Ex deo-ex nihilo*, cit.

88 A questo argomento ho dedicato un volume, esito e rivisitazione della mia tesi di laurea specialistica: A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Prefazione di G. Brianese, Aracne, Roma 2009. Sullo stesso tema, rilevantissimo mi sembra il contributo di L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit.; Id., *Alcuni rilievi sulla contraddizione*

Tornando all'interpretazione severiniana di Gentile, nello scritto summenzionato *Nietzsche e Gentile*, Severino proponeva un acuto accostamento tra i due filosofi a proposito di quella struttura concettuale, secondo la quale «il divenire è liberato da ciò che lo rende impossibile», rilevando come, nel filosofo siciliano, essa fosse presente «in forma anche più rigorosa ed esplicita»<sup>89</sup>.

La maggiore radicalità gentiliana veniva concessa sulla base di questa osservazione, e cioè che in Nietzsche – come anche nella psicanalisi – si presuppone che «i processi psichico spirituali siano più ampi della processualità della coscienza»<sup>90</sup>, mentre per Gentile il divenire è, sì, «il “soggetto creatore”, ma il soggetto creatore è il pensiero in atto, ossia è la realtà in quanto attualmente pensata»<sup>91</sup>.

Niente, dunque, può starle intellettualisticamente “dietro”, “sotto”, “al di là”, altrimenti il divenire attuale, in cui consiste il pensiero, sarebbe apparente; «dal punto di vista attualistico», quindi, «nemmeno Nietzsche riesce a liberarsi della concezione intellettualistica del divenire, appunto perché rimane ancora al di qua dell'identificazione del divenire al pensiero»<sup>92</sup>.

Lo stesso destino è condiviso dalle filosofie del linguaggio e dall'ermeneutica, le quali, individuando nel linguaggio «la sede autentica del divenire», finiscono col separare e, perciò, presupporre il linguaggio al pensiero, mostrando perciò di non aver ancora fatto i conti con questo principio dell'attualismo<sup>93</sup>.

Un'ultima importante notazione riguarda il niente che, nel divenire, si lega all'essere. Riconducendo ad esso ogni forma di negativo della vita, Severino, accomunando, tra l'altro, Gentile e Nietzsche ad Hegel, rilevava come questa negatività non fosse da intendere come «risultato», ma, anzi, come «la distruzione richiesta dalla creazione».

«Già per i Greci» – aggiungeva – «il divenire è inesauribile, perché l'annientamento degli enti è la condizione della creazione di altri enti. È impossibile, dice Aristotele, il divenire del divenire»<sup>94</sup>.

Tuttavia, come già i Greci, anche Nietzsche e Gentile non si accorgono

“C” della verità, in «La filosofia futura», 1 (2013), Mimesis, Milano-Udine, pp. 115-129.

89 E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 88.

90 Ibid.

91 Ibid.

92 Ivi, p. 92.

93 Cfr. ivi, p. 93.

94 Ivi, p. 94.

che l'affermazione dell'immutabile annienta il divenire, *perché non rispetta la nientità del niente che, nel divenire, è unito all'essere* [corsivo nostro]. Se infatti nella totalità dell'essente esiste una dimensione immutabile, non solo la totalità dell'essente, ma anche la totalità di ciò che ancora è niente deve adeguarsi a tale dimensione. In questo modo, ciò che nel divenire sopraggiunge deve adeguarsi alla legge in cui l'immutabile consiste, e quindi non sopraggiunge più dal niente, ma da un niente che si è fatto ascoltatore e servitore di quella legge e che quindi è un essente. Accade così che ciò che, nel divenire, dovrebbe uscire dal niente, finisca, nella sua sostanza essenziale, per uscire dal Senso definitivo del Tutto, in cui l'immutabile consiste. Accade così che l'uscire dal niente sia, nella tradizione metafisica, *l'ex nihilo nihil fieri*. L'immutabile trasforma in un essente il niente che, nel senso greco del divenire, è unito all'essere. Anche se non se ne rende conto, la filosofia (e l'intera cultura e la stessa civiltà) contemporanea, distruggendo ogni immutabile, esprime la fedeltà più rigorosa al senso greco del divenire<sup>95</sup>.

Come si può facilmente evincere, la strada intrapresa da Severino era, ormai da qualche tempo, quella più adeguata a mostrare la contraddittorietà implicata dal concetto greco del divenire, inteso come entificazione-nientificazione (creazione-distruzione) e, dunque, la *continuità*, pur nel differente contesto epistemico, tra filosofia classica – come evocatrice delle strutture immutabili, cioè dell'*episteme* in quanto rimedio al dolore e al negativo presente nel divenire – e filosofia contemporanea – come distruttrice di tali strutture e liberatrice del senso greco del divenire (crisi dell'*episteme*, tramonto degli immutabili).

Tratto comune doveva essere, appunto, la persuasione, cioè la «fede», che il divenire fosse un contenuto evidente: una fede che «domina, lungo la storia dell'Occidente, sia l'*evocazione*, sia la *distruzione* di ogni immutabile»<sup>96</sup>.

Tornando però alla “dimostrazione” che, complice l'approfondimento dello studio di Gentile, Nietzsche e Leopardi, Severino rinveniva ora alle radici del crepuscolo degli idoli della tradizione, si può ricordare, d'altra parte, come Bontadini e il giovane e promettente allievo non la ritenessero, alcuni anni prima, presente ed operante nel cuore dell'attualismo.

Volendo sintetizzare quella posizione, si può dire così: entrambi sostenevano che, al fine di reputare “fondata” la propria tesi, l'attualista avrebbe dovuto dimostrare, per via apagogica, la contraddittorietà dell'ipotesi della trascendenza (ad esempio mostrando l'impossibilità di una coscienza

95 Ivi, p. 96.

96 Ivi, p. 118.

finita in un sistema che la trascendesse)<sup>97</sup>; inoltre, che “esistere” significasse esclusivamente esistere come “oggetto d’esperienza”; che, infine, il concetto dell’essere potesse risolversi in quello di “essere presente”.

Tuttavia, la *forma mentis* metafisica dei due studiosi, che credevano ormai di avere pagato il proprio debito con la scuola idealistica di Gentile, li portava a considerare l’effettivo darsi di questa dimostrazione come piuttosto improbabile, ritenendo infatti che la trascendenza, come s’è visto, non fosse incompatibile con la totalità dell’esperienza o, in altri termini, che la trascendenza non *limitasse* il dominio dell’esperienza, ponendosi piuttosto, rispetto ad essa, in un orizzonte di progettabile “alterità” o “ulteriorità”.

Maturata, invece, la propria critica al senso ontologico del divenire ed individuata l’“essenza del nichilismo”, se, tra il finire degli anni Sessanta e i primi Settanta, Severino ritrovava in Gentile quella dimostrazione, Bontadini restava invece ancorato alla propria convinzione. È questo un passaggio molto delicato per l’interprete, perché una simile torsione, peraltro implicita già nell’impostazione strutturale giovanile, ma ancora celata sotto l’ingombro di una non del tutto rimossa presenza del “fantasma” nichilistico, veniva ad implicare non solo una differente configurazione del rapporto tra l’essere e il suo apparire e, dunque, dei termini in gioco nella “differenza ontologica”, ma anche una rivalutazione delle ragioni dell’attualismo, rispetto a quelle fatte valere da Bontadini nella prospettiva del suo progetto di rigorizzazione della metafisica classica.

Questa torsione significava, in definitiva, l’abbandono dell’idea che Gentile potesse essere interpretato come lo leggeva Bontadini; di conseguenza, che alla metafisica neoclassica non si potesse accedere lungo la via tracciata dall’attualismo; che il progetto, avviato con *La struttura originaria*, vedesse perciò ridotte le proprie pretese; che, da una prospettiva teologico-creazionistica di trascendenza, Severino si ritirasse su un piano di “immanenza” (o, comunque, di esclusione della trascendenza *creatrice*) a favore, invece, di una concezione che avrebbe negato l’impianto tradizionale della teologia scolastica, rinvenendo l’*eternità* in tutte le cose e, nel divenire, l’apparire e lo scomparire dell’essere eterno ed immutabile.

In particolare, l’essere immutabile diceva ora di celarsi al fondo della coscienza umana, rivelando la nostra più autentica natura, contro la precedente idea di un Creatore che, pur stando “al di là” dell’esperienza, vi si rifletteva, sempre, però, a partire da una condizione di originaria *alterità*.

97 Cfr. G. Bontadini, *La critica negativa dell’immanenza*, in Id., *Studi sull’idealismo*, cit., p. 64.

La scoperta della presenza della “dimostrazione” nel testo gentiliano, per cui l’esistenza di una qualsiasi realtà (Dio, la natura o quant’altro), presupposta rispetto all’attualità del pensare, avrebbe reso vana, illusoria, in ultimo *nulla* l’evidenza del divenire (creativo) di questa stessa attualità, che pure non poteva essere smentita, avrebbe insomma condotto il filosofo bresciano all’esigenza di confrontarsi su questo punto con Bontadini e Spirito, additando nelle loro prospettive speculative una “retrocessione” rispetto a Gentile.

Si trattava, pertanto, di capire che gli immutabili della tradizione non sarebbero più stati raggiungibili sul fondamento della (presunta) evidenza del divenire, nè per via dimostrativa, nè solo “sperati” o ammessi per “fede”.

Il punto cruciale stava precisamente in questa sequenza: esistente l’immutabile, inesistente il divenire evidente. La ragione, in ultimo, che l’esistenza dell’immutabile avrebbe preordinato alla sua legge ciò che, uscendo dal nulla, si mostrava senza legge; anticipato il *novum* del divenire al suo sopraggiungere senza perché, rendendolo non “*novum*”, ma, per qualche verso, “atteso”; entificato il nulla, da cui tutte le cose provenivano; preterminato il loro senso<sup>98</sup>.

In altri termini:

Concepito come un antecedente del pensiero, al quale il pensiero deve adeguarsi, il divenire si trasforma cioè in un immutabile, rispetto al quale lo svolgimento creativo del pensiero diventa apparente perché non aggiunge nulla di nuovo<sup>99</sup>.

In definitiva, il nuovo approccio severiniano all’attualismo permette di inaugurare un’ulteriore e originalissima prospettiva ermeneutica sulla filo-

98 In questa prospettiva, Severino tendeva a leggere anche l’andamento del testo nietzschiano: «L’esistenza di un “mondo vero” [...] rende apparente il mondo del divenire, perché, se esso esistesse già, sarebbe la verità di tutto ciò che può presentarsi nel mondo del divenire, e quindi la “creatività”, l’“eterno piacere del creare”, non aggiungerebbero nulla di *veramente* nuovo al “mondo vero”, e pertanto la creatività sarebbe illusoria, apparente. “Che cosa ci resterebbe da creare, se ci fossero gli dei?” si chiede Zarathustra. Nulla! Ma noi siamo creatori, questa forza creatrice è l’evidenza suprema. “Dunque gli dei non esistono” (*Così parlò Zarathustra*, parte seconda, «Sulle isole beate»). Il testo dice: “*Se* esistessero gli dei, come potrei io sopportare di non essere un dio? *Dunque* gli dei non esistono”. Ma Zarathustra non può sopportare di non essere un dio, perché non può sopportare che – esistendo dio, e non essendo, lui, dio – la sua volontà creatrice sia ridotta ad apparenza, ossia non le rimanga più nulla da creare», E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 87.

99 Ivi, p. 103.

sofia gentiliana, offrendo, in questa direzione, motivi di nuovo slancio e vigore nella ripresa degli studi sulla parte più teoretico-ontologica di questa riflessione, spesso accantonata dalla critica degli ultimi anni, quasi possa essere giudicata una parte non recuperabile dell'apporto gentiliano al dibattito filosofico contemporaneo.

Il punto nevralgico, su cui, da ultimo, Severino invita a vigilare la filosofia del nostro tempo, è quello dell'estrema vicinanza tra ontologia dell'idealismo – soprattutto attualistico – da un lato, e scienza e tecnica, dall'altro.

E pensare che, proprio in contrasto con il positivismo d'inizio Novecento, erano sorte le grandi correnti idealistiche.

#### 4. Severino critico di Spirito e Calogero

Nel saggio *Attualismo e problematicismo*, Severino sarebbe tornato sul "passo indietro" compiuto da Spirito rispetto al maestro Gentile.

Si ricordi anche qui quale fosse la differente posizione di Severino su Spirito ai tempi delle *Note sul problematicismo italiano*: nello scritto del '48, il problematicismo situazionale era presentato quale verità dell'attualismo e punto di partenza del viaggio metafisico. La sua apertura alla "soluzione" circa la determinazione del fondo dell'essere consentiva a Severino di rivendicarne la "superiorità" teoretica rispetto all'infondato problematicismo trascendentale di Abbagnano e Banfi<sup>100</sup>.

100 Circa la distinzione tra problematicismo situazionale e problematicismo trascendentale, Severino, nelle *Note*, richiamava alcune considerazioni tratte da U. Spirito, *La vita come arte*, cit., pp. 288-291, in cui l'autore presentava con molta chiarezza l'intima antinomia del problematicismo tra il divenire e la sua legge. Secondo Severino, la differente «*reazione* a questa contraddittorietà» avrebbe consentito di distinguere tra le due forme, le quali, a ben vedere, accettavano entrambe l'antinomia: l'una, però, scorgendo in essa una condizione intrascendibile e assoluta, l'altra, invece, la sua provvisorietà in vista del suo superamento. Nell'opera *Il problematicismo*, emergeva, secondo il filosofo bresciano, la propensione spiritiana a questa seconda forma, ossia all'attesa del risolversi della contraddizione tra il divenire e la sua legge. Da questo punto di vista, precisava Severino: «Si potrebbe dire che nel problematicismo situazionale la contraddizione c'è, ma non è più contraddittoria, dato appunto il suo ritirarsi dal piano dell'assolutezza a quello dell'affermazione semplicemente storica: la contraddizione può rimanere senza contraddizione appunto perché è in attesa di non essere più contraddizione. All'opposto, accettare definitivamente la contraddizione, postulandola nella sua irresolubile trascendentalità, significa appunto *fallire* come esseri pensanti, perdere quella *sensibilità della contraddizione*



Ora, invece, conseguentemente alla scoperta della dimostrazione gentiliana summenzionata, anche la posizione di Spirito (come, del resto, quella di Bontadini) mostrava, agli occhi del filosofo bresciano, ragioni di debolezza.

Anche il problematicismo spiritiano, infatti – rilevava Severino, sin dalle prime battute – si muoveva «nella stessa direzione della filosofia contemporanea: liberare il divenire dalla realtà che lo rende impossibile»<sup>101</sup>.

Prendendo le mosse da *La vita come ricerca*, il filosofo bresciano chiariva il senso dell'«antinomia», instauratasi tra la «constatazione dell'esistenza del divenire», secondo la quale «a ogni pensiero si contrappone l'obiezione» e, dunque, nessun pensiero può porsi come definitivo, e, di contro, la necessità che tutto divenga: «la vita», insomma, «insieme, si vanifica e non è vanificabile»<sup>102</sup>.

Il problematicismo accusava l'attualismo, interpretato da Spirito come «il punto culminante dell'antiintellettualismo», di essere caduto nel «punto culminante dell'intellettualismo», dando luogo ad una contraddizione estrema. Abbiamo visto, infatti, come la filosofia gentiliana non potesse evitare di porsi come una «teoria adialettica della dialettica» e come questo fosse, agli occhi di Spirito, il *punctum dolens* della dottrina gentiliana.

Severino, da parte sua, mostrava come questa obiezione scaturisse anch'essa dalla volontà spiritiana di liberare il divenire dall'immutabile (la *teoria*), ossia di «pensare incontraddittoriamente il divenire»<sup>103</sup>, e come, pertanto, anche lui condividesse, in fondo, l'idea che il divenire fosse indubitabile.

Certamente, Spirito spiegava come al «dialettismo metafisico» di Gentile sfuggisse la contraddizione contro la quale esso irrimediabilmente urtava e come, a questo, dovesse sostituirsi un «dialettismo problematico», conscio della propria contraddittorietà e desideroso di uscirne. Tuttavia, osservava Severino:

Quando Spirito scrive che il problematicismo «esplicitamente tende all'Assoluto adialettico» non pensa a un percorso dove, giungendo a Dio, ci si renda conto che l'uomo (il divenire) non c'è mai stato, ma pensa a un percorso dove, giungendo a Dio (all'immutabile), si risolve la contraddizione e il problema dell'uomo, si risolve la drammatica antinomicità del divenire e quindi *si rico-*

---

che è propria della ragione», E. Severino, *Note sul problematicismo italiano*, cit., in Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 364.

101 Id., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 99.

102 Ivi, p. 100.

103 Ivi, p. 109.

*nosce* l'evidenza originaria del divenire, si riconosce che il divenire (per quanto antinomico) costituisce il punto di partenza imprescindibile del percorso sperato e possibile che conduce a Dio<sup>104</sup>.

Da questo punto di vista, secondo Severino, Spirito non riusciva a scorgere l'incompatibilità tra il divenire e l'immutabile, di cui era alla ricerca, incorrendo perciò in quella sorta di arretramento speculativo, alla pari di «tutti coloro che sulla base dell'attualismo hanno ritenuto di poter giungere, sia pure in modi diversi, al Dio della teologia cristiana»<sup>105</sup>.

Il "passo indietro", compiuto da Spirito e dai colleghi cattolici, veniva dunque realizzato in riferimento alla coerenza interna della fede nel divenire, un divenire il cui significato ontologico era stato stabilito una volta per tutte dal pensiero greco e mai davvero messo in questione. Un divenire portato a coerenza logica dall'attualismo.

In una pagina memorabile per concisione e chiarezza, Severino riconduceva, in questo senso, l'attualismo alla filosofia greca:

L'immutabile anticipa [...] in sé il Senso del Tutto e rende quindi prevedibile ciò che nel divenire, sopraggiungendo dal niente, è invece radicalmente imprevedibile. Anticipando il Senso del Tutto, l'immutabile stabilisce il Senso al quale deve adeguarsi il niente da cui le cose, nel divenire, provengono, e quindi trasforma il niente in un ascoltatore dell'Essere, trasforma il niente in un esente. Ma ciò che esce dal niente non può essere costretto a sottostare al Senso di ciò che già esiste, altrimenti ciò che sopraggiunge non uscirebbe dal niente, ossia dall'assoluta assenza di senso, ma proverrebbe dal Senso del già esistente. Ma se esiste un immutabile, esso costringe non solo tutto ciò che esiste, ma anche tutto ciò che sopraggiunge, a sottostare a un Senso definitivo, appunto perché l'immutabile è il Senso definitivo di ciò che è, è stato e sarà; e quindi l'esistenza dell'immutabile trasforma il niente – da cui nel divenire le cose provengono – in quel non niente che è appunto il Senso definitivo del Tutto. Se esiste l'immutabile (Dio, le leggi assolute della natura, dell'uomo, della scienza e del sapere, dell'arte) non può esistere quindi l'uscire dal niente, non può esistere il divenire quale è stato pensato, una volta per tutte, dalla filosofia greca. [...] Certo, anche l'affermazione attualistica che la realtà è divenire [...] è un immutabile che anticipa, predetermina e rende prevedibile il divenire; ma il contenuto di questa affermazione è tale che, di tutto ciò che sopraggiunge, anticipa e prevede che esso esce dal niente, ossia anticipa e prevede il suo non essere anticipabile e prevedibile. [...] Il problematicismo rileva che se, nell'attualismo, il pensiero può rinnovare tutto il passato e tutto il futuro con un atto creativo imprevedibile, d'altra parte esso dovrà confermare in eterno il suo essere atto cre-

104 Ivi, p. 112.

105 Ivi, p. 113.

ativo imprevedibile, dovrà confermare in eterno la sua essenza immutabile, cioè il suo essere, appunto, divenire. Ma questo adeguarsi del divenire a niente altro che alla propria essenza immutabile è proprio ciò che consente al divenire di essere divenire. L'essenza immutabile del divenire, affermata come contenuto di una conclusione definitiva, è quell'unico immutabile che garantisce che il divenire non sia apparente, perché è quell'unica anticipazione che riconosce e assicura la nientità originaria di ciò che sopraggiunge e non la trasforma in un già esistente, cioè nell'ascolto e nell'obbedienza a un Senso definitivo del Tutto che presuma di porsi al di là del senso e dell'essenza che sono propri del divenire<sup>106</sup>.

In definitiva, nell'ottica severiniana, Gentile si avvicinava più di Spirito all'essenza del divenire, perché Spirito, introducendo la tensione o la ricerca dell'Assoluto adialettico, rimaneva sostanzialmente «nell'ambito della tradizione filosofico-teologica dell'Occidente, che afferma, come possibilità o realtà effettiva, l'esistenza degli immutabili che rendono apparente e inconcepibile il divenire»<sup>107</sup>.

Pertanto, l'insistenza di Spirito per la "speranza", e non per il "possesso", non cambiava granché, restando medesimo il fondamento, cioè l'evidenza del divenire.

Da un lato, infatti, tale speranza era destinata a restare delusa, sperando essa ciò che, se fosse esistito, ne avrebbe negato il fondamento (il divenire); dall'altro, la convinzione spiritiana che l'attualismo, affermando il divenire del tutto, cadesse in contraddizione, avrebbe dovuto spingere il filosofo ad affermare, senza tentennamenti, il Dio della tradizione<sup>108</sup>:

La struttura della metafisica classica consiste infatti nell'affermazione dell'esistenza dell'immutabile, in base all'accertamento che l'identificazione del divenire e del tutto è contraddittoria. Ma il presupposto di Spirito è appunto che l'affermazione attualistica del divenire e del Tutto è contraddittoria<sup>109</sup>.

106 Ivi, pp. 114-116.

107 Ivi, p. 117.

108 Cfr. ibid.

109 Ibid. Si potrebbe notare come proprio questa struttura fosse presente ed operante nelle pagine de *La struttura originaria*, dove l'affermazione dell'originaria *alterità* dell'essere immutabile dall'essere diveniente era guadagnata proprio in conseguenza della rilevata impossibilità di identificare il divenire al Tutto. Per approfondimenti si veda il prossimo capitolo di questa ricerca.

Di qui, il passo indietro. D'altra parte, concludeva Severino, ciò non significava che l'attualismo fosse esente dalla contraddizione, ma che essa si sarebbe dovuta trovare «più a fondo» del punto in cui gli allievi di Gentile avevano «creduto di trovarla»<sup>110</sup>.

L'altro versante del confronto con la scuola "romana" dell'attualismo aveva visto Severino impegnato nella discussione con Calogero sui fondamenti della logica aristotelica. Nella *Nota*<sup>111</sup> del '62, il filosofo bresciano discuteva il volume calogeriano del '27, contestando l'impostazione di fondo della sua interpretazione, senza mancare di rilevare i meriti che, nonostante l'«antimetafisicismo» di fondo, potevano essere ascritti al filosofo romano. Tra questi, l'«impegno concreto di comprensione critica dei testi e del linguaggio metafisico» e l'aver «in qualche modo anticipato», nei suoi studi su Aristotele e sull'eleatismo, «quell'analisi del linguaggio filosofico, che proprio negli anni in cui furono pubblicati, stava ricevendo in sede neopositivistica la sua teorizzazione – ed i primi esperimenti sommarî – in vista della definitiva *Überwindung* della metafisica»<sup>112</sup>.

Dopo aver richiamato, sinteticamente, la tesi del volume di Calogero, secondo la quale, come si è detto, «nel pensiero aristotelico convivono e agiscono e variamente s'intrecciano due atteggiamenti opposti e incompatibili, derivato l'uno – quello dianoetico – da Platone, e costituendo l'altro – quello noetico – ciò che vi ha di sostanzialmente peculiare e originale in Aristotele rispetto al maestro»<sup>113</sup>, Severino enucleava le sue ragioni di "dis-

110 Ivi, p. 118.

111 Id., *Nota su "I fondamenti della filosofia aristotelica" di Guido Calogero*, cit.; citeremo da Id., *Fondamento della contraddizione*, cit.

112 Ivi, p. 143. Tra gli studi di Calogero sulla filosofia antica, oltre al già menzionato volume su Aristotele, sono da ricordare senz'altro gli *Studi sull'eleatismo* ('32), il primo e unico volume della *Storia della logica antica* ('67), gli *Scritti minori di filosofia antica* ('85). A proposito del primo testo, si veda G. Sasso, *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero*, in Id., *Filosofia e idealismo* III, cit., pp. 177-299. In relazione, invece, alla discussione critica avviata da Severino contro le teorie dell'oltrepassamento della metafisica, oltre al volume su Heidegger, si può ricordare come egli si fosse cimentato con la traduzione dell'opera di R. Carnap, *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, trad. it. a cura di E. Severino, Fabbri, Milano 1966; nuova ed., con numerosi cambiamenti nell'introduzione e con l'aggiunta di un saggio introduttivo (*Note sul problema dell'intersoggettività nella "Costruzione logica del mondo" di R. Carnap*), in *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979; e con quella di M. Schlick, *Sul fondamento della conoscenza*, Introduzione, traduzione e commento di E. Severino, La Scuola, Brescia 1966, poi in *Appendice a Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 425-483.

113 E. Severino, *Nota su "I fondamenti della filosofia aristotelica" di Guido Calogero*, cit., p. 143.

senso”, aggiungendo, peraltro, che egli si sarebbe impegnato, in un suo lavoro successivo, a discutere i temi dell’eleatismo e dell’analisi calogeriana dei principi logici – «che a nostro avviso» – proseguiva – «fornisce dei contributi fondamentali»<sup>114</sup>.

Andando direttamente al cuore della questione, ciò che, senza indugi, Severino contestava a Calogero, sin dalle prime battute della *Nota*, era la pretesa di ricondurre il *nous* ad una capacità di adeguazione intuitiva, che potesse prescindere da una base “apofantica”. L’insistenza calogeriana nell’indicare nella logica noetica una funzione di “pura appercezione”, che si ponesse, come fosse possibile, “al di qua” di ogni possibile giudizio e, per questo verso, di ogni possibile *dualità* di soggetto e oggetto, non trovava conferme, a detta del filosofo bresciano, nel testo aristotelico.

In particolare, al centro della disamina severiniana (e della sua carica polemica) stava il ruolo assegnato da Calogero al “giudizio esistenziale” nella logica aristotelica. Secondo il filosofo romano, infatti, nel giudizio d’esistenza, il predicato, non affermando altro che l’esistenza *in re* di una data determinazione di pensiero, avrebbe finito col dissolversi dietro il soggetto stesso (noema), svelando, per dir così, l’illusorietà della propria natura di predicato e lasciando solo il soggetto ad occupare la scena, smascherando la falsa dianoeticità di quel giudizio.

Tuttavia, osservava Severino, riprendendo il filo del discorso di Calogero, se

è vero che l’essere, che nel giudizio esistenziale funge da predicato, consiste nella «mera significazione della esistenza *in re* di una data determinazione di pensiero» [...] è anche vero che questa significazione non assimila l’esistenza alla determinazione, non fa sparire quella in questa, ma *riferisce* quella a questa, e cioè pone quella come predicato e questa come soggetto<sup>115</sup>.

Per questo motivo, pur riconoscendo la particolarità del ruolo del giudizio esistenziale in Aristotele, secondo Severino Calogero sbagliava, non rendendosi conto che esso era stato introdotto dallo Stagirita proprio al fine di istituire quella sintesi predicativa, cioè quella dianoeticità, alla quale, secondo lui, il giudizio avrebbe dovuto restare estraneo<sup>116</sup>.

D’altra parte, se “accettabile” poteva essere ritenuta la tesi calogeriana, secondo la quale l’analitica aristotelica era una logica del giudizio, fonda-

114 Ivi, p. 144.

115 Ivi, p. 146.

116 Cfr. ivi, p. 148.

ta sopra una logica della pura appercezione, per altro verso, essa non lo era, in quanto tendeva a sopprimere il ruolo ineliminabile dell'apofansi.

Che, in altri termini, «la mediazione, l'apodissi» si fondasse, per Aristotele, «sull'intuizione immediata, ossia su un piano anapodittico» era tesi, secondo Severino, pienamente condivisibile; oltre a questo, però, si doveva convenire sul fatto che, per questa via, «giudizio» fosse «sia la mediazione, sia l'immediatezza; sia la proposizione dimostrata, sia la protasi immediata»<sup>117</sup>.

Contestando l'analisi calogeriana del testo aristotelico, Severino perveniva, esprimendosi così, ad una prima generale considerazione:

Ché appunto questo ci sembra debba essere messo ora in chiaro: che al *nous* aristotelico compete una *pluralità di valenze* (sostanzialmente trascurata nei *F*), in una soltanto delle quali esso vale come pura intuizione pre- o apredicativa del noema, mentre nelle altre – soprattutto in quella in cui esso vale come intuizione delle protasi immediate del sapere – esso si pone come *giudizio*, giudizio immediato: sì che quello della *dianoia* – intesa come semplicemente distinta dal *nous* – non è il regno del giudizio *simpliciter*, ma è il regno di quel tipo di giudizi che non sono giudizi immediati. O, anche, la *dianoia* è il regno del giudizio, ma che include in sé quei due tipi di giudizi, rispettivamente posti dal *nous* e dalla *dianoia* in senso specifico<sup>118</sup>.

In altre parole, Calogero si trovava a fraintendere il testo quando, nell'esigenza di contrapporre – per dare sostegno alla propria tesi – il *nous* alla *dianoia*, finiva per leggere nel primo la sola intuizione a-predicativa, tralasciando quei luoghi aristotelici dove invece gli era esplicitamente riconosciuto il carattere di giudizio.

Si trattava, perciò, di capire la ragione per cui Aristotele denominasse «*nous* e *noesis* sia il cogliimento impredicativo dei puri noemi, sia il cogliimento predicativo delle protasi immediate»; essa stava precisamente nella tesi aristotelica, richiamata anche da Calogero, per la quale il *nous* era il «principio unificatore dei fatti psichici», dove all'unificazione andava riconosciuto valore «analogico»<sup>119</sup>.

Ad ogni modo, sul finire della *Nota*, Severino tornava ad evidenziare uno dei meriti dell'indagine di Calogero, indicando nel filosofo romano, con la sua «tesi della fundamentalità dell'atteggiamento noetico nel pensiero aristotelico», «uno dei primi ad accorgersi» della «presenza, nella pro-

117 Ivi, p. 149.

118 Ivi, p. 160.

119 Ivi, p. 167.

blematica aristotelica, di un impegno di carattere fenomenologico, che non si limita a una consapevolezza generica del senso del fenomenologico, ma si addentra decisamente nell'analisi di esso»<sup>120</sup>.

Oltre a ciò, ribadita l'importanza degli studi calogeriani sui principi logici, Severino dichiarava, però, «autocontraddittorio» l'assunto «di voler ravvisare nel principio di determinazione il corrispettivo noetico del principio di non contraddizione»<sup>121</sup>, rilevando, anzi, come, affinché la determinazione potesse essere se stessa e non altro da sé, essa avrebbe dovuto fondarsi proprio su quella negazione della propria negazione, che altro non era se non «giudizio», ponendo, cioè, daccapo, al suo fondo, quella *dianoia* che egli voleva esclusa dalla purezza dell'atto noetico.

Il confronto tra Severino e Calogero<sup>122</sup> andrebbe – ritengo – opportunamente specificato, attraverso un'indagine filologica approfondita del testo aristotelico, che qui, per ovvie ragioni, non può essere intrapresa.

La formazione di entrambi, infatti, prese il via proprio dallo studio meditato dei testi dello Stagirita. Oltre a ciò, non va dimenticata, naturalmente, la comune «ascendenza gentiliana», «quantunque non diretta»<sup>123</sup> per il filosofo bresciano.

Severino, nel corso dei suoi studi, ebbe certamente presente e studiò altri testi di Calogero, senza dubbio gli *Studi sull'eleatismo*;<sup>124</sup> in ogni caso, si può dire con buona approssimazione che la sua opera fu certamente pre-

120 Ivi, p. 172.

121 Ivi, p. 173. Sul rapporto tra principio di determinazione e principio di non contraddizione si veda anche il terzo capitolo del primo volume delle *Lezioni di filosofia*, dedicato alla *Logica* (Einaudi, Torino 1960, pp. 24-36).

122 Si può ricordare come, alla nuova edizione de *I fondamenti della logica aristotelica*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1968, Calogero avesse incluso due appendici integrative, una di G. Giannantoni su *Gli studi sulla logica aristotelica dal 1927 ad oggi* ed una di G. Sillitti su *I fondamenti della logica aristotelica e la critica di Emanuele Severino*. In questo secondo contributo, la studiosa rispondeva alla *Nota* severiniana, mettendone in questione la legittimità.

123 V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 164.

124 Ne dà conferma egli stesso in un'intervista *on line* ("[http://www.emsf.rai.it/dati/interviste/in\\_222.htm](http://www.emsf.rai.it/dati/interviste/in_222.htm)"), dove pur riconoscendo, ancora una volta, l'estrema intelligenza delle tesi calogeriane, Severino addebita alle interpretazioni di Parmenide che, a partire dagli anni Cinquanta, si accostavano all'Eleate a partire dalla problematica del linguaggio, la responsabilità di impoverire il suo pensiero e di smarrirne, con ciò, l'articolazione logica. In un'altra intervista (cfr. "<http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/010712i.htm>") egli cita Spirito, Calogero e Bontadini come coloro che, tra gli altri (si suppone non molti), in Italia, hanno «capito» l'importanza di Gentile.

sente e costantemente monitorata dal filosofo bresciano, complice anche la mediazione di Bontadini.

Dal punto di vista più strettamente filosofico, invece, si può ritenere che il confronto con Calogero e con la sua lettura di Aristotele avesse, in parte, stimolato “per converso” la riflessione severiniana sull’*originarietà* del giudizio e, dunque, sull’idea che l’immediatezza dell’essere non potesse esser colta, sul piano della scienza, “al di fuori” della dimensione apofantica.



# CAPITOLO V

## CREAZIONE E DIFFERENZA ONTOLOGICA NELLO SVILUPPO DEGLI SCRITTI DI EMANUELE SEVERINO

### 1. *Dal divenire all'oltrepassare: una svolta?*

La questione della presenza del tema “creazionistico” nello sviluppo della riflessione severiniana e la sua successiva critica richiedono, innanzitutto, una discussione preliminare, circa l'eventuale possibilità di distinguere, nell'arco di questo straordinario itinerario speculativo, due fasi determinate, nonché di assegnar loro le rispettive fisionomie, in vista della suddetta “problematizzazione”, in senso “genealogico”, del discorso del filosofo bresciano.

Nostro interlocutore, sullo sfondo, sarà Leonardo Messinese, che ha avuto, tra i numerosi meriti, quello di evidenziare la presenza (talora<sup>1</sup>) implicita della “creazione” alle origini della filosofia severiniana, quale concetto metafisico, svolto nel senso “forte” della trascendenza *teologica*.

Una prima considerazione, che va ad arricchire e insieme a complicare il quadro entro il quale ci stiamo muovendo, concerne la rilevanza assunta dal concetto di “differenza ontologica” nel pensiero di Severino. Mi permetto di ricordare come un'analisi dell'argomento, proprio in relazione al dispiegarsi delle opere del filosofo, fosse stata da me presentata in un volume pubblicato pochi anni or sono<sup>2</sup>.

In quel contributo, stampato pochi mesi dopo *L'apparire del mondo* di Messinese, esortavo, come lui, a porre l'attenzione proprio sulla “differenza ontologica”, quale tema in grado di offrire un filo conduttore unitario,

---

1 Dico “talora”, perché, se è vero che la nozione di “creazione” non compare esplicitamente ne *La struttura originaria*, pur trasparendo sullo sfondo, è presente invece nello scritto *La struttura dell'essere*, a specificare il significato da attribuire all'*alterità* del fondamento come Atto puro, rispetto alla totalità dell'immediatezza fenomenologica. Per quanto riguarda Messinese, terremo conto soprattutto del suo poderoso volume, *L'apparire del mondo*, cit., dove la questione è affrontata, soprattutto nel cap. II della Parte terza, *Il divenire e la teologia razionale*, pp. 307-379.

2 A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare*, cit.

che consentisse di abbracciare in un unico sguardo, pur non privo di oscillazioni, l'intera sua produzione.

Al contrario di Messinese, però, la mia impostazione ermeneutica tendeva a seguire, assecondandone la trama, l'ordito dell'autocritica severiniana, avviata soprattutto a partire dall'*Introduzione* del '79 a *La struttura originaria*, enfatizzando la necessità della piega intrapresa dallo sviluppo del discorso del filosofo e, per questo verso, leggendo la novità del suo procedere nel senso di un "inveramento" rispetto alla posizione precedente<sup>3</sup>.

Da questo punto di vista, la mia prospettiva guardava con "simpatia" alla sua evoluzione, celebrandone anche le conseguenze, come, ad esempio, la negazione della trascendenza teologica (della creazione), della libertà e della prassi, secondo la struttura loro assegnata dalla metafisica classica.

Il punto che mi pareva incontestabile era che, una volta negata la presunta evidenza del divenire ontologico, anche questi altri "concetti", da esso necessariamente implicati, sarebbero dovuti cadere.

Messinese, al contrario, pur riconoscendo l'incontrovertibilità della critica severiniana del divenire, desiderava mostrare come, una volta accettata questa, non fosse per ciò stesso preclusa – contro la tesi di Severino – l'introduzione, in sede metafisica, di Dio Creatore, garantendo, in questo senso, ancora una volta, lo spazio per la contingenza del mondo, la libertà umana e la prassi, a suo dire *non* nichilisticamente concepite.

Il filosofo dell'Università Pontificia Lateranense poneva l'accento sulla valorizzazione dell'impianto metafisico sviluppato dal filosofo bresciano ne *La struttura originaria*, liberato, però, dalle tracce di nichilismo ancora vive in quell'opera, e che rinviavano, in sintesi, alla presenza della persuasione che il divenire testimoniava l'entificazione e la nientificazione dell'ente.

Sulla cogenza della critica severiniana al divenire ontologico credo di poter dire, con una certa sicurezza, che la posizione di Messinese e la mia si trovino in perfetto accordo. Il disaccordo sembra essere, semmai, sulle conseguenze<sup>4</sup>.

3 Il passaggio "dal divenire all'oltrepassare" indicava pertanto la necessità, emersa nel *Poscritto* mediante la tesi dell'*apparente* aporeticità del divenire, della negazione del *concetto astratto dell'astratto*, consistente nella persuasione che il divenire attestasse, sul piano fenomenologico, l'annullamento dell'ente, e del superamento della sua contraddittorietà in quel *concetto concreto dell'astratto*, che era l'"oltrepassare" come apparire e scomparire degli eterni.

4 A questo proposito mi sono già espresso in due distinte circostanze, cui rimando: Id., *Differenza ontologica o differenza metafisica? Nota sul dialogo tra Leonardo*

Tornando alla “differenza ontologica”, vi sono molteplici ragioni che invitano l’interprete a non farsi sfuggire questa chiave d’accesso alla filosofia di Severino. Anche se non compare spesso nei testi, presentandosi, anzi, di frequente “sotto mentite spoglie”, l’espressione permette, infatti, s’è accennato, di gettare uno sguardo d’insieme unitario<sup>5</sup> sull’intero *corpus* dell’opera.

In prima istanza, si può supporre che essa rinvii alla tematizzazione proposta da Heidegger<sup>6</sup>, come documentato dall’aggettivo “autentica” che accompagna la prima occorrenza del termine<sup>7</sup>. Percorrendo questa traccia, è possibile ipotizzare come un’attenta disamina del concetto consentirebbe di misurarne la distanza “teoretica” rispetto alla trattazione heideggeriana, in vista dell’elaborazione di uno “schema storiografico”, finalizzato alla valorizzazione di quel versante della riflessione filosofica italiana che, partendo dalla riforma della dialettica hegeliana avviata da Spaventa e Gentile, giunge sino a Severino (passando attraverso Bontadini). Così facendo, si metterebbe in questione la lettura prevalente, in sede di dibattito accademico internazionale, che si snoda lungo l’asse tedesco<sup>8</sup>.

D’altra parte, tale schema consentirebbe di rispondere anche all’esigenza, spesso ribadita da Severino stesso, di tornare a meditare sulla filosofia italiana degli ultimi due secoli, la quale non avrebbe molto da invidiare, in quanto a rigore speculativo, alla coeva riflessione straniera<sup>9</sup>.

---

*Messinese ed Emanuele Severino*, in «Aquinas» LIV, 3 (2011), pp. 545-562; Id., *In margine a un dialogo. Severino e Messinese*, in D. Spanio, (a cura di), *Il destino dell’essere*, cit.

- 5 Per una prospettiva *critica* sul concetto di “unità” come categoria chiave della storiografia filosofica, cfr. E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959. In quest’opera, che determinò un acceso dibattito, è possibile udire l’eco della lezione crociana. Al dibattito parteciparono, tra gli altri, anche Bontadini e, successivamente, Sasso.
- 6 Per una trattazione sistematica del concetto di differenza ontologica in Heidegger, cfr., ad esempio, J. L. Marion, *Réduction et donation. Reserches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P. U. F., Paris 1989.
- 7 Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 29.
- 8 Da questo punto di vista, si può essere d’accordo con Cacciari, quando nota come il problema essenziale della filosofia contemporanea si concentrerebbe in un «dramma» con due protagonisti, Heidegger e Severino, tra i quali vigerebbe un rapporto di «aut-aut». Cfr. M. Cacciari, *Lettera a Severino*, in «Repubblica», 22 febbraio 2011, p. 38. Su questo aspetto, cfr. anche E. Severino, *No, non sono la variante di Heidegger*, in «Corriere della sera», 25 gennaio 2015.
- 9 A questo proposito, sono rilevanti gli studi intrapresi da M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano*, cit.

In secondo luogo, il tema della “differenza ontologica”, evocando la differenza tra la sostanza dell’essere divino e quella dell’essere mondano, connette la filosofia di Severino alla teologia razionale e al classico rapporto tra Dio e mondo. Non è, quindi, un caso che molte voci dell’ambiente religioso cristiano e cattolico abbiano rinvenuto nel suo discorso filosofico un momento imprescindibile di confronto e di dialogo nel panorama della filosofia contemporanea<sup>10</sup>.

In terzo luogo, esso, evocando la coppia essere/divenire, pone direttamente lo studioso al cospetto della cifra interpretativa privilegiata da Severino in sede di ermeneutica della storia del pensiero occidentale e, per altro verso, risulta determinante per comprendere la dialettica della struttura originaria.

In ultimo, concentrare l’attenzione su questa figura nell’evoluzione della sua parabola filosofica esorta a valutare la “pressione” svolta dall’attualismo di Gentile sulla lettura bontadiniana e, per questa via, stimola l’insorgere di quella “problematizzazione” delle origini del suo cammino speculativo, di cui ci occuperemo innanzi.

Ora, al fine di suddividere, come mi sono proposto di fare, la riflessione di Severino in due momenti fondamentali, un’idea pregnata di sviluppi potrebbe essere associare la trattazione della differenza ontologica alla presenza, nei suoi scritti, della persuasione nichilistica (il credere, cioè, che le cose – gli enti che appaiono e scompaiono – provengano da e vadano a finire nel *nulla*), *in relazione al costituirsi e al risolversi dell’aporia del divenire*; la quale recita:

Ma non è forse manifesto, non attesta forse l’esperienza che tutte queste cose, che sono, prima non erano ed ora già non sono più perché ad altre hanno ceduto il posto? L’essere che è manifesto, non è forse manifesto come diveniente, e cioè come un processo in cui l’essere prima non era, poi sopraggiunge, e poi nuovamente svanisce? Non attesta dunque l’esperienza che l’essere non è, non attesta dunque l’opposto della verità dell’essere?<sup>11</sup>.

10 Oltre a Messinese, si potrebbero ricordare, tra i molti, i contributi di G. Barzaghi, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1997; Id., *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barghigiani Editore, Bologna 2000; U. Soncini, *Kérigma e nichilismo. Una risposta ad Emanuele Severino*, «Divus Thomas» CI (1998), pp. 178-218; C. Arata, «Ego sum qui sum». *La Gloria di Dio*, Morcelliana, Brescia 2004; A. Molinaro, *La creazione e il nulla*, in Aa. Vv., *Le parole dell’essere*, cit., pp. 437-448; P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

11 E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 28. In altri termini: «Mentre, dunque, il logo originario afferma l’immutabilità

Volendo porre un discrimine cronologico, tenendo conto dei limiti ovvi, cui questa operazione indubbiamente si presta, si potrebbe far risalire un primo embrionale “oltrepassamento” del nichilismo al 1965, anno di pubblicazione del *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, dove Severino, individuando la “*x*”, che aveva consentito all’aporia del divenire di costituirsi, si risolveva a denunciare l’apparenza di questa aporia (il suo essere cioè *apparente*, una falsa aporia), tale “*x*” non essendo appunto altro che il concepire il divenire dell’ente come passaggio dal nulla all’essere e viceversa<sup>12</sup>.

Che l’essere non potesse non essere significava allora la necessità di pensare il divenire come apparire e scomparire degli enti eterni<sup>13</sup>.

Un successivo “assestamento”, in direzione del superamento della persuasione nichilistica, si sarebbe poi compiuto con la pubblicazione, nel 1980, di *Destino della necessità*, dove si chiariva l’intima connessione tra evidenza del divenire ontologico, libertà e prassi: mostrata l’impossibilità del primo, sarebbero venute meno anche le altre. Non solo: l’abbandono dell’idea contraddittoria del divenire ontologico avrebbe portato con sé anche quello, definitivo, di ogni possibile “creazionismo” di stampo classico.

Se, nella “prima fase” della riflessione severiniana, è dato, dunque, ritrovare la presenza della persuasione nichilistica, che permetteva all’aporia del divenire di costituirsi, si deve peraltro osservare come il progetto di rigorizzazione della metafisica classica, perseguito in quegli anni giovanili, si concretizzasse nell’affermazione di Dio Creatore *proprio al fine di risol-*

---

dell’essere, l’esperienza ne attesta il divenire: contraddizione tra l’immediatezza logica e l’immediatezza fenomenologica», Id., *La struttura originaria*, cit., p. 389.

- 12 «Ma, intanto, l’aporia provocata dalla verità dell’essere è scomparsa, almeno nella forma in cui si era originariamente presentata: giacché l’apparire *non attesta* l’opposto di quanto è esigito dal logo. Il logo esige l’immutabilità dell’essere – esige cioè che l’essere non sia nulla e quindi non esca e non ritorni nel nulla –, e l’apparire, nella sua verità, *non attesta* che l’essere esca e ritorni nel nulla. L’apparente contraddittorietà del divenire che appare resta tolta non già introducendo l’assurdo di un dio creatore, che identifichi l’essere al nulla (quasi che il non essere dell’essere non fosse più l’assurdo se fosse causato da un dio), ma liberandosi da quella definizione del divenire che appare, che è provocata dall’illegittimo intervento della δόξα – dove tale definizione è appunto quella *x* che provoca l’apparente opposizione tra *p*, cioè l’immutabilità dell’essere, e *q*, cioè la presenza del divenire: i due momenti apparentemente opposti della verità», Id., *Poscritto*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 87.
- 13 A onor del vero, in questa direzione era già rivolto il par. 26 (*Il divenire come apparizione dell’immutabile*) dell’ultimo capitolo de *La struttura originaria*, che in effetti, pur in un contesto di nichilismo ancora presente, indicava la traccia che avrebbe seguito il successivo argomentare severiniano.

*vere quest'aporia*. È perciò comprensibile che, una volta maturata la coscienza dell'apparente aporeticità in questione, sarebbe conseguita l'esigenza di negare l'impianto creazionistico.

Tuttavia, la questione è molto più delicata di quanto parrebbe a prima vista. Da un lato, infatti, già nelle ultime pagine de *La struttura originaria*, Severino rilevava come ciò che, sul piano fenomenologico, mostrava, con titolo di evidenza, di essere un venire all'essere e un annullarsi, avrebbe dovuto essere «determinato» (cioè, in sostanza, “interpretato”), nella sua concretezza e mediante un’“integrazione” razionale operata dal logo, come apparire e scomparire dell'eterno. Dall'altro, come l'essere dovesse raccogliersi tutto, nella sua immutabilità, in una dimensione che era “altra”, radicalmente altra, rispetto a quella che di esso appariva e scompariva.

L'affermazione di questa *alterità*, mediante la quale l'essere mostrava di differire da se stesso, esibendo un duplice volto (ecco la differenza ontologica, ecco la creazione), risultava pertanto dalla necessità, peraltro originaria, di negare che il divenire potesse, come se fosse possibile, incrementare l'essere. Intendo dire che, a ben vedere, la disequazione ontologica, secondo la quale l'Essere, raccogliendosi originariamente *oltre* l'essere diveniente, si sequestrava, nella sua totalità concreta, nel cielo immutabile, godendo della “beata compagnia” di tutti gli enti, aveva avuto ragione di costituirsi solo sotto la spinta di quella “rapina del nulla” che, pur tuttavia, continuava a palesarsi nello spettacolo mutevole del mondo.

Che senso avrebbe avuto dichiarare l'originario differire dell'essere, se non vi fosse stata alcuna aporia da risolvere? Perché mai l'essere avrebbe dovuto *differire* da se medesimo, sdoppiando il suo volto nelle sue due valenze, immutabile e diveniente, se si fosse stati, fin dal principio, dinanzi ad uno scenario in cui ad apparire era l'eterno in carne ed ossa? Perché mai, poi, Severino avrebbe spostato, in un secondo momento, il “baricentro” dell'essere immutabile, dal suo stare *oltre* l'essere diveniente (Messinese ha mostrato acutamente come tale “oltre” significhi propriamente la trascendenza *teologica*) al suo stare nell'«inconscio» di quell'apparire finito, che *noi siamo*?

Nell'attesa di affrontare direttamente questo snodo problematico, che è stato letto in senso «immanentistico»<sup>14</sup>, cercherò di delineare la posizione

14 Cfr. G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit.; C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, Roma 1969; Id., *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Quadrivium, Genova 1981. Riguardo all'interpretazione fabriana, Messinese ha parlato di un «frintendimento», cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 342-344. Una puntuale replica alle tesi

del primo Severino in relazione alla creazione, prendendo in esame soprattutto due scritti, *La struttura dell'essere* e *La struttura originaria*, per poi dirigere lo sguardo al biennio '64-'65 e, conseguentemente, alla critica radicale cui il filosofo bresciano avrebbe sottoposto l'intera storia della cultura dell'Occidente.

In questo modo, proverò a mostrare come, pur subendo un indubbio cambio di prospettiva, il discorso di Severino rimanga ancorato, sino ai suoi ultimi sviluppi, alla dialettica instauratasi in ragione dell'*alterità* tra essere immutabile ed essere diveniente; alterità affermata, si ribadisca, per risolvere l'aporia del divenire.

Se, in questo senso, pare inesatto parlare di "svolta", rimane, per altro verso, opportuno e funzionale all'interprete distinguere due fasi della sua riflessione.

## 2. *La creazione ne* La struttura dell'essere

Nel 1950, appena ventunenne, Severino pubblicò un saggio, *La struttura dell'essere*, in cui mostrava di aver assorbito la lezione bontadiniana – soprattutto del "primo" Bontadini, quello del "Postulato" nella razionalità del reale<sup>15</sup>.

Sfruttando la lezione del maestro e la sua definizione del fondamento come «circularità assoluta di potenza e coscienza» (espressione vol-

---

di Fabro è stata sviluppata dal filosofo bresciano in E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, in «Giornale critico della filosofia italiana», L, 1971, n. 3, pp. 379-451; ora in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 345-387.

15 Non essendo entrati nel merito della prima impostazione della riflessione bontadiniana, possiamo rinviare, per quanto concerne la funzione svolta dal "Postulato" a L. Grion, *La Vita come problema metafisico*, cit., pp. 130-141. In estrema sintesi, si può ricordare come il giovane Bontadini ritenesse l'attualismo, svincolato dalla sua valenza teologica, il guadagno essenziale della filosofia moderna. Ciò che, secondo il filosofo milanese, Gentile non era riuscito a dimostrare era l'impossibilità della trascendenza dell'essere al pensiero. Per questo verso, l'atto, ricondotto alla figura dell'Unità dell'Esperienza, veniva a tradursi nel "problema" (dall'attualismo al problematicismo) riguardante l'eventuale equazione tra Unità dell'esperienza e Assoluto metafisico. Da questo punto di vista, Bontadini optava, in un primo momento della sua ricerca, nel quale ancora non si dava a vedere la dimostrazione incontrovertibile della trascendenza, per un'opzione "fideistica" o "postulatoria", basata sull'esigenza pratica di veder garantita la razionalità del reale. I testi bontadiniani di riferimento sono, in questa direzione, *Il Saggio di una metafisica dell'esperienza* e *l'Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*.

ta ad indicare i caratteri di “onnipotenza” e di “onniscienza”, necessariamente predicati del fondamento), egli esibiva una deduzione della struttura dell’essere, partendo dal “dato” e risalendo, mediante un processo dimostrativo, «alle condizioni generalissime e necessarie di questo»<sup>16</sup>.

Percorrendo questa via, perveniva all’affermazione dell’*alterità* del fondamento come «Atto puro» rispetto alla totalità di ciò che è immediatamente presente (ossia, appunto, il dato). È in questo contesto che troviamo, per la prima volta nei suoi scritti, un rimando alla questione della “creazione”.

Nell’illustrare il procedimento dimostrativo della deduzione, che ora cercheremo di seguire, Severino partiva dall’osservazione che «se c’è qualcosa c’è la totalità», ossia dall’implicazione necessaria del passaggio dal darsi di qualcosa alla totalità (necessità data dal fatto «che se la totalità non fosse, la parte sarebbe limitata dal nulla»<sup>17</sup>), osservando come la totalità dovesse «essere» oppure «contenere» il fondamento. In ogni caso, si sarebbero dovuti riconoscere al fondamento i tratti di necessità, eternità, assolutezza, unicità e semplicità. Essendo assoluto, poi, esso avrebbe dovuto escludere da sé ogni «potenza» (intesa come «poter essere come non essere ancora»), rivelando di essere, dunque, «atto puro», immobile ed escludente da sé ogni divenire.

Ipotizzando la non identità (l’alterità) tra fondamento e totalità, ma constatando la necessità dell’immobilità del fondamento, egli notava come, allora, il «non-fondamento (il fondato)» dovesse essere mobile, «diveniente»<sup>18</sup>. D’altra parte, posta la necessità che la totalità comprendesse il fondamento, a questo punto non si sarebbe potuta affermare né l’identità né l’alterità tra fondamento e totalità.

Per questo rispetto la deduzione formulava delle ipotesi, in grado di fungere da prova dell’impossibilità, per la deduzione stessa, di inferire qualcosa che non fosse implicato dalla struttura necessaria dell’essere.

In ogni caso – precisava – «la totalità è fondata dal fondamento; ciò vuol dire che la totalità è soltanto perché il fondamento è»; dunque, l’oggetto proprio della deduzione doveva essere il fondamento.

Interrogandosi poi, con un ragionamento piuttosto articolato e complesso<sup>19</sup>, sulla relazione tra fondamento (F), fondato (nF) e totalità (T), Severino

16 E. Severino, *La struttura dell’essere*, in Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 473.

17 Ivi, p. 474.

18 Ivi, p. 475.

19 Cfr. ivi, pp. 476-477.



giungeva all'esplicitazione del significato della "creazione". Accertata la non necessità e la non casualità del fondato (l'essere diveniente), concludeva:

L'atto di F che liberamente e assolutamente fonda nF può essere detto atto creatore. Creazione significa che se  $T = F + nF$ , nF è assolutamente e liberamente fondato da F, senza che F divenga (se F divenisse non sarebbe F; d'altra parte è necessario ammettere che F fondi nF così come abbiamo indicato)<sup>20</sup>.

Alla struttura del fondamento come circolarità assoluta di autocoscienza e autofondazione, il filosofo attribuiva infine il nome di «*persona*»: «*persona* è il fondamento necessario che liberamente fonda ciò che non è il fondamento»<sup>21</sup>. Inoltre, dal porsi del fondamento come tale circolarità seguiva che «l'essenza del fondamento è il suo stesso essere (esistere) necessariamente secondo sé: *Ipsum esse subsistens*»<sup>22</sup>.

Si noti, per inciso, come, a questo punto della deduzione della struttura del fondamento, rimanesse ancora sospeso se tra il "qualcosa", da cui era partita la deduzione, e il fondamento vi fosse "identità" o "alterità"; restava cioè da "determinare" la struttura dedotta<sup>23</sup>. Assistiamo, così, al passaggio dalla "deduzione" alla "determinazione" del fondamento. Si passa, cioè, come chiarisce acutamente Grion,

da una necessità condizionale (*se c'è qualcosa allora* la totalità è necessariamente implicata e, dunque, è implicato il fondamento su cui essa si regge) ad una necessità di fatto (*poiché* è dato qualcosa, *allora* è data la totalità stessa e, quindi, è necessario che sia dato anche il fondamento su cui essa si struttura)<sup>24</sup>.

Partendo, perciò, nuovamente dal "dato" dell'esperienza, come «determinazione originaria»<sup>25</sup>, o "fondamento metodologico", Severino rilevava come non potesse essere esso, in quanto diveniente, il fondamento (assoluto). D'altro canto, la totalità del dato si sarebbe potuta conoscere solo «secondo l'atto di un suo particolare contenuto: il pensiero dell'uomo»<sup>26</sup>.

20 Ibid.

21 Ivi, p. 479.

22 Ivi, p. 480. Si può notare come, in questo scritto giovanile, Severino attribuisce, in linea con la tradizione tomista, l'identità di essenza ed esistenza soltanto a Dio, mentre, successivamente, egli avrebbe esteso questa "proprietà" all'ente in quanto ente, cioè a tutti gli enti.

23 Cfr. ivi, p. 482.

24 L. Grion, *La vita come problema metafisico*, cit., p. 357, nota 6.

25 E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 483.

26 Ivi, p. 489.

Spostando, insomma, l'attenzione sul polo "soggettivo" della relazione intenzionale tra essere soggettivo ed essere oggettivo del pensiero (ed escludendo l'assolutezza della circolarità di coscienza e potenza nell'io conoscente, al quale, infatti, non era concessa assoluta potenza sull'oggetto, non lo poteva *creare*), riconosceva ad esso il ruolo di «fondamento ontologico», ossia di essere «pura capacità di manifestare ogni contenuto [...] la stessa realtà trascendentale del pensiero configurantesi come puro orizzonte formale»<sup>27</sup>.

In altri termini:

Per fondamento ontologico intendiamo la struttura della capacità trascendentale del manifestare. [...] Il fondamento ontologico, come possibilizzazione trascendentale del conoscere determinato, si pone [...] come quell'orizzonte trascendentale che, come infinita virtualità, possibilita il presentarsi dell'ente come quell'ente che esso è in se stesso; possibilita cioè ontologicamente il porsi dell'orizzonte immanente costituito dalla presenza originaria dell'ente<sup>28</sup>.

Al contrario, volgendo lo sguardo sull'atto d'essere dell'ente, a prescindere dalla manifestazione, ossia sul polo "oggettivo" del rapporto intenzionale, si sarebbe dovuta riconoscere ad esso una consistenza ontica propria (cui Severino assegnava, perciò, il titolo di «fondamento ontico»)<sup>29</sup>, negando, infine, che a questo, come al fondamento ontologico, potesse essere riconosciuto lo statuto di fondamento assoluto. A questo per il motivo che, pur essendo «ragion sufficiente della determinatezza attuale, in quanto onticità eidetica, non è però ragion sufficiente del manifestarsi di questa determinatezza»<sup>30</sup>, a quello perché, essendo ad esso «essenziale il suo immanentizzarsi come identificazione intenzionale» e ponendosi, tale identificazione, «come una processualità», «è essenziale il divenire; ma il fondamento è l'immobile»<sup>31</sup>.

In definitiva, Severino concludeva, in questo saggio, con l'affermazione dell'*alterità* del fondamento del reale rispetto al dato diveniente dell'espe-

27 Ivi, p. 496.

28 Ivi, p. 495.

29 «Per fondamento ontico intendiamo la totalità della determinatezza trascendente. Questa totalità è la stessa totalità determinata come indeterminata, considerata (dimostrata) a prescindere dal suo essere manifesta», ivi, p. 491. Oppure: «Il fondamento ontico del dato è l'atto di essere dell'ente originariamente presente», ivi, p. 493.

30 Ivi, p. 492.

31 Ivi, p. 499.

rienza, identificandolo all'*Ipsum esse subsistens*, alla *persona*, insomma al *Creatore* della tradizione metafisica.

Otto anni dopo, avrebbe ulteriormente affinato la propria indagine metafisica nel suo volume fondamentale, in cui il motivo creazionistico (e l'alterità di essere diveniente ed essere immutabile) sarebbe stato ribadito, anche se in un contesto argomentativo rinnovato e maggiormente articolato.

### 3. *La creazione ne* La struttura originaria

Avendo già offerto molti elementi utili alla comprensione del prosieguo, dirigerò ora l'analisi all'ultimo capitolo de *La struttura originaria*, per rintracciarvi, come preannunciato, la presenza della *res* della creazione.

Prima di questo, però, è forse opportuno richiamare alcune definizioni di "differenza ontologica", al fine di mostrare come questo concetto, pur non esplicitamente evocato nello scritto del '58 (al pari di quello di "creazione"), vi sia invece pienamente operante.

L'affermazione esplicita della differenza ontologica negli scritti severiniani compare per la prima volta in *Ritornare a Parmenide*, ma riceve un ulteriore approfondimento nel *Poscritto*, pubblicato in risposta alle obiezioni di Bontadini.

Nello scritto del '64, dopo aver introdotto la tesi dell'eternità di ogni essente e rilevata l'aporia del divenire, Severino annunciava, con *pathos* crescente, come fosse questo «il momento in cui la voce della filosofia si leva su tutte le altre e si fa la più solenne e la più sacra»<sup>32</sup>. Rivendicando alla parola filosofica la fermezza e l'incontrovertibilità dell'*epistème* greca, egli si risolveva a formulare l'«autentico» significato della differenza ontologica:

L'essere, *tutto* l'essere, è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente. *Dunque* (e cioè proprio perché è manifesto come diveniente) *questo essere manifesto è, in quanto immutabile*, (e immutabile dev'essere anch'esso, se è essere), *altro da sé in quanto diveniente*. O anche: *dunque, questo essere manifesto, in quanto immutabile si libra, in compagnia di tutto l'essere, al di sopra di sé in quanto diveniente*. O anche: *dunque la totalità dell'essere* (e quindi anche l'essere manifesto, in quanto esso è essere) *in quanto immutabile si raccoglie e si mantiene presso di sé, formando una dimensione diversa da quella dell'essere in quanto diveniente*, e cioè formando quel regno ospitale ove l'essere resta custodito per sempre e

32 Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 28-29.

per sempre sottratto alla rapina del nulla. O ancora (sempre insistendo in questo sguardo sulla verità dell'essere): questo color verde della pianta che c'è lì fuori è essere, e in quanto essere è immutabile, eterno (non esiste un tempo in cui non era e non sarà); eppure questo "stesso" color verde è nato appena ora, quando il sole ha incominciato a illuminare la pianta che prima era in ombra; e ora non è già più, dopo che ho spostato il capo e lo vedo in una prospettiva diversa. Questo "stesso" colore (ma poi tutta la sterminata serie di eventi di cui si fa esperienza) è dunque, in quanto essere, immutabile, ed è manifesto come diveniente. Ciò significa che lo "stesso" (questo colore) *si differenzia*; e cioè che in quanto immutabile si costituisce *come e in* una *dimensione diversa* da sé in quanto diveniente<sup>33</sup>.

Poche righe dopo, il filosofo precisava il senso da attribuire a quel problematico "diverso da sé"; un chiarimento fondamentale, se si pensa alla definizione severiniana di "destino" come "apparire dell'essere sé dell'essente", ossia della sua identità con sé e all'impossibilità che ogni ente possa costituirsi come "altro da sé":

Tutto questo che è presente è dunque, in quanto immutabile, diverso da sé in quanto diveniente. "Diverso da sé": questa espressione sta a indicare che la diversità non si instaura tra due positivi, ognuno dei quali sia privo di qualcosa che l'altro possiede. Il regno dell'immutabile contiene *tutto* l'essere, appunto perché ogni essere, in quanto essere, è immutabile. Con ciò non si vuole certamente dire – né si può – che la dimensione del divenire, allora, sia nulla. Si vuol dire invece che *tutto* l'essere, *tutto* il positivo che attraversa l'insospitata regione del divenire è già da sempre tratto in salvo e da sempre e per sempre ospitato e contenuto nel cerchio immutabile dell'essere: tutto il positivo, tutto quanto c'è di positivo nel divenire, è; ossia se ne sta presso di sé, nel «paese sincero» che non manca di nulla (Parmenide, fr. 8, v. 32), perché se di *qualcosa*, ossia di un positivo, mancasse, si dovrebbe dire che questo positivo non è, ossia è negativo. Tutto il positivo che nel divenire sorraggiunge e dilegua è eternamente nel regno dell'immutabile in compagnia della totalità del positivo. Ecco perché si può dire che l'immutabile è "diverso da sé" in quanto diveniente e il divenire è "diverso da sé" in quanto immutabile: appunto perché il divenire non incrementa l'essere, ma lo rispecchia<sup>34</sup>.

Ora, il differenziarsi dell'essere dovrebbe significare che, se il divenire lo incrementasse, l'essere non sarebbe più se stesso, cioè quella totalità che esso è ed è impossibile che non sia (che totalità potrebbe mai essere una totalità manchevole di qualcosa?). Il divenire "rispecchia", quindi,

33 Ibid.

34 Ivi, p. 30.

l'essere. Ma in che senso? Di certo, non è possibile pensare che il divenire sia identico *simpliciter* all'essere, appunto perché, se fosse identico, o l'essere non sarebbe immutabile, e cioè diverrebbe nichilisticamente, oppure non apparirebbe il divenire, apparendo solamente l'eterea fissità dell'essere. Ma l'esperienza attesta una variazione e la ragione impone di pensare l'incontraddittorieà dell'essere. Come conciliare, quindi, le due evidenze? Rispecchiando l'essere, dirà Severino nel *Poscritto*, il divenire mostra di esso un volto *astratto*, manchevole e, in questo senso, l'essere, che nel divenire si mostra, si differenzia da se stesso, in quanto immutabile.

Per il momento, però, è sufficiente notare come il filosofo, in *Ritornare a Parmenide*, evocasse, con riferimento alla differenza ontologica, un duplice significato dell'essere in quanto essere: da un lato, l'essere in quanto essere (l'intero del positivo) si identificava all'assoluta immutabilità e, quindi, si opponeva all'essere diveniente, trascendendolo; dall'altro, l'essere in quanto essere includeva l'essere diveniente e l'essere immutabile.

Contro questa duplicità si era scagliata la critica di Bontadini, il quale aveva infatti sostenuto che, nell'affermazione della differenza ontologica, ci si trovasse di fronte ad una palese contraddizione: l'intero coincide con l'immutabile; l'intero include l'immutabile.

Per questo motivo, Severino, nel *Poscritto*, tornava alla distinzione dei due significati dell'intero:

Queste due valenze dell'essere in quanto essere – che sono insieme due valenze dell'idea di totalità – sono determinate appunto dalla circostanza che, nella differenza ontologica, uno dei due differenti non manca di alcuna positività (e in questo senso coincide col tutto e con l'area di applicazione dell'essere in quanto essere); onde l'altro differente non aggiunge alcuna positività al primo – e questo è possibile perché quest'altro è lo stesso primo in quanto astrattamente manifesto, e quindi è differente come un mancamento dell'essere. L'affermazione di queste due valenze non è quindi, come si è voluto obiettare, l'affermazione di due tesi tra loro contraddittorie (l'intero coincide con l'immutabile; l'intero include l'immutabile): appunto perché i soggetti delle due presunte contraddittorie sono diversi, nell'un caso significando l'essere come tale, ossia quel differente che non manca di nulla, nell'altro caso significando la sintesi dell'essere e del suo apparire, ossia la stessa differenza ontologica<sup>35</sup>.

Pare rilevante sottolineare come questa duplice valenza dell'intero fosse già stata presentata da Severino nell'ultimo capitolo de *La struttura originaria*, par. 25, *proprio in funzione del togliimento dell'aporetica del divenire* (formulata nei paragrafi che vanno dal 18 al 20):

La distinzione tra l'intero, come immutabilità assoluta, e la totalità del F-immediato è un positivo che non può contenere alcuna valenza o quantità o aspetto o modo di positività che non siano contenuti nell'intero immutabile: diversamente, quest'ultimo non sarebbe l'intero della positività – ché l'immutabilità non conviene a questo o a quell'essere, ma ad *ogni* essere. E lo sviluppo, l'incremento; o il dileguare, lo sparire – il divenire dunque del contenuto della totalità del F-immediato, non aggiunge e non toglie alcuna positività all'intero immutabile, ché altrimenti al positivo che sopraggiunge o che dilegua converrebbe di non essere prima del suo sopraggiungere, o dopo il suo sottrarsi all'orizzonte della presenza). Sì che il positivo, che si aggiunge o dilegua, è già o è ancora nel cerchio dell'intero immutabile, già da sempre carpito al futuro e per sempre trattenuto nel cerchio dell'essere. Invece, l'intero immutabile include in sé la totalità del positivo. Ossia *tutta* la positività del positivo diveniente, che l'intero immutabile lascia «oltre» di sé (appunto in quanto l'immutabile non è il diveniente) – e l'immutabile lascia oltre di sé appunto e soltanto la totalità del positivo diveniente –, tutta quella positività è immutabilmente inclusa nell'intero immutabile. Il cerchio dell'immutabile è così la patria o il grembo dell'essere; ivi è custodito anche ciò che nel mondo non si sottrae alla rapina del nulla<sup>36</sup>.

A questa duplice valenza dell'intero corrisponderebbe, secondo Messinese, la posizione della “differenza ipostatica” tra Dio e mondo, una differenza cioè metafisica nel senso della trascendenza teologica<sup>37</sup>, implicante altresì il rapporto di “creazione” e la “dipendenza ontologica” del mondo da Dio. C'è da credergli. La sua analisi dell'ultimo capitolo dell'opera è minuziosa, puntuale e decisamente suggestiva.

D'altra parte, basta anche solo rileggere le pagine de *La metafisica classica e Aristotele* del '56, o quelle, ben più esplicite, di *Studi di filosofia della prassi*, per rendersene conto:

La struttura originaria del sapere è posizione originariamente categorica della disequazione tra il contenuto immediatamente presente e l'assoluta concretezza dell'intero, tra il mondo e Dio<sup>38</sup>.

36 Id., *La struttura originaria*, cit., p. 404.

37 L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 151-198.

38 E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1984, p. 276.

Oppure:

Se si nega l'immutabile, la dimensione in cui l'essere è immediatamente presente è l'assurdo, giacché è l'emergere dell'essere dal nulla ed è il dileguare dell'essere nel nulla, è cioè la dimensione in cui l'essere non è. Tale dimensione non è l'assurdo solo se è posta in relazione all'immutabile che, come totalità assoluta del positivo, è anche il grembo che custodisce il positivo che in quella dimensione sopraggiunge e dilegua. L'essere diveniente è, dunque, solo in quanto l'immutabile è. E non viceversa, ché altrimenti il diveniente conterrebbe una positività che l'immutabile non contiene. Dunque l'immutabile sarebbe, anche se il divenire non fosse. Questa assoluta e irreversibile dipendenza dall'immutabile da parte dell'esistenza effettuale del mondo esprime la libera attività creativa di Dio, esprime la decisione della Coscienza divina di creare il mondo<sup>39</sup>.

Il rimando era, daccapo, agli ultimi paragrafi de *La struttura originaria*, che tenteremo ora di seguire nel loro andamento, per comprendere il significato "metafisico" del risolvimento dell'aporia del divenire e, di conseguenza, il senso della differenza ontologica e della creazione.

Un'utile indicazione preliminare, che introduce ad una corretta calibratura di quanto detto nell'ultimo capitolo dell'opera, consiste nel precisare come, a quel punto dell'indagine, l'essere dell'esperienza (l'essere diveniente) fosse assunto metodologicamente nel suo coincidere con l'essere come tale. In queste pagine, invece, sarebbe venuto in chiaro che l'essere in quanto tale "oltrepassa", cioè trascende e crea, l'essere dell'esperienza.

Dopo aver escluso (par. 4) ogni assunzione "formalistica" del principio di non contraddizione (la sua forza investendo interamente, per questo verso, il piano dell'essere), Severino decretava il valore "ontologico" del principio stesso (par. 6), chiarendo come esso non esprimesse «semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza)»<sup>40</sup>. Da questo punto di vista, la posizione concreta del principio veniva ad identificarsi (par. 17) con l'affermazione dell'«immunità o assoluta permanenza dell'intero», ossia con lo stesso «argomento ontologico»<sup>41</sup>, contrastando perciò col "divenire", inteso come «passaggio dal non essere all'essere, o dall'essere al non essere»<sup>42</sup>.

39 Ivi, p. 277.

40 Id., *La struttura originaria*, cit., p. 378.

41 Ivi, p. 389.

42 Ivi, p. 380.

L'intreccio di immediatezza logica e immediatezza fenomenologica (la struttura originaria) conduceva così all'«aporetica del divenire» (par. 18), affacciata nella storia del pensiero filosofico con Parmenide<sup>43</sup>, alla cui risoluzione si impegnò la filosofia seguente, *in primis* platonica e aristotelica.

Offrendo una rilevante ricostruzione delle tappe storiche successive<sup>44</sup>, Severino giungeva alla conclusione che l'aristotelismo aveva sì riguadagnato il teorema eleatico dell'immutabilità dell'essere, introducendo però una struttura "nuova", basata non direttamente sul principio che «l'essere non è non essere, ma mediante il concetto di limitazione dell'essere»<sup>45</sup>. L'aristotelismo, cioè, era pervenuto all'affermazione dell'Atto puro al termine di un processo dimostrativo, con la conseguenza di una maggiore complessità rispetto alla "semplicità" della metafisica parmenidea<sup>46</sup>.

Posta, quindi, l'aporia del divenire, nelle sue diverse formulazioni, il filosofo bresciano si accingeva a mostrarne il togliimento, distinguendo due significati di "totalità":

L'aporia [...] è tolta affermando che l'intero, come immutabilità assoluta, *non è* la totalità dell'essere F-immediato, in quanto questa è l'orizzonte del divenire. Tale affermazione è L-immediata; ossia l'aporia è originariamente tolta: la struttura originaria si realizza come togliimento originario dell'aporia. La quale permane solo in quanto non sia posta la distinzione tra l'intero, come assoluta immobilità, e la totalità dell'essere F-immediato. Il significato di tale distinzione deve essere determinato nel modo seguente. In quanto la totalità dell'essere F-immediato non è nulla, la distinzione tra l'intero, come assoluta immutabilità, e quella totalità, è distinzione *tra due positività*, e cioè è affermazione che la totalità del F-immediato appartiene, ossia è inclusa, o è momento dell'intero, ma – stante quella distinzione – non dell'intero in quanto immutabilità. Affermare che l'intero, come immutabilità assoluta, non è la totalità dell'essere F-immediato, significa dunque affermare che l'intero oltrepassa quella totalità, ovvero che un positivo oltrepassa la totalità del F-immediato, sì che il significato «intero» compare in due accezioni diverse: come immutabilità assoluta, e quindi come opposto alla totalità del F-immediato, e come includente questa totalità. Quel positivo, che oltrepassa l'essere F-immediato, ha

43 Ivi, p. 389.

44 Ivi, pp. 390-399.

45 Ivi, p. 398.

46 Tale complicatezza coincideva poi con la stessa «inessenzialità» del procedimento dimostrativo aristotelico. Per altro verso, merito di Platone e di Aristotele era stato quello di guadagnare l'esistenza del mondo, mostrando le condizioni del suo coesistere a Dio. Cfr. Id., *La metafisica classica e Aristotele*, in Id., *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 122. Per un approfondimento di questa tematica, si veda anche L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 170-181.



d'altronde una valenza tipica, in quanto non è semplicemente una *parte* dell'intero, ma è lo stesso intero in quanto immutabilità assoluta<sup>47</sup>.

Esplicitata, dunque, la differenza “metafisica” tra Dio e mondo, Severino proseguiva esibendo la concreta struttura del divenire come «apparizione dell'immutabile» (par. 26):

La totalità dell'essere F-immediato, come orizzonte in cui la nascita e l'annullamento dell'essere viene alla manifestazione, deve essere pertanto determinata come l'orizzonte in cui è manifesto il comparire e lo sparire dell'essere: ossia ciò che, da un punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità del F-immediato [...] si manifesta come un *sopraggiungere* e un *annullarsi*, si rivela, nella strutturazione concreta dell'originario, come un *apparire* e uno *scomparire*<sup>48</sup>.

Riferendosi alla permanenza del nichilismo in quest'opera, Cusano commenta:

Dunque solo «nella strutturazione concreta dell'originario» il “sopraggiungere” è presente come comparire e l' “annullarsi” è presente come scomparire! Il che significa che c'è una dimensione, quella del F-immediato, in cui appare che l'essere si annulla, in cui cioè l'annullamento dell'essere è presente, è evidente, accade. Nella totalità dell'essere F-immediato l'annullamento dell'essere dunque ha luogo. Queste affermazioni, in cui si pone la *scissione* [corsivo nostro] tra intero immutabile e intero diveniente come posizione metafisica originaria, tornano al nichilismo occidentale nell'atto in cui ritengono di allontanarsene, in quanto ripropongono una realtà diveniente che di per sé viene a va nel nulla, la quale necessita di una realtà indiveniente e trascendente che la salva<sup>49</sup>.

A proposito di questa “scissione”, l'alterità, cioè, tra le due valenze dell'intero che, come si è detto, configurano i due termini in gioco nel differire dell'essere da se medesimo, si deve osservare come essa *permanga* al fondo di *tutto* lo sviluppo della riflessione del filosofo bresciano<sup>50</sup>.

47 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 401.

48 Ivi, p. 404.

49 N. Cusano, *Emanuele Severino*, cit., p. 205. Della stessa autrice si veda anche *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011. Sul significato del nulla in Severino, cfr. anche M. Simionato, *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Prefaz. di E. Severino, Ed. Plus, Pisa 2011. Sul significato del “nulla” nella storia della filosofia, cfr. anche S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma 2001.

50 A sostegno di questa tesi, rimando al mio A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare*, cit.

In altri termini: l'*originarietà* della differenza ontologica (qui metafisico-teologica), che apre alla disequazione tra totalità dell'essere e totalità del divenire, in modo da garantire lo spazio per il movimento dialettico, non sarà mai messa in questione da Severino.

Ma non è, forse, questo differire qualcosa di simile ad una "ferita" originaria in seno al discorso sull'essere? Non è, forse, *in ragione* dell'evidenza del divenire ontologico dell'esperienza (ossia del *nichilismo*, qui presente), che si afferma l'*oltrepassamento* dell'essere immutabile rispetto all'essere diveniente?

Seguiamo Severino per un altro tratto, relativo ancora alla «determinazione del senso dell'alterità dell'immutabile e del diveniente» (par. 27):

Ciò che qui deve essere rilevato è che il concetto di alterità (differenza, contraddittorietà) tra due termini qualsiasi, *a, b, non implica come tale*, o L-immediatamente, che in *a* sussista una positività che non sussiste in *b, e viceversa*<sup>51</sup>.

Inoltre, precisando la «natura dell'appartenenza del divenire all'intero» (par. 28), ossia la *contingenza* del mondo:

La totalità dell'essere F-immediato e, in generale, la totalità del divenire non appartiene quindi necessariamente all'intero [...]. Ma non solo è autocontraddittorio affermare che la realtà diveniente non appartiene necessariamente all'intero, ma è autocontraddittorio affermare la necessità di quell'appartenenza<sup>52</sup>.

In sostanza (par. 29),

il diveniente è, nel cerchio dell'immutabile, eternamente o immutabilmente come ciò che, al di fuori di quel cerchio, sarebbe potuto non essere e potrebbe non essere<sup>53</sup>.

O, in altri termini (par. 30):

La totalità del F-immediato, e, in generale, la totalità dell'essere diveniente, è solo in quanto l'intero immutabile è<sup>54</sup>.

Da questo punto di vista (par. 31),

51 E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 406.

52 Ivi, p. 407.

53 Ivi, p. 409.

54 Ibid.

l'immutabile non è semplicemente *ciò senza di cui* la realtà diveniente non è, ma è *ciò per cui* questa realtà è<sup>55</sup>.

Se, con tale rilievo, Severino esprimeva la tesi della “dipendenza ontologica” del creato dal Creatore, al contrario, asserendo che (par. 32), «l'intero immutabile è, anche se la realtà del divenire non è»<sup>56</sup>, erano confermate l'assolutezza e, quindi, la libertà di Dio.

La tesi della *libertà dell'atto creatore* faceva la sua comparsa in un paragrafo (il 33) che, significativamente, Severino intitolava *La decisione*:

Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile<sup>57</sup>.

Infine, il filosofo sanciva la «determinazione del compito originario» (par. 35, l'ultimo dell'opera):

In quanto l'originario si struttura come affermazione che l'immutabile oltrepassa l'originario, l'apertura originaria dell'intero è *formale*: l'immutabile è cioè manifesto in una sua valenza formale (e in quanto così manifesto rientra esso stesso nell'ambito dell'originarietà); il contenuto concreto della forma è ciò che sta oltre l'originario. Con ciò è posto il *compito* autentico dell'originario: in quanto quella manifestazione formale è apertura della contraddizione [...], il compito – ciò che si deve portare a compimento – la manifestazione dell'immutabile. Non si dovrà forse dire che si tratta di un compito infinito, e che precisamente in «ciò è l'impronta della nostra destinazione per l'eternità» (come diceva Fichte in una situazione logica che presenta molta analogia con quella che qui ci si presenta)?<sup>58</sup>.

55 Ibid.

56 Ibid.

57 Ivi, p. 410.

58 Ibid. Si può ricordare come, in riferimento alla filosofia fichtiana, Severino avesse pubblicato, nel '60, un saggio dal titolo *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, (La Scuola, Brescia 1960; ora in Id., *Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 291-371), in cui si proponeva di mostrare come Fichte non avesse inteso negare la cosa in sé kantiana, nè sostenere l'assolutezza dell'Io o il suo essere principio “produttore” della realtà. Da questo punto di vista, quindi, in quel saggio, il filosofo si accingeva a mettere in discussione l'interpretazione, consistente nell'indicare nella filosofia fichtiana la nascita dell'idealismo, adottando egli, come definizione di “idealismo”, quella riduzione della realtà al pensiero attuale propria dell'attualismo gentiliano. Cfr. Id., *Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 295-296.

Sul tema della “decisione”, anni dopo, Severino avrebbe scritto:

La parola latina *decidere* è formata dalla preposizione *de* e dal verbo *caedere*, che significa appunto «separare», «fare a pezzi», «tagliare»<sup>59</sup>.

Se, dunque, come asserito dal filosofo, «che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell’immutabile», si può osservare come, già nel contesto argomentativo di quest’opera, fosse in atto una lacerante separazione tra il volto immutabile e quello diveniente dell’essere.

Nella breve risposta alle tesi di Messinese<sup>60</sup>, oggi Severino osserva, peraltro, come la relazione di «dipendenza ontologica» del mondo da Dio implichi l’idea che il mondo, come tale, sia nulla. Nella concezione creazionistica, formulata ne *La struttura originaria*, si apriva pertanto un abisso incolmabile tra l’essere immutabile di Dio e il nulla del mondo.

L’applicazione del valore ontologico del principio di non contraddizione all’esperienza rivelava di fungere da logo “salvifico” (certo, *originario*) rispetto all’immediata attestazione dell’annullamento dell’ente nel processo diveniente.

La differenza ontologico-metafisica, introdotta per sanare l’aporia del divenire, finiva, così, per ritorcersi contro lo stesso linguaggio che testimoniava la verità dell’essere, deformando altresì l’“impalcatura” dell’indagine.

Così si sarebbe espresso, in un tempo successivo, il filosofo bresciano:

*Ferio* significa ‘ferisco’. La vicinanza fonetica di *fero* e di *ferio* indica che differire è un ferire. Portarsi al di fuori di sé, diventando altro, è una ferita. Il linguaggio lascia intendere che è ferito, o si ferisce, ciò che si strappa da sé per diventare altro – la ferita è anzi uno squartamento; ed è ferito anche l’altro: è ferito dal differente. La differenza – la ‘cosa’ – in quanto differenza – è il luogo e il fondamento del dolore e della morte, e dell’angoscia di fronte ad essi. Differire è, da ultimo, morire<sup>61</sup>.

Se, in questo passo, Severino si riferiva, evidentemente, al senso ontologico greco dell’esser cosa come oscillazione tra l’essere e il nulla, si po-

59 Id., *Destino della necessità*, cit., pp. 361-362. Altrove: « “Decidere” vuol dire rompere il nesso immediato che lega le cose; da “*de-caedere*”, ossia “tagliare”. Il decesso è la morte, il taglio della vita. La separazione operata dal decidere è la stessa separazione che taglia il legame che unisce la cosa all’essere e la fa oscillare, senza radici, tra l’essere e il niente. Il decidere appartiene all’essenza della follia dell’Occidente», Id., *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 378.

60 Id., *Discussioni intorno al senso della verità*, ETS, Pisa 2009, pp. 139-145.

61 Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 136.

trebbe tuttavia chiedere: che cosa accadrebbe, ora, se riferissimo queste espressioni alla formulazione della differenza ontologica, quale è presentata ne *La struttura originaria*? Non dovremmo, forse, supporre che l'oltrepassamento dell'essere immutabile sull'essere diveniente infligga una sorta di "ferita" originaria alla testimonianza della verità dell'essere? Certamente l'essere non può divenire in senso ontologico, ma deve essere interpretato come l'apparire e lo scomparire dell'eterno; ma non è forse intrinsecamente "lacerato" un essere che, dall'alto della sua compiuta concretezza, sia originariamente costretto ad apparire in forma astratta? E tale divenire, concretamente concepito, ossia come apparire e scomparire dell'eterno, non è forse "infelice", per la mancanza della «beata compagnia» di tutti gli enti, che strutturalmente lo affligge, costringendolo ad essere, ma anche, per altro verso, a non essere, se stesso?

Ad ogni modo, ciò che qui s'intende mettere in luce, sulla scia della preziosa analisi di Messinese, è l'impianto "creazionistico" sotteso alla metafisica originaria del primo Severino, dove emerge chiaramente che la differenza teologico-metafisica e la creazione furono introdotte al fine di risolvere un'aporia che, successivamente, si sarebbe mostrata *apparente*.

La distinzione tra le due valenze dell'intero, tematizzata dal filosofo bre-sciano, rivelava la preoccupazione di evitare ogni possibile forma di "incremento ontologico", che avrebbe implicato contraddizione. Severino, insomma, metteva in campo tutto il suo genio, per non far crollare una situazione che preannunciava i tratti di un "dramma" metafisico: quello di un "dualismo" ontologico che, innestandosi sull'immediatezza fenomenologica attestante la nullificazione dell'ente, gli contrapponeva, avvinghiandola a sé, l'immutabilità dell'essere, tentando di riscattare, come se fosse possibile, un'evidenza tramite un'altra evidenza, provando a far sì che l'una (la logica) potesse "interpretare" l'altra (la fenomenologia), "integrandone" il referto, in direzione di una maggiore concretezza. Eppure, così pensando, non ci si avvedeva ancora che ciò che la logica, con la sua ferrea e inoppugnabile legge parmenidea, avrebbe integrato, era un mondo che, dibattendosi tra l'essere e il nulla, non era poi altro che *nulla*, un'evidenza il cui contenuto contraddittorio era *nulla*.

Mi pare, d'altra parte, che in questa direzione spingano, forse inconsapevolmente, anche alcune riflessioni di Goggi, quando nota, anch'egli enfatizzando l'autocritica severiniana, che nella soluzione all'aporia del divenire, prospettata ne *La struttura originaria*, «si pensa di poter ancora sostenere l'affermazione della nientità dell'essere proprio nel momento in cui, affermando l'impossibilità che l'essere non sia, quella nientità viene esclusa»<sup>62</sup>.

62 G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., p. 318.

Inoltre, le considerazioni svolte da Severino nell'ultimo capitolo di quest'opera, a proposito della relazione tra immutabile e diveniente,

non bastano [...] se poi vanno a confluire [...] nella tesi per cui la Totalità dell'Immutabile è anche se la totalità del diveniente non è – sicché quest'ultima continua ad esser posta come indifferente all'essere e al non essere<sup>63</sup>.

Sulla stessa linea, sembra si muovano anche le considerazioni di Cusano, allorché afferma:

Quando ne *La struttura originaria* si dice che l'essere F-immediato non può essere eterno se non all'interno della totalità concreta immutabile dell'essere, si ritiene di aver messo al sicuro l'essere F-immediato (di avere cioè chiuso la stalla) mentre in realtà lo si è esposto all'(impossibile) annullamento prima ancora (e in questo senso la stalla, prima di essere chiusa, è rimasta aperta tanto quanto era sufficiente perché i buoi scappassero)<sup>64</sup>.

A onor del vero, va detto che è stato lo stesso Severino ad evidenziare la presenza del nichilismo nei suoi primi scritti, spiegando che «quando si incomincia a parlare una lingua diversa, si rimane a lungo sotto la soggezione della lingua materna, cioè della lingua in cui nasce il mortale»<sup>65</sup>.

Tuttavia, dal mio punto di vista, preme osservare come non si tratti, forse, esclusivamente di una questione di “linguaggio”. Il nichilismo, cioè, va qui a determinare la “curvatura” dell'indagine sul fondamento, stabilendo quella divaricazione di piani, entro cui trova buon gioco l'afflato dialettico.

Per comprendere questo, è però necessario rivolgersi al significato della “contraddizione C”, la quale, scaturendo dalla relazione di necessaria identità di logica e fenomenologia, investirebbe il fondamento, consentendo il differenziarsi dell'essere nel suo duplice volto.

63 Ivi, p. 343.

64 N. Cusano, *Emanuele Severino*, cit., p. 209.

65 E. Severino, *Introduzione a La struttura originaria*, nuova ed. ampliata, cit., p. 14.

#### 4. La contraddizione C

Seguiamo da vicino il discorso di Severino. La contraddizione C è una contraddizione molto particolare, che investe il significato originario (*S*), quello cioè in cui consiste la stessa struttura originaria. Essa compare nel cap. X, par. 7 de *La struttura originaria (Il fondamento come contraddizione)* ed è denunciata dal «teorema N»: «È una contraddizione che *S* sia posto anche se non tutte le costanti di *S* sono poste»<sup>66</sup>.

Per comprendere questo teorema, è necessario introdurre preliminarmente il significato di “costante”: si dicono “costanti” del significato *S* tutti quei significati la cui posizione è necessariamente implicata dalla posizione di *S* (L–immediatamente o L–mediatamente).

Ora, se la posizione di *S* implica la posizione di tutte le sue costanti, d’altra parte esse non appaiono nella loro totalità. È, perciò, contraddittorio che *S* sia posto, anche se non tutte le sue costanti sono poste.

Sarebbe a questo punto legittimo chiedersi: se l’originario è investito da tale contraddizione, non si deve forse dire che esso *non* è l’originario? Si deve dir di no, anticipando che, essendo l’originario ciò la cui negazione è autonegazione, non è mai possibile che una sua negazione possa sussistere come *non* negata.

La contraddizione C, si osservi, non si limita, poi, al solo rapporto tra l’originario e la totalità delle sue costanti, ma investe direttamente il rapporto tra il fondamento e l’intero, ossia la totalità dei significati. L’intero semantico è, infatti, costante di ogni significato, nel senso che nessun significato può essere posto come tale, se non appare la totalità dei significati (questo, in sintesi, l’olismo semantico severiniano). Ciò comporta che ogni tentativo di porre un significato come isolato dall’intero del significato sia un *non* porre quel significato. Il contenuto della contraddizione C è, cioè, la posizione “formale” di un significato (*S*) che non riesce a porsi concretamente. Il togliimento della contraddizione è dato, allora, dal sopraggiungere delle costanti di *S*.

Tale processualità determina il quantificarsi<sup>67</sup> della contraddizione, per cui ogni sopraggiungente posizione di costanti influisce sulla disequazione, operando un graduale togliimento di essa. La disequazione in questione si costituisce tra l’intenzione di affermare un certo contenuto e ciò che effettivamente si riesce ad affermare.

66 Id., *La struttura originaria*, cit., p. 214.

67 Cfr. Id., *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 123-124.

La contraddizione C è, perciò, affermazione esplicita e negazione implicita di un contenuto e non, come nel caso della contraddizione “normale”, affermazione e negazione esplicita di un contenuto. Se la contraddizione normale ha come contenuto il “nulla”, la contraddizione C ha il “tutto”: la struttura originaria è contraddizione, cioè, non per quello che dice, ma per quello che *non* dice – ossia per il suo essere un dire astratto, un’intenzione di dire il tutto, ma che, di esso, riesce ad esprimere solo la *forma*.

Appare, insomma, la forma del tutto, ma non la sua materia semantica. La struttura originaria è perciò togliimento *formale*, e non concreto, della contraddizione C: il togliimento concreto consisterebbe, infatti, nel dispiegarsi infinito del tutto nello stesso orizzonte della presenza.

Ancora: se del tutto appare solo la forma, una sua regione non appare. Esiste cioè una dimensione “altra” rispetto a quella della presenza; dell’intero non appare l’assoluta materia semantica. L’apparire dell’intero non è il suo concreto apparire, ma il suo apparire formale. La disequazione sussiste perciò tra la “forma” e il “contenuto”.

Scrive Severino, nel *Poscritto*, che

l’apparire è il cenno eterno del Dio, in cui resta eternamente suscitato un divino spettacolo [...]. Un cenno eterno, diciamo, perché se l’immutabile si rivela necessariamente, se la sua comparsa nella dimora dell’apparire non può non accadere e già da sempre questa dimora lo accoglie, d’altra parte l’immutabile non si rivela totalmente – e il suo manifestarsi è un cenno [...]. Non si nasconde completamente, perché questa sua ritrosia sarebbe il non essere dell’apparire; non si rivela completamente, perché le sue membra scompaiono quando altre compaiono e compaiono quando altre scompaiono. Appunto perché l’apparire dell’immutabile è un processo, l’immutabile si nasconde proprio in quanto si rivela e si rivela proprio in quanto si nasconde<sup>68</sup>.

La contraddizione C è ineliminabile e tuttavia *deve* essere tolta: la necessità di questo togliimento, nell’ultimo paragrafo dell’ultimo capitolo de *La struttura originaria*, è espressa dal “compito originario”, che consiste, appunto, nella necessità di togliere (all’infinito) la suddetta contraddizione, portando a manifestazione l’immutabile.

Pare rilevante porre l’accento su questo tratto: nella contraddizione C, il destino non viene negato, ma taciuto – essa esprime perciò un “silenzio” della verità su se stessa. È, inoltre, in ragione di questa contraddizione, che investe l’originario, che è possibile il darsi della contraddizione nella forma “normale”.

---

68 Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 100.



Ciò che, in riferimento al nostro discorso, deve ora essere messo in luce è che con l'apertura della contraddizione C è già posta la "differenza ontologica" tra l'ente, in quanto appare nel tutto concreto (dove tutti gli enti stanno in «beata compagnia»), e lo "stesso" ente, in quanto appare e scompare sul piano dell'esperienza.

Attraverso un linguaggio che ricalca quello del "secondo" Severino, si può dire che l'ente, che appare nell'apparire finito, differisce da sé rispetto al suo apparire nell'apparire infinito, perché nel finito esso appare in una "mancanza", mentre nell'infinito è concretamente se stesso e non manca di nulla.

La contraddizione C scaturisce dalla necessità di identificare logica e fenomenologia, identità in ragione della quale l'essere, affermato logicamente, spinge "oltre" quello affermato fenomenologicamente, lasciando perciò quest'ultimo, quello cioè manifesto nell'esperienza (il mondo), in una "steresi" che lo affligge rispetto all'intero come immutabilità assoluta (Dio).

La contraddizione C, scrive Severino, è una figura «che, a partire da *La struttura originaria*, è costantemente presente nei miei scritti»; essa

non tramonta [...] non perché il suo contenuto sia l'errore o il contraddittorio, e dunque il nulla, ma perché è la forma astratta della verità, è la stessa verità del destino, ma in quanto astratta, ossia è il destino della verità in quanto presenza *finita* dell'apparire infinito della totalità dell'essente e pertanto del destino della verità.

Da questo punto di vista, essa «è il destino della verità, in quanto apparire finito dell'infinito»<sup>69</sup>. Con un esempio, essa è

costituita, da un lato, dall'apparire *di questa stanza che è illuminata* (o da *questo essente che è una stanza illuminata*), e, dall'altro lato, dal *non apparire* di tutto ciò che è necessariamente implicato dall'essere questa stanza illuminata – il non apparire, cioè, per il quale questa stanza illuminata non mostra ciò che in verità (ossia nell'apparire infinito del destino della verità della totalità concreta dell'essente) essa è, e, non mostrandolo, essa appare nel suo non esser questa stanza illuminata. Appare questa stanza illuminata, e insieme appare nel suo non poter essere ciò che essa mostra di essere, questa stanza illuminata<sup>70</sup>.

Che la contraddizione C costituisca «il maggiore elemento di continuità tra il primo e il secondo Severino, quindi tra il Severino "metafisico" e

69 Id., *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 88.

70 Ibid.

quello che è divenuto critico della metafisica», è riconosciuto anche da Messinese<sup>71</sup>.

Si tratta, perciò, di esplicitare le conseguenze che questa continuità comporta, ovvero la persistenza, al cuore della struttura originaria, di quella dissequazione tra totalità del divenire e totalità dell'essere, che custodisce la possibilità dello svolgersi del processo dialettico<sup>72</sup>.

L'indicazione del legame che unisce contraddizione C, differenza ontologica (creazione) e dialettica, compare esplicitamente in un passo del *Po-scritto*, che vale la pena riportare per intero:

Proprio perché l'apparire dell'immutabile è processuale, l'immutabile si rivela *in parte*. Il che vuol dire che la parte non si rivela nel tutto, non appare in quella beata compagnia, in cui pur si trova. L'essere nel tutto non è cioè una proprietà accidentale della parte, perché nè la parte può cessare di essere, nè il tutto può cessare di avvolgerla: se ciò avvenisse si realizzerebbe ciò che la verità dell'essere proibisce: che l'essere (in questo caso l'essere della parte) non sia. La parte è ciò che è nel tutto, ossia al suo significato – fiore, casa, stella – appartiene necessariamente il suo trovarsi nel tutto. Se quindi la parte appare, ma non appare il tutto in cui la parte dimora, ciò che allora appare *non* è la parte nel significato concreto che ad essa compete in quanto dimorante nel tutto, ma è un significato diverso dal significato concreto. Questo fondamentale principio, che racchiude l'essenza stessa della dialettica, ha portata trascendentale. [...] In altri termini, posto che *s* sia il significato (la parte) e *p* il predicato (l'essere nel tutto), se *s* appare senza che *p* appaia o se  $\sigma$  indica *s* nel suo apparire senza *p*, allora  $\sigma$  non è diverso da *s* solo perché *s* è diverso da *sp*, ma perché  $\sigma$  è diverso da *s* in quanto distinto da *sp*: appunto perché *s* significa *s*, solo nel suo stare in relazione a *p*; e non aparendo in questa relazione non significa più *s*. Se diciamo che la parte è l'astratto (e che il tutto è il concreto), l'apparire della parte senza l'apparire del tutto è una *comprensione o manifestazione astratta dell'astratto*, e cioè un non vedere l'astratto così come esso è, sì che ciò che effettivamente appare (l'astratto nel suo esser sottratto all'avvolgimento del tutto) è l'*esito* della comprensione astratta dell'astratto. L'eterno appare (e non può non apparire), ma, poiché appare processualmente, appare in parte; ossia ciò che appare dell'eterno non appare nel suo essere nel tutto, e quindi la parte che appare *non* è la parte in quanto avvolta dal tutto. In «Ritornare a Parmenide», questo *non essere* è stato chiamato l'autentica 'differenza ontologica'. Che non è la differenza tra due enti, ognuno dei quali sia privo di ciò che l'altro possiede: la parte che appare non è una positività che non sia inclusa nel tutto immutabile, giacché, in quanto ciò che appare è un positivo, esso dimora, come ogni altro positivo, nell'onnivolgente cerchio dell'immutabile. Ma in quanto

71 L. Messinese, *Alcuni rilievi sulla "contraddizione C" della verità*, cit., p. 116.

72 Sulla dialettica severiniana, cfr. F. Berto, *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Padova 2003.

la parte appare come non dimorante nel tutto avvolgente, in quanto cioè non appare la *concreta* relazione della parte al tutto, la parte non appare così come è. E poiché ciò che appare non può essere nulla che non sia nell'eterno, la parte appare in un *mancamento*, ossia nel suo essere mancante di ciò che possiede (o di ciò che l'attraversa), come parte, in quanto avvolta dal tutto<sup>73</sup>.

In altri termini:

*Tutto* ciò che appare (e dunque anche lo stesso apparire) *differisce* pertanto dall'essere: ma nel senso che ciò che appare è l'essere stesso in quanto astrattamente manifesto, ossia è l'essere stesso nel suo nascondersi nell'atto stesso in cui si rivela. [...] Ciò che appare non aggiunge dunque nulla all'essere (cioè all'immutabile): appunto perché ciò che appare è l'essere. Eppure ciò che appare *differisce* dall'essere: appunto perché l'essere non si rivela in tutta la sua pienezza<sup>74</sup>.

In senso generale, la dialettica della struttura originaria si sviluppa tra il *concetto concreto dell'astratto* (la considerazione per cui l'astratto è visto in relazione al concreto) e il *concetto astratto dell'astratto* (in cui l'astratto è tenuto isolato, separato dal concreto), dove il primo è negazione originaria della contraddittorietà del secondo<sup>75</sup>.

Tuttavia, che possa darsi una manifestazione astratta dell'essere, ossia che esso appaia solo in parte e non nell'immensa sua ricchezza e perfezione, è un tratto, si badi, implicato dall'idea che l'essere, nella sua immutabilità, oltrepassi originariamente, trascendendolo sul piano metafisico, e infine *creandolo*, l'essere che diviene, ossia dal modo in cui, ne *La struttura originaria*, sulla base dell'accertamento dell'aporia del divenire, si tentava di pervenire alla sua soluzione.

Da questo punto di vista, la metafisica originaria, costruita partendo dall'osservazione dell'oscillazione nichilistica dell'ente diveniente, collocava il tutto in una dimensione "inatingibile" alla parte, la quale, pur specchiandosi nel tutto stesso, appariva e non appariva per come essa, in verità, *doveva* essere.

L'abisso, la scissione, la ferita che, in guisa del nichilismo ancora strisciante nell'"inconscio" del linguaggio del primo Severino, veniva a spalancarsi, lasciava così l'essere della parte combattuto tra due dimensioni, dove se, da un lato, essa era se stessa solo nel tutto concreto dell'essere,

73 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 101-102.

74 Ivi, pp. 104-105.

75 Cfr. Id., *Introduzione a La struttura originaria*, cit., p. 47.

nell'apparire si mostrava, invece, «avvizzita»<sup>76</sup>, trovandosi nell'imperativo (il «compito originario») di togliere all'infinito la contraddizione (C) che l'avvolgeva, essendo sempre e non essendo mai autenticamente se stessa.

Scriva Severino in una delle *Postille* aggiunte alla seconda edizione di *Studi di filosofia della prassi*:

È per questa differenza tra l'essere astrattamente sé e il non essere concretamente sé, da parte della verità, che l'essere concretamente sé è un «dovere» – un «compito», un «imperativo» – per la verità, in quanto essa è astrattamente se stessa<sup>77</sup>.

Nel terzo degli studi dell'opera sopra citata (*Eticità e immortalità*), Severino tentava (non più di un tentativo, anche se, a detta del filosofo bresciano, del più «avanzato») una deduzione dell'immortalità. Tornavano all'attenzione i temi della contraddizione che avvolge l'originario, in quanto apertura formale dell'intero dell'essere, e del «compito» originario:

Se la coscienza umana è, necessariamente, coscienza dell'intero e se l'intero, nella sua concretezza, trascende la totalità dell'essere che è immediatamente presente, l'intero si presenta allora alla coscienza in modo formale, indeterminato. L'uomo è, per essenza, l'apertura dell'intero, ma l'intero non si apre nella sua concretezza, sì che ciò che si apre non è l'intero. È e non è. Giacché, da un lato, il semantema assoluto («intero») è il contenuto necessario della coscienza; dall'altro lato, ciò che di fatto la coscienza riesce a possedere non è quella assoluta concretezza, che *costituisce* il significare del semantema assoluto. L'uomo è dunque, proprio in quanto coscienza dell'intero, un essere in contraddizione. È finitezza, ma perché possiede finitamente l'infinito, e dunque è un'irrequietezza essenziale, è dialettica. La fondamentale determinazione dell'antropologia filosofica resta quella dell'Eros platonico del mito di Diotima, figlio di Poros e Penia, figlio di opposti e dunque contraddizione<sup>78</sup>.

«Irrequietezza essenziale», dunque, l'uomo, come coscienza formale dell'intero, in quanto quest'ultimo, librandosi oltre l'apparire attuale, non può mai essere raggiunto o concretamente posseduto: «La coscienza non può diventare onniscienza perché diventerebbe la stessa Coscienza divina»<sup>79</sup>.

76 Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 102.

77 Id., *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 315.

78 Ivi, p. 277-278.

79 Ivi, p. 280.

Se ciò accadesse, il divenire esploderebbe in un risultato calmo e tutto s'impietrirebbe. Ma – verrebbe da dire assecondando la persuasione nichilistica – il divenire appare; dunque, l'uomo non può diventare Dio.

L'apparire finito, perciò, per non sostare nella contraddizione, deve diventare apparire infinito; d'altra parte, non può diventarlo (aporia). L'immortalità, pertanto, era dedotta in questi termini: giacché l'apparire finito, per non essere concetto autocontraddittorio, doveva diventare apparire infinito, e in ciò stava il suo compito, il suo imperativo categorico, allora l'annientamento della coscienza e la morte sarebbero stati limiti invalicabili all'esecuzione del dovere.

Dunque:

[...] se devo morire non devo essere un divenire infinito, ma io devo essere questo infinito divenire (giacché altrimenti io sarei la realizzazione dell'assurdo), dunque io non posso morire. La morte del corpo, il sonno, l'affievolirsi della coscienza nei dolori, nelle ebbrezze dei sensi, negli stordimenti, nella svagatezza, nella vecchiaia, nelle malattie: tutto ciò è soltanto un episodio di una vicenda infinita: della vicenda infinita della mia coscienza<sup>80</sup>.

### 5. La dimenticanza della verità dell'essere

L'"incontro" con Heidegger contribuisce a chiarire il contesto del primo confronto di Severino con la filosofia contemporanea, nonché il suo tentativo di rintracciarvi le condizioni per un ripristino del discorso metafisico classico; condizioni che Bontadini ritrovava, invece, nell'idealismo gentiliano.

Dopo aver discusso con il maestro la tesi di laurea, dedicata appunto a questo proposito teoretico, nel 1964, con la pubblicazione di *Ritornare a Parmenide*, Severino tornava a confrontarsi con il filosofo tedesco mettendo in questione, sin dalle prime battute, la sua interpretazione della storia della filosofia occidentale come storia dell'oblio del senso dell'essere, coinvolgendolo nelle responsabilità dell'alterazione e addebitandogli l'aberrazione di aver letto, nel primissimo pensiero greco, l'identificazione dei significati di "essere" e "presenza".

La «parola più essenziale», cui si sarebbe trattato di prestare ascolto, ma che nessuno, in fin dei conti, era riuscito a codificare nella sua "forza invincibile", era stata di Parmenide (fr. 6, vv. 1-2): «L'essere è, mentre il nulla

80 Ivi, p. 284.

non è», nella quale il filosofo bresciano rintracciava «il senso stesso» dell'essere: «l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi»<sup>81</sup>.

Nell'approfondimento platonico-aristotelico successivo, la forza del messaggio parmenideo era poi stata avvolta da un alone ambiguo, che aveva condotto il pensiero metafisico ad intendere quell'opposizione come una legge «che governa sì l'essere, ma che lo governa – eccoci al cuore del labirinto – *sin tanto che* esso è»<sup>82</sup>.

Il viale del tramonto era così imboccato e il senso dell'essere già inoltratosi lungo il sentiero della Notte.

Pensando, infatti, ad un essere che è “quando” è, e non è “quando” non è, Aristotele, ritenendo di consacrare il divenire alla *lex* del principio di non contraddizione, aveva finito, al contrario, per perpetrare il tradimento dell'essere.

Che cosa avrebbe mai potuto significare, commentava Severino, pensare ad un essere che non è “quando” non è, se non identificare l'essere al nulla? Acconsentire all'idea che l'essere fosse incontraddittoriamente nel tempo risultava dunque contraddittorio nel momento in cui, pensando ad un tempo in cui l'essere non è, essere e nulla si sarebbero identificati.

Tuttavia, negando le differenze all'essere, lo stesso Parmenide si era reso, a sua volta, complice del tramonto. E Platone, da parte sua, distinguendo nel *Sofista* tra non essere come *contrario* e come *altro*, aveva commesso un passo tanto fatale quanto imprescindibile, portando sì le differenze nell'essere, ma continuando a lasciarle nel tempo e avvertendo l'esigenza (e con lui la filosofia successiva) di mettersi alla ricerca di quell'essere eterno che era “fuori” del tempo.

Partendo dall'idea di un essere «svirilizzato»<sup>83</sup>, le peregrinazioni alla ricerca dell'essere necessario ed immutabile (l'idea platonica, l'atto puro aristotelico, il Dio Creatore di Agostino e Tommaso) avevano così preso avvio, nel tentativo, disperato, di offrire una dimostrazione della sua esistenza, senza però la consapevolezza che la stessa domanda intorno ad esso avrebbe implicato, presupponendola, l'identificazione di essere e nulla.

In particolare, Severino rintracciava nella figura di Melisso «il padre della metafisica occidentale»<sup>84</sup> e nella sua formulazione del principio dell'*ex nihilo nihil* (in cui la neoscolastica, a lui contemporanea, Bontadi-

81 Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 20.

82 Ibid.

83 Ivi, p. 25.

84 Ivi, p. 34.

ni compreso<sup>85</sup>, vedeva il fondamento della metafisica classica) l'ipotesi, assurda, di un essere che potesse non essere, ipotesi peraltro avanzata per scongiurare l'eventualità. Eppure, già in queste parole il senso dell'essere risultava «intorpidito»<sup>86</sup>.

Da questo punto di vista, i risultati della metafisica classica mostravano il proprio debito verso un principio, quello di non contraddizione, in cui l'essere era stato contraddittoriamente concepito.

Si sarebbe dunque trattato, per Severino, di pensare l'essere come la totalità concreta delle differenze, e le differenze come ciò che, non potendo non essere, erano «eterno»:

Dunque l'essere non esce dal nulla e non ritorna nel nulla, non nasce e non muore, non c'è un tempo in cui l'essere non sia [...] Questo foglio, questa penna, questa stanza, questi colori e suoni e sfumature e ombre delle cose e dell'animo sono eterni, se 'eterno' possiede l'essenziale significato che la lingua greca attribuisce a αἰών: «che è» (senza limitazioni)<sup>87</sup>.

L'eternità di ogni cosa, perciò, si traduceva qui nell'impossibilità di non essere, cui il principio parmenideo richiamava gli enti divenienti a corrispondere, secondo quanto già anticipato nel par. 26 dell'ultimo capitolo de *La struttura originaria*, dove il filosofo bresciano aveva raccomandato la necessità di interpretare il divenire come apparire e scomparire dell'immutabile.

Che il saggio *Ritornare a Parmenide* mettesse Severino in cammino verso un punto di non ritorno, circa la concezione creazionistica classica e neoclassica, era ormai intuibile. Bontadini lo avrebbe presto compreso<sup>88</sup>.

85 Ivi, p. 39. Commentando la posizione di Bontadini, Severino aggiungeva: «Nella neoscolastica, e non solo italiana, la posizione di gran lunga più rigorosa di ogni altra è quella di Bontadini. Ma anche Bontadini si muove all'interno della prospettiva melissiana, e anzi la formula con la maggiore radicalità consentita: il principio della metafisica è dato dall'affermazione che «l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere»: poiché il divenire è appunto il non essere limitato dal non essere, la totalità del reale non si esaurisce nella realtà diveniente. Anche qui il divenire dell'essere è visto come qualcosa che, *come tale*, non si presenta come contraddittorio [...]. Dunque il divenire [...] non è l'originario, ossia è trasceso dall'essere illimitato (immutabile) e limitante», ibid.

86 Ivi, p. 35.

87 Ivi, p. 28.

88 Cfr. il saggio *Σώξεν τὰ φαινόμενα*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1964, fasc. V, ora in G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica II*, cit., pp. 136-166.

Nel *Poscritto*, infatti, discutendo le pungenti obiezioni del maestro, Severino dichiarava come, una volta arresi alla verità dell'essere – a quella verità, cioè, che sancisce incontrovertibilmente l'opposizione dell'essere al non essere – una volta compiuto il primo passo, sarebbe stato necessario andare fino in fondo.

Da questo punto di vista, osservava,

nello scritto di Bontadini la ragione alienata si volge nuovamente alle ombre quando ritiene di risolvere l'aporia, provocata dalla verità dell'essere, mediante il concetto di *creazione* [...]. Giacché, una volta che si tien ferma l'impossibilità che l'essere non sia, non si può ritornare indietro ed affermare che il non essere dell'essere non è più contraddittorio qualora sia inteso come quell'annullamento che è «opera della Potenza e dell'Energia dell'Essere»: se l'impercorribile assurdo è che l'essere si annulli, questo dio creatore immaginato dalla ragione alienata è il creatore dell'assurdo<sup>89</sup>.

Come Aristotele e Tommaso, affermando l'«*omne quod movetur ab alio movetur*», avevano finito per presupporre, sulla scia del principio melissiano, al movimento una “causa” del movimento, Bontadini, analogamente, finiva per presupporre all'annullamento manifesto nel divenire la potenza *creatrice* come “causa” dell'annullamento.

Per questo verso, avrebbe incalzato il filosofo bresciano,

l'interpretazione filosofico-teologica del significato sacrale della ‘creazione’, sviluppata dall'intera cultura occidentale, si trova radicalmente immersa nella dimenticanza della verità dell'essere. Se la ‘creazione’ viene interpretata in termini di essere e di non essere [...] allora il concetto di creazione è l'esplicita negazione della verità dell'essere<sup>90</sup>.

## 6. *Sviluppi del concetto di creazione negli scritti degli anni Sessanta*

Nel *Poscritto* veniva dunque in luce la soluzione all'aporetica del divenire: se l'essere non può non essere, il divenire implica contraddizione solo *in apparenza*:

il distruggersi e il diventar niente delle cose viene affermato *non già in quanto questo loro esser niente appaia* [...], bensì *in quanto questo contenuto*

89 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 82, nota 15.

90 Ivi, p. 115.



*viene interpretato* secondo le categorie di quella saggezza pratica che sin'ora ha favorito la vita dell'uomo nel mondo.

In questo senso,

il divenire che appare non potrà più essere inteso come annullamento dell'essere. Questo corpo brucia e a questo corpo si sostituisce la sua cenere: l'apparire non attesta altro che una successione di eventi: il pezzo di carta bianco, l'avvicinarsi della fiamma, la fiamma che cresce, un pezzo di carta più piccolo e di forma diversa, una fiamma più esile, un pezzo ancora più piccolo e di forma ancora diversa, la cenere. Ad ogni evento ne succede un altro, nel senso che un secondo evento incomincia ad apparire quando il primo non appare più [...] Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela [...] La comprensione veritativa del divenire, che è contenuto dell'apparire, rileva [...] il silenzio dell'apparire circa le sorti di ciò che non appare. E se questa sorti sono taciute come tali, esse sono svelate «senza adornamenti» [...] dalla verità dell'essere<sup>91</sup>.

Se in questo scritto del '65 Severino metteva in questione l'ontologia della creazione, fondata sul concetto greco del divenire, per altro verso presentava un'alternativa:

Ma se la creazione viene interpretata come una determinazione che riguarda l'apparire e lo sparire dell'essere, la creazione è allora un'autentica *possibilità* della verità dell'essere, ossia un "problema: il problema appunto, del rapporto tra lo sfondo dell'apparire e la storia del contenuto dell'apparire. Dal punto di vista della verità dell'essere, la possibilità della creazione è la possibilità che nello spettacolo eterno dell'apparire giunga ad apparire ciò che sarebbe potuto non apparire; ossia che in quel momento dell'eterno che è l'attuale apparire, l'eterno si riveli più di quanto non sia destinato ad apparire. Ma, appunto, una possibilità che coesiste attualmente alla possibilità opposta, e cioè che la storia sia lo sviluppo necessario della rivelazione dell'eterno. Queste due possibilità – e i loro intrecci pensabili – si contendono il senso dell'uomo<sup>92</sup>.

Per comprendere il passaggio è opportuno fare riferimento alla tematizzazione che, in queste pagine, Severino sviluppava intorno alla struttura dell'apparire, in seguito alle obiezioni di Bontadini. Quest'ultimo, infatti, aveva osservato come la soluzione introdotta da Severino non facesse altro che spostare il problema dall'ente all'apparire dell'ente: se non era l'ente, come tale, a diventare nulla, allora doveva esserlo il suo apparire.

91 Ivi, pp. 86-87.

92 Ivi, p. 115.

La risposta di Severino consisteva nel distinguere, nell'apparire, l'apparire "trascendentale" da quello "empirico" e nel precisarne il rapporto. Egli perciò rilevava:

Ma, ora, *come* si deve intendere il sopraggiungere e il dileguare dell'apparire, perché l'aporia non si ripresenti appunto attraverso l'obiezione che quel sopraggiungere e dileguare implicano il non essere dell'apparire? Questa domanda resta senza risposta sin tanto che non ci si sappia sollevare alla comprensione della struttura autentica dell'apparire e cioè sin tanto che non ci si renda conto che *qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire*, ossia il suo essere incluso nell'apparire. Di solito, ci si rappresenta l'apparire (il 'pensiero', la 'coscienza', il 'soggetto') come ciò cui sia consentito di non avere come contenuto se medesimo: l'apparire – si ritiene – può essere apparire delle cose, senza essere apparire del loro apparire: l'apparire dell'apparire sarebbe una figura che si realizza solo *qualora* si rifletta sull'apparire delle cose. Eppure l'apparire è un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono: non nel senso che ogni cosa che appare non possa non apparire, ma nel senso che, apparendo, l'apparire le conviene necessariamente<sup>93</sup>.

Di conseguenza:

Ciò importa che il divenire di qualcosa non sia semplicemente il passaggio dal non apparire all'apparire del qualcosa, ma, insieme, sia il passaggio dal non apparire all'apparire dell'*apparire* del qualcosa. *Nell'atto stesso* in cui qualcosa passa dal non apparire all'apparire (o dall'apparire allo sparire), *in questo stesso atto* l'apparire del qualcosa passa dal non apparire all'apparire (o dall'apparire allo sparire) [...] In altre parole, è solo perché non ci si rende conto che l'apparire e lo sparire di qualcosa è *insieme* l'apparire e lo scomparire dell'apparire del qualcosa, è solo per questo motivo che, in relazione alla posizione del divenire come comparire e sparire dell'essere, ci si sente autorizzati ad inferire che, dunque, se qualcosa compare e scomparire, allora il suo apparire *non* è (ossia, rispettivamente, non è ancora e non è più)<sup>94</sup>.

A questo punto, Severino distingueva tra apparire "empirico" e apparire "trascendentale":

Ma il divenire che appare è sempre il divenire di una determinazione particolare, o 'empirica', del contenuto che appare: è il divenire di questo pezzo di carta che brucia, oppure è il divenire dell'apparire di questa o quella determinazione. Se il divenire di tutto ciò che appare diveniente è l'entrare e il dipartirsi dall'apparire, dell'apparire, invece, inteso non già come determinazione partico-

93 Ivi, p. 95.

94 Ivi, p. 96.

lare o 'empirica', ma come evento trascendentale, non appare e non può apparire il divenire: dell'apparire, come evento trascendentale, non appare e non può apparire il sopraggiungere e il congedarsi dall'evento trascendentale<sup>95</sup>.

La struttura dell'apparire implicava, dunque, secondo il filosofo, che a divenire fossero i contenuti empirici determinati, ma non l'apparire trascendentale, che li accoglieva e da cui essi prendevano congedo. L'apparire trascendentale doveva essere, cioè, indiveniente.

In una relazione, presentata al XXI Congresso Nazionale di Filosofia di Pisa nel '67, Severino tornava sui temi che sarebbero stati al centro del saggio *Il Sentiero del giorno*, pubblicato lo stesso anno. L'esordio ribadiva il tratto di fondo che, a parere del filosofo, aveva accomunato la storia dell'occidente, un

fondamentale e comune pensiero, portato per la prima volta alla luce dalla metafisica greca: il mondo è fatto di cose che nascono e muoiono, che prima di nascere erano niente e tornano ad essere niente dopo la loro morte. In relazione ai differenti modi con cui le cose escono dal niente, si dice che sono 'prodotte', 'create', 'costruite', 'fabbricate', 'fatte', 'realizzate'. Per la metafisica greco-cristiana, Dio è il creatore del mondo (e l'uomo continua nel mondo la creazione divina); per l'immanentismo moderno il creatore del mondo è l'Uomo; la civiltà della tecnica non si limita ad affermare l'assoluta creatività dell'uomo, ma gli dà gli strumenti per operare e progettare la modificazione più radicale delle cose [...] 'Dio' e 'tecnica' sono i due modi fondamentali con cui la civiltà occidentale ha affermato la *produzione* delle cose. Cioè sono i due modi fondamentali del nichilismo<sup>96</sup>.

Se con "nichilismo" si può intendere l'affermazione «che le cose sono niente», sin da Platone, allora, «la metafisica aveva identificato le cose al niente». In questo senso,

l'alienazione metafisica, che consegna l'essere al niente, sorregge sia il concetto di una creazione divina (θεια τέχνη, *Sophista* 265 e), sia il concetto di una creazione umana (άνθρωπινη τέχνη, *ibid.*) delle cose del mondo [...] La produzione delle cose è stata definita una volta per tutte da Platone: «Ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all'essere, è produzione, cosicché sono produzioni anche le azioni che vengono compiute in ogni arte e tutti gli artefici sono produttori» (*Convivium* 205, b-c)<sup>97</sup>.

95 Ivi, p. 98. «E il discorso è finito qui: non c'è *progressus in indefinitum*, perché quest'ultimo apparire, che è l'apparire dell'apparire del qualcosa, è lo stesso apparire del qualcosa», ivi, p. 110.

96 Ivi, p. 137.

97 Ivi, p. 138.

Questo passo del *Convivium* è richiamato anche in *Pensieri sul cristianesimo*. La citazione è significativa, in quanto sottolinea il legame necessario che stringe l'azione al significato del "creare". *Un'azione è tale solo se è radicalmente creativa*:

Senza creatività non c'è vera azione. Tanto più attivo e creativo l'agire, quanto più differenzia il proprio prodotto dalla dimensione del già esistente. Il pensiero greco, per la prima volta, pensa l'estrema distanza e differenza tra ciò che già esiste e ciò che l'azione intende produrre; e, quindi, per la prima volta, concepisce l'agire come un far passare le cose dal non essere all'essere e dall'essere al non essere. [Poi cita Platone e aggiunge, *nds*]: tanto più attiva, l'azione, quanto più si discosta dal già esistente e percorre l'infinita distanza che separa l'essere e il niente<sup>98</sup>.

Nel seguito dello scritto, Severino si misurava direttamente con Calogero e Spirito, rinviando le loro posizioni a quel divenire che era stato tematizzato dal comune maestro Gentile e che essi avevano discusso in relazione alla sua legge, accettandone, peraltro, la fisionomia di origine schiettamente hegeliana (unità di essere e non essere).

Per questo verso, dunque, il rifiuto gentiliano del concetto platonico di divenire avrebbe dovuto essere ridimensionato, nel senso che, se esso investiva il divenire presupposto naturalisticamente all'atto del pensare, d'altra parte non metteva in questione la sua configurazione in termini di essere e non essere.

Severino poteva così confermare come anche l'attualismo avesse, in fondo, condiviso il concetto platonico di divenire, dove "divenire" significava «realtà che è e non è, processo di creazione e distruzione dell'essere delle cose»<sup>99</sup>.

Attraverso queste considerazioni, egli metteva in evidenza come il divenire, inteso quale passaggio dal non essere all'essere e viceversa, processo di *creazione* e di *distruzione*, costituendo lo sfondo dello sviluppo culturale della storia occidentale, accomunasse le differenti anime della metafisica greco-cristiana, dell'immanentismo moderno e della civiltà della tecnica. Una tesi certamente radicale ed estremamente provocatoria, eppure filologicamente documentata, logicamente argomentata ed estremamente suggestiva.

Ne *Il sentiero del Giorno*, il filosofo tornava più approfonditamente su queste tematiche, ribadendo il tratto fondamentale comune alla metafisica

98 Id., *Pensieri sul cristianesimo*, cit., pp. 284-285.

99 Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 139.

classica e alla civiltà della tecnica: «‘Dio’ e ‘tecnica’ sono i due modi fondamentali, in cui l’Occidente ha portato alla luce la *poiesis* nell’orizzonte del mondo»<sup>100</sup> e, sempre seguendo questo spunto, «Dio è il primo tecnico».

È pertanto nel significato greco del termine *ποίησις* che Severino individuava il senso ontologico della “creazione”. Se il mondo era quella regione *precaria* dell’essere, introdotta da Platone nel compiere il “parricidio” contro Parmenide, allora le cose del mondo (gli enti) avrebbero dovuto essere tenute ferme nell’esistenza. A tal fine il pensiero occidentale si mise alla ricerca di un fondamento, inteso come regione privilegiata, eterna, immutabile dell’essere. Questo fondamento è, nella metafisica classica, “Dio”.

Scrive Severino, in un passaggio straordinario, giacché riesce a condensare le tappe essenziali del tragitto compiuto dall’Occidente lungo il sentiero della Notte:

L’Occidente oggi sa che Dio è morto. Ma non sa e non può sapere che cosa l’abbia fatto morire. Infatti l’Occidente resta tuttora gravato da quella stessa malattia che ha fatto nascere Dio. Zarathustra insegna soltanto che i creatori sono gli uomini, non Dio. Se Dio esistesse, l’uomo non potrebbe creare. Ma la creazione è comune al vecchio Dio e al nuovo Uomo. Per Platone la *ποίησις* è innanzitutto divina: *ὁ δημιουργός* produce le cose del ‘mondo’ facendole passare dal niente all’essere. La concezione creazionistica della metafisica medievale rende radicale la produttività della *ποίησις* divina, togliendo il limite (e l’ambiguità) della *χώρα* platonica e della materia prima aristotelica. Per l’immanentismo moderno *ὁ δημιουργός* è l’uomo che, nella storia produce se stesso e il mondo, e al quale le scienze della natura hanno conferito una capacità creativa giammai posseduta. L’uomo può ora concretamente accingersi alla creazione del superuomo. La biologia e la cibernetica si muovono appunto in questa direzione<sup>101</sup>.

In questo saggio, che si ricollegava chiaramente ad alcuni motivi sviluppati nel *Poscritto*, il tema della creazione riguardava nuovamente il problema della libertà nell’apparire dell’essere, ovvero se l’essere fosse «Signore» del suo apparire. In questo senso, il concetto di creazione, negato in sede di metafisica tradizionale, si sarebbe qui dovuto intendere come «teofania», manifestazione del tutto dell’essere:

Se al linguaggio del Sacro si fa parlare la lingua del Giorno, allora il *γίνεσθαι*, contenuto nel *πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο*, significa l’apparire di tut-

100 Ivi, p. 183.

101 Ivi, p. 149.

te le cose che appaiono: non già il loro diventar essere, da niente che erano o che sarebbero state, ma il mantenersi e il trarsi fuori dal loro nascondimento. L'apparire attuale dell'essere è teofania; e la parola 'creazione', pronunciata nella lingua del Giorno, significa teofania. È a questo punto che il Sacro diventa per la verità un problema: il problema della libertà nell'apparire dell'essere. L'essere è 'Signore' del suo apparire, oppure tutto ciò che appare è necessario che appaia?<sup>102</sup>.

Non ci si deve quindi stupire se, leggendo queste pagine, ci si imbatte di frequente in riferimenti polemici al senso attribuito dalla tradizione fenomenologica (da Aristotele fino ad Husserl e ad Heidegger) alla dimensione dell'apparire, da questa tradizione mescolata al «mondo» e che dell'apparire avrebbe frainteso la «purezza».

Oppure da critiche al significato dell'ontoteticità del pensiero nell'idealismo, *in primis*, quello di Gentile:

L'idealismo – soprattutto quello gentiliano – ha messo in luce il carattere trascendentale, non psicologico o antropologico dell'apparire. Ma l'apparire è inteso come 'pensiero' o 'atto', nel quale soltanto ogni cosa può esistere; onde il diventar contenuto del pensiero e il non esser più suo contenuto è il processo in cui le cose escono e ritornano nel nulla. Questo è il significato più profondo della 'creatività' del pensiero<sup>103</sup>.

In conclusione, il problema lasciato aperto da questo saggio suonava così: se la contingenza dell'ente appartiene all'alienazione del senso dell'essere, esiste la contingenza dell'apparire? Sarebbe cioè potuto entrare o potrebbe entrare nell'apparire un contenuto diverso da quello che di fatto vi è entrato e vi entrerà?

A questo problema, Severino offrì una risposta un decennio dopo, con la pubblicazione di *Destino della necessità*, quando venne in chiaro che anche questa forma di contingenza era negazione della verità dell'essere. Infatti – osservava – anche se l'ente che diviene è l'eterno, tuttavia l'eterno che sarebbe potuto apparire o potrebbe apparire, anziché quello che di fatto è apparso o apparirà, non può appartenere alla dimensione fenomenologica. Resta celato. E, quindi, l'affermazione che il contenuto sarebbe potuto o potrebbe apparire attribuisce un predicato (la possibilità di apparire) a ciò che non appare. In definitiva: non può essere l'affermazione di un contenuto che appare<sup>104</sup>.

102 Ivi, p. 164.

103 Ivi, p. 186.

104 Cfr. Id., *Destino della necessità*, cit., cap. IV, *L'accadimento e il suo destino*.

Tuttavia, ne *Il sentiero del Giorno*, la persuasione nichilistica, ancora latente, conduceva Severino a ritenere possibile che, una volta maturata la consapevolezza dell'eternità di ogni cosa, fosse ancora lecito il pensiero di un concetto non alienato di "prassi", un concetto cioè che prescindesse dal senso attribuito alla *poiesis* dalla filosofia greca:

Il sentiero del Giorno appartiene all'eterno supramento della contraddizione. Viene alla luce quando i popoli agiscono nella verità dell'essere. Allora, l'agire conosce l'eternità di ogni cosa: il 'mondo' tramonta e l'agire non è più *ποίησις*, ma conduce l'eterno nella luce. L'essere che così viene alla luce è diverso dall'essere che viene alla luce lungo il sentiero della Notte: ciò che appare quando ci si propone di far uscire l'essere dal niente e di farlo ritornare nel niente è diverso da ciò che appare quando l'agire sa di essere un disvelamento dell'eterno [...]. Il sentiero del Giorno non è la fuga dal 'mondo', bensì è l'operare che conduce il 'mondo' al tramonto. Ma esso porta alla trasformazione più radicale che possa avvenire nella storia dell'uomo, perché sa che ogni trasformazione non è un consumarsi dell'essere, ma è la storia del suo affacciarsi nell'apparire: la più radicale trasformazione storica avviene perché l'agire depona la pretesa di essere una produzione e distruzione dell'essere e diventa l'invito che chiama l'essere nell'apparire<sup>105</sup>.

È quindi comprensibile che, in *Destino della necessità*, la critica radicale del concetto di creazione portasse con sé la messa in questione degli stessi concetti di "azione" e di "prassi" (oltre a quello di "libertà"), in quanto tali.

D'altra parte, oggi si potrebbe chiedere a Severino come mai, di fronte alla sua *Destruction* del senso attribuito dalla storia dell'Occidente al "divenire", egli abbia poi avvertito l'esigenza insopprimibile di *risemantizzarne* il concetto («oltrepassare»), scartando in modo assoluto che tale operazione possa essere effettuata anche in rapporto al significato della "creazione" e dell'"azione".

Ci si potrebbe, cioè, chiedere se sia davvero impossibile pensare ad un concetto del "creare" o dell'"agire", che si pongano al di fuori della contraddittoria identificazione dell'essere e del niente, quale si realizza nel pensiero del divenire ontologico. La questione pare delicata ed è evidente come, nelle righe finali del saggio del '67, Severino si sforzasse di indicare un senso non nichilisticamente compromesso dell'agire, alludendo all'idea di "condurre l'eterno nella luce".

---

105 Ivi, p. 193.

Ora, secondo il mio modo di vedere, se teniamo in piedi la struttura argomentativa del discorso severiniano, le sue ragioni contro l'idea di una prassi, fondata sul concetto greco di *poiesis*, sembrano inattaccabili. Per altro verso, ritengo che il tema dell'azione possa essere ridefinito, contro ogni dichiarazione in proposito da parte del filosofo bresciano. Da un lato, il più debole, perché Severino mette in luce, smascherandola, l'illusorietà di un mondo che diviene ontologicamente (tra essere e nulla), ed è lui stesso a risemantizzare il senso della verità, del divenire, dell'apparire, della gioia, del dolore, del tempo, ossia di alcune nozioni fondamentali, anche del cristianesimo, "trasvalutandole". Da questo punto di vista, non pare insensato tornare a ragionare sulla possibilità di un agire non connotato dalla follia dell'Occidente.

Dall'altro, e questo pare il punto decisivo, è la *genealogia* del pensiero severiniano che offre le ragioni per "problematizzare" le origini del suo pensiero e condurci verso una critica della configurazione della struttura originaria, in particolare del rapporto tra logica e fenomenologia, del senso della differenza ontologica, nonché dei termini estremi del processo dialettico. Determinanti, per questo verso, le influenze di Giovanni Gentile e di Gustavo Bontadini, il dialogo tra i quali può, a mio avviso, essere interpretato come un confronto sul senso ontologico della "creazione".

Del resto, una peculiare concezione del rapporto creativo tra Dio e mondo sta anche al centro de *La struttura originaria*, opera in cui la presenza del nichilismo dà una curvatura particolare alla determinazione del significato della relazione tra essere immutabile ed essere diveniente. Esaminare le "ricadute" di questa impostazione sui guadagni successivi della riflessione di Severino (con riferimento particolare alla permanenza della "contraddizione C" e all'originarietà della "differenza ontologica") costituisce, a mio modo di vedere, una delle più fertili vie di ricerca per rapportarsi criticamente e, quindi, costruttivamente, alla filosofia dell'essere, in vista di una rideterminazione di un concetto non alienato di prassi.

Va da sé che uno dei punti di maggiore corrispondenza tra la posizione severiniana e quella di Bontadini fosse proprio l'affermazione di una "differenza ontologica" tra l'immutabile (Dio) e il diveniente (mondo). Non casualmente, perciò, Bontadini fissava i termini della questione con le seguenti parole:

Perché il punto è, alla fine, tutto qui: che io – e tutti e tutte le cose – continuiamo a divenire, irrimediabilmente. Tu insisti, molto onestamente, sulla «differenza ontologica», che chiami autentica, tra l'ente in quanto immutabile e l'ente – lo stesso ente – in quanto mutabile. Molto onestamente, dico, perché



ciò è contro l'efficacia della tua soluzione. Se l'ente mutabile potesse, già da ora, essere soffiato, risucchiato nell'immutabile, allora saremmo a posto. Ma per quanto si soffi e si succhi, la cosa non riesce (bisogna aspettare, per lo meno, che il tempo abbia compiuto la sua opera di divoratore). Sta bene che «tutto quanto c'è di positivo nel divenire» si ritrova, senza residuo, nel mondo intelligibile; ma intanto la *differenza* è ineliminabile, perché il medesimo non può patire predicati contraddittori (immobile, mobile)<sup>106</sup>.

Ora, a prescindere dal fatto che Severino si imbattesse o meno nella contraddittoria attribuzione di predicati opposti, resta tuttavia il fatto che la necessità di garantire l'originarietà della *differenza* nascesse da una precisa preoccupazione, quella cioè di evitare di mettere il divenire in equazione con l'essere, in ragione del suo (presunto) manifestarsi contraddittorio.

Riconosciuta l'apparenza di questa aporia, non si sarebbe, con ciò, dovuta riconoscere all'essere immutabile anche la necessità di attestarsi sul "limite" dell'apparire trascendentale, facendo sparire ogni "differenza ontologica"?

D'altra parte, non si può negare che Severino avesse le sue buone ragioni allorché notava come «l'apparire finito» non potesse «diventare l'apparire infinito del tutto»<sup>107</sup> e che

il togliimento della contraddizione, nella quale consiste l'apparire in quanto finito, è un togliimento infinito: l'apparire finito – e dunque la stessa verità – è una contraddizione infinita, ossia il luogo in cui l'essere va infinitamente disvelandosi e anche il luogo in cui l'essere è destinato a restare infinitamente nascosto<sup>108</sup>.

La questione, come si vede, è tutt'altro che semplice.

### 7. Il "secondo" Severino e la critica di "immanentismo"

A proposito del passaggio che è stato delineato, tra l'impostazione metafisico-creazionistica del giovane Severino e la successiva negazione di ogni forma di creazionismo, si è ricordato come alcuni filosofi, soprattutto in ambito cristiano-cattolico, abbiano parlato di una svolta in senso "immanentistico"<sup>109</sup>.

106 G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* II, cit., p. 142.

107 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 175.

108 Ivi, pp. 175-176.

109 Sono di questo parere, ad esempio, C. Fabro, L. Messinese, D. Sacchi; ma anche, da un versante distante da quello di matrice cattolica, G. Sasso.

Si tratterà di discutere questo punto, che va ad intaccare il significato complessivo dell'indagine, onde poter gettare un ulteriore sguardo sul rapporto tra Gentile e Severino e sulla problematizzazione – che intendo proporre – delle origini del pensiero del filosofo bresciano.

Per questa via, tenterò anche di ridimensionare la portata di una tesi di Reale, secondo la quale la filosofia severiniana sarebbe «l'esatto corrispettivo di Gentile rovesciato in dimensione ontologica»<sup>110</sup>.

D'altra parte, se è palese la negazione, operata dal "secondo" Severino, della trascendenza teologica, si può supporre che la tesi "immanentistica" possa avere le sue valide ragioni.

Venendo, dunque, all'accusa di "immanentismo", si può indicare, quale paradigma di questo impianto accusatorio, il volume di Fabro *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*<sup>111</sup>.

A proposito di questa figura, una delle «più importanti del tomismo del Novecento»<sup>112</sup>, Severino ricorda la sua amicizia con Spirito e come quest'ultimo avesse fatto da "collegamento" nei rapporti tra lui e Fabro, anch'egli amico di Spirito, meno, invece, di Bontadini.

Padre Fabro era stato tra i tre rappresentanti della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (ex Sant'Uffizio) che, nei primi giorni del '70, avevano espresso i "voti" sul pensiero filosofico severiniano, giudicandolo incompatibile con la dottrina cristiana. In particolare (lo si evince dalla lettura dei giudizi espressi), al centro della condanna vi era l'impossibilità di accogliere la critica radicale rivolta al dogma della creazione (l'assurdo della *creatio ex nihilo*), in virtù della quale – così recitava il voto di Fabro – Severino negava «la trascendenza di Dio ed i capisaldi del Cristianesimo, come forse finora nessun ateismo ed eresia ha mai fatto»<sup>113</sup>.

Più mite il responso di Nicoletti – che, come ricorda Severino, si portò successivamente così vicino al contenuto dei suoi scritti da abbandonare la veste talare – il quale, invece, pur non potendo accettare, per ovvi motivi,

110 G. Reale, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004, p. 420.

111 Per quanto concerne la storia della pubblicazione di questo volume del 1980, cfr. E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001, p. 156, nota 10.

112 Id., *Il mio ricordo degli eterni*, cit., p. 96.

113 Id., *Il mio scontro con la Chiesa*, cit., p. 86. In una lettera, datata 28 maggio '70, monsignor C. Colombo allegava a Severino le sue tesi, ritenute incompatibili con la dottrina cattolica. Al punto 3) dichiarava: «Non è accettabile la spiegazione che il Prof. Severino dà della creazione come semplice apparire di un essere eterno, in quanto la *S. Scrittura* (2 Mcc. 7, 28) e il *Magistero* (*Conc. Lateranense IV, DS, n. 800 e Vaticano I, nn. 3002 e 3025*) chiaramente insegnano che Dio ha creato ex nihilo tutte le cose», ivi, p. 134.

l'accusa di nichilismo rivolta alla tradizione teologica, fissava acutamente il problema di fondo in questo quesito: «Fino a che punto la verità cristiana è legata alla concettualità greca?»<sup>114</sup>.

La posizione di Fabro, che orientava il senso del proprio giudizio in conformità anche alle indagini espresse in precedenza in un suo monumentale lavoro di ricerca<sup>115</sup>, sarebbe poi stata discussa analiticamente da Severino nello scritto *Risposta alla Chiesa*<sup>116</sup>.

Secondo la lettura fabriana, la storia della filosofia moderna, esordendo con la posizione speculativa del *cogito* cartesiano, aveva condotto all'«oblio dell'essere»<sup>117</sup>, sequestrando l'uomo all'essere stesso, rinchiudendolo negli anfratti del finito e nell'impossibilità di ergersi a Dio, per poterne attingere la fonte. Da questo punto di vista, il moderno principio di immanenza, avviato dal *cogito*, aveva portato in seno all'essere quel *nulla*, tanto conclamato dalle contemporanee filosofie dell'esistenza, che consegnava l'uomo alla disperazione radicale; in sostanza, all'ateismo.

*Immanenza* ed *ateismo* nascevano, pertanto, secondo l'interpretazione di Fabro, ad un parto, agli esordi del pensiero moderno, aprendo le porte alla filosofia contemporanea e ai suoi esiti, tra i quali, appunto, l'attualismo gentiliano e la filosofia di Severino, bollate entrambe di "immanentismo" e, conseguentemente, di "ateismo".

In particolare, la posizione severiniana sarebbe stata in linea con quella bontadiniana, "figlie" entrambe «dell'immanenza»<sup>118</sup> di origine gentiliana.

L'interpretazione fabriana di Severino e Bontadini è stata recentemente messa in questione da Messinese, il quale osserva come il filosofo bresciano sia stato, in fondo, vittima di un «frintendimento»<sup>119</sup>, consistente nell'aver confuso, nei testi severiniani citati, l'identità "intenzionale" di essere ed apparire con un'identità "ontologica", caricandola, per questo verso, di un significato "immanentistico".

114 Questa è, senza dubbio, come abbiamo evidenziato, una delle questioni più rilevanti da porsi in ordine ad una problematizzazione del tema metafisico della "creazione", nonché del rapporto Gentile-Severino.

115 C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit. Per un'introduzione generale al pensiero fabriano, cfr. C. Ferraro, *Cornelio Fabro*, LUP, Roma 2012.

116 Pubblicato dapprima nel «Giornale critico della filosofia italiana», L, 1971, n. 3, pp. 379-451, ora in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 317-387.

117 C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 7. Si noti come l'interlocutore di fondo del discorso qui sviluppato da Fabro nei riguardi della modernità fosse nientemeno che Heidegger.

118 Id., *L'alienazione dell'Occidente*, cit., p. 14.

119 L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 343.

Se non è dato trovare, nei passi presi in considerazione da Fabro, quella curvatura “immanentistica” che egli, appiattendo il discorso severiniano su quello attualistico, in fondo presupponeva, d’altra parte, il “secondo” Severino, venendo a negare la creazione (affermando una differenza “solo” ontologica, ma non metafisico-teologica tra Dio e mondo), non riuscirebbe ad evitare, per Messinese, un «deprecato esito immanentistico»<sup>120</sup>.

Si potrebbe osservare, in fondo, come tutto dipenda da ciò che s’intende per “immanenza” o “immanentismo”. Secondo Goggi, è piuttosto evidente che, se con questo concetto s’intende designare «l’identità dell’unità dell’esperienza e della totalità del reale, non c’è posizione più lontana di quella di E. Severino»<sup>121</sup>.

In effetti, la differenza ontologica asserita, tra le righe, dal filosofo bresciano sin da *La struttura originaria*, consiste proprio nell’affermazione dell’*alterità originaria* tra le due idee di totalità, tanto che Messinese può affermare, in virtù di ciò, come l’accusa fabriana di “attualismo”, rivolta a Severino, non risulti «affatto accettabile»<sup>122</sup>.

Inoltre, è piuttosto evidente come la critica mossa dal secondo Severino al concetto di creazione vada ad investire non solo la sua tradizionale veste di teorema metafisico, ma anche la valenza idealistica del pensiero in quanto principio *creativo*-produttivo del reale o, in altri termini, la «genesi trascendentale dell’oggetto, per cui la realtà non è mai un *dato*, ma un *prodotto*»<sup>123</sup>.

In sostanza, anche a mio parere risulta inesatto ricondurre il pensiero severiniano all’immanentismo gentiliano, come inesatta è la tesi di Reale sopra richiamata. Si tratta perciò di stabilire con precisione il significato del rapporto tra le due filosofie.

120 Ivi, p. 347. A onor del vero, va detto che se, ne *L’apparire del mondo*, Messinese rileva la difficoltà, per il “secondo” Severino, di poter evitare un tale esito, per altro verso, egli riconosce come il filosofo bresciano lo ritenga «teoreticamente inaccettabile» (ivi, p. 346). Inoltre, sempre allo scopo di differenziare la posizione severiniana da quella dell’immanentismo “storico”, Messinese parla (ivi, p. 348) di un «immanentismo *sui generis*». In un suo scritto successivo, proprio riconoscendo la peculiarità della posizione severiniana rispetto all’attualismo gentiliano (al quale altri autori sogliono invece equipararla), egli propende infine per l’espressione «significato debole di trascendenza», Id., *Il paradiso della verità*, cit., p. 214.

121 G. Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano 2014, p. 170, nota 4.

122 L. Messinese, *L’apparire del mondo*, cit., p. 345.

123 V. Possenti, *Nichilismo e metafisica*, Armando Editore, Roma 2004, p. 180, nota 2.

D'altra parte, lo stesso Severino richiamava l'attenzione di Fabro sul fatto che «solo equivocamente», «categorie come "immanentismo", "atesimo", "panteismo", "prassismo"» avrebbero potuto essere riferite «agli scritti che camminano lungo la testimonianza della verità dell'essere»<sup>124</sup>.

In effetti, per un pensiero che, con un formidabile sguardo d'insieme, intende ricondurre l'intera storia dell'Occidente alla sua matrice ontologico-nichilistica, le posizioni tradizionali e contrapposte di "immanenza" e "trascendenza" non possono che risultare, almeno in parte, inadeguate.

Eppure, come magistralmente testimoniato da Sasso nel suo recente *Il logo, la morte*<sup>125</sup>, la figura della differenza ontologica presenta indubbiamente tratti paradossali. Un confronto approfondito tra Sasso e Severino sarebbe, a onor del vero, oggi quantomai auspicabile<sup>126</sup>, in vista di un riscatto speculativo della filosofia italiana sul fronte internazionale. Come ricorda il filosofo romano, pur provenendo da una differente formazione culturale e filosofica, entrambi sono passati, infatti, attraverso un articolato confronto con l'idealismo<sup>127</sup>, per poi, secondo vie divaricanti, prenderne le distanze.

124 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 354. Del resto, nella *Prefazione* del '40 al *Sistema di Logica*, lo stesso Gentile osservava: «A rileggere, dopo quasi venti anni, le ultime parole della precedente prefazione, confesso di sentirvi dentro un suono alquanto baldanzoso e superbo. Ma mi vien fatto anche di considerare che, con tutto il loro fare quasi provocatorio, esse non sono valse a fermare l'attenzione degli studiosi sopra la novità e il significato dei problemi da me sollevati in questo libro. Problemi particolari, che sono pure problemi fondamentali, e importano un nuovo modo di pensare e una nuova filosofia da non potersi affrontare sullo stesso piano sul quale insistono nelle loro discussioni infinite i filosofi incantati dietro l'eterno dibattito pro o contro l'idealismo, o il duello tra soggettivismo e oggettivismo, tra immanenza e trascendenza e cotali altri argomenti peregrini; intorno ai quali ogni scrittore è sicuro di dire sempre l'ultima parola, ed egli stesso, poco dopo, ricomincia da capo. Io non pretendo di aver chiuso le questioni che ho sollevato; ma so di averne aperte alcune che non si possono più trascurare. E ritengo indizio dello scarso interesse filosofico dell'ultima generazione il continuare a servirsi di concetti tradizionali, antichi e moderni, senza accorgersi che questi concetti hanno bisogno di una revisione radicale», G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. VIII.

125 Cfr. G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., cap. V, pp. 103-171.

126 Contributi in questa direzione sono stati offerti da M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010; F. Farotti, *Gentile e Mussolini*, cit., pp. 207-248; F. Vander, *Critica della filosofia italiana contemporanea. Dialettica e ontologia: i termini di una contrapposizione*, Marietti, Genova 2007, pp. 17-91.

127 Cfr. G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 108. D'altra parte, rispetto, ad esempio, alla tesi che pone forti analogie tra le due posizioni (cfr. S. Maschietti, *Dire*

Comunque sia, anch'egli, come s'è accennato, tende a sottolineare («la cosa forse non è stata a sufficienza notata»), come

la teoria severiniana dell'«apparire» implichi una conseguenza nettamente «immanentistica». Gli enti, che appaiono e scompaiono, non pagano a questa legge [ossia all'incontraddittorietà assoluta dell'essere, *nds*] [...] il fio, in questo caso, della loro parzialità, perché sempre sono in salvo nell'eterna dimora dell'essere. Il quale, a sua volta, è certamente vero che presso di sé sta per intero, e nell'apparire soltanto in parte. Ma altrettanto lo è che questo non implica trascendenza, e, nei confronti degli enti, alcun dislivello assiologico. Gli enti appartengono *ab aeterno*, e per l'eternità, all'essere; al quale quindi non debbono ascendere dopo che siano stati liberati della loro parzialità<sup>128</sup>.

La critica di Sasso, come già, in contesti diversi, quella da lui rivolta a Gentile, va a colpire le difficoltà insite nella concezione del rapporto o della *relazione* tra l'apparire trascendentale e l'apparire empirico, da un lato, e la totalità dell'essere, dall'altro.

Sullo scenario concettuale della posizione severiniana, in questo senso, si assisterebbe ad un «allungarsi» o ad un «persistere» dell'«ombra della metafisica», per quel tanto che, dandosi disaccordo tra «quel che si sa dell'essere, e quel che se ne vede nell'apparire», si manifesterebbe un'«aritmia del pensare e del vedere»<sup>129</sup>.

Infatti:

---

*l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*, in «Giornale di filosofia», 2007, par. 3), Sasso propende più per rimarcare la distanza: «Per Severino ad apparire processualmente è l'essere; senza che il suo apparire con questa limitazione implichi che ad accadere sia un'opinione, e un'opinione sia il suo accadere. Ancora, gli enti che appaiono sono, per lui, eterni: erano prima di apparire, saranno dopo aver cessato di apparire, dopo essere spariti. Le *doxai* accadono; e se si pretendesse che il loro essere un'opinione di essere fosse tuttavia pensato nei termini di un'ontologia metafisica, nemmeno in questo caso le si potrebbe assumere come «eterne» [...]. Per Severino, la processualità dell'essere nell'apparire riguarda gli enti, ossia le infinite determinazioni dell'essere, ed è strettamente connessa al riconoscimento della differenza. Qui, invece, dove alla differenza non si concede, sul piano filosofico, alcun diritto, l'apparire delle *doxai* non ha niente a che vedere con l'apparire delle determinazioni dell'essere. Le *doxai* sono [...] non determinazioni dell'essere, ma eventi», *ibid.* Di Maschiotti, cfr. anche *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XV (1998); *Sull'interpretazione bontadiniana dell'idealismo attuale*, in «La Cultura», XXXVIII (2000).

128 Ivi, pp. 113-114.

129 Ivi, p. 122.

La verità dell'essere impone di dire, non solo che l'essere è tutto intero presso di sé, ma che le sue parti sono concrete, e quindi veramente se stesse, in quanto stiano nel nesso costituito dall'intero. L'evidenza del suo apparire processuale impone di dire che, in questa sua «modalità», l'essere non può, nelle parti che di lui appaiono, essere quale, con queste, è in se stesso. La totalità dell'essere è affermata: è inferita, se si vuole, dal concetto della sua perfezione. Ma non è «vista». Viste sono soltanto le parti che compaiono nel cerchio dell'apparire. La totalità di quel che si vede non è, rispetto all'autentica totalità dell'essere, se non una parte: e, come parte, è «astratta»<sup>130</sup>.

Da questo punto di vista, la pretesa severiniana di ricondurre, in un quadro «unitario» dell'essere, la sua immutabilità e la sua processualità finirebbe per incorrere nella posizione di una «dualità» di necessità, causando la «non coerenza reciproca dei due assunti», per cui «altro il sapere (l'immutabilità), altro il vedere (la processualità)».

La non coerenza starebbe in ciò, che

nel vedere si ha a che fare, non con l'essere quale si sa che è, ma con una sua parte che, non potendo stare se non come isolata, è astratta e non è perciò coincidente con se medesima in quanto nell'intreccio connessa con l'essere. Per far sì che il vedere fosse coerente con il sapere, occorrerebbe che l'essere vi fosse incluso nella sua interezza. Ma se lo sguardo includesse in sé la totalità dell'essere, questa sarebbe parte, non totalità<sup>131</sup>.

Le asperità logiche enunciate da Sasso circa la “differenza ontologica” convergono, in fin dei conti, quasi tutte sulla difficoltà di comprendere la tesi severiniana secondo cui l'apparire dell'ente, pur rivelando dell'essere una fisionomia astratta, mostrerebbe ugualmente l'identità dell'ente, ossia il suo essere se stesso.

Si ritorna così, daccapo, alla difficoltà concernente le due valenze dell'intero, secondo la quale l'apparire, pur differendo dall'essere, ne rispecchierebbe parzialmente il volto, senza tuttavia alterarlo. In fondo, si può dire che tutto il discorso filosofico di Severino ruoti intorno a questo snodo problematico.

Nella lettura di Sasso, la differenza ontologica si rivela, in ultimo, addirittura «impensabile»<sup>132</sup>, lasciando essa emergere, nel sottosuolo del di-

130 Ibid.

131 Ivi, p. 125.

132 Ivi, p. 154. Che Severino non riesca, attraverso la propria concezione della differenza ontologica e nonostante le proprie convinzioni, ad evitare che il divenire incrementi l'essere è sostenuto da M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, cit., pp. 377-386.

scorso severiniano, «un'ispirazione, se non, in senso specifico, cristiana, nettamente, tuttavia, religiosa»<sup>133</sup>.

Infatti:

Il mondo umano, quello cioè che si determina a partire dal darsi processuale dell'essere, che di per se stesso è immutabile – quel mondo è intessuto di parzialità, di inadeguatezza, di infelicità ontologica<sup>134</sup>.

Se, per altro verso – prosegue il filosofo romano – l'affermazione dell'immutabilità ed eternità dell'essere, di ogni essere, non lascia più spazio (almeno nella sua configurazione più matura) alla creazione divina del mondo, escludendo ogni disposizione religiosa, è al contrario vero che, nella disequazione tra l'essere e il suo apparire (affermata agli esordi, ribadiamo, in vista di poter rigorizzare la metafisica classica e, dunque, come trascendenza “teologica”), traspare il retroterra di questa operazione filosofica e, con esso, proprio quella specifica disposizione.

La quale consiste, da ultimo, in ciò: non solo nella differenza tra totalità dell'essere e totalità dell'apparire dell'essere, ma anche nel

diverso destino che si assegna alle cose. Le quali sono bensì per essere sempre e da sempre, ma, qui giù, in quello che Severino ha definito l'«inospitale» regione dell'apparire, appaiono con il volto sbiadito e, se si vuole, stravolto di ciò che non riesce a, e non può, esser pari al suo autentico se stesso<sup>135</sup>.

A mio avviso, la torsione cosiddetta “immanentistica”, cui il discorso severiniano sarebbe soggetto nel passaggio dai primi scritti ad *Essenza del nichilismo*, ma soprattutto a *Destino della necessità*, può essere interpretata in questi termini. Se, da un lato, ne *La struttura originaria*, il filosofo bresciano poneva l'oltrepassamento della totalità dell'essere immutabile rispetto alla totalità dell'essere diveniente, ciò accadeva in ragione del presunto costituirsi dell'aporia del divenire, che il principio di non contraddizione, nella sua valenza ontologica, risolveva spingendo “oltre” il dominio fenomenologico, sino all'affermazione di un Dio Creatore e trascendente il mondo.

L'identità di logica e fenomenologia costringeva quindi il discorso a quella particolare curvatura<sup>136</sup>, secondo la quale l'evidenza fenomenologi-

---

133 G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 155.

134 Ibid.

135 Ivi, p. 156.

136 Una curvatura che, per dirla con Valent (che in ciò si rifaceva all'autocritica severiniana sviluppata nell'*Introduzione* alla seconda edizione de *La struttura*



ca, attestante il divenire dell'ente, veniva "integrata" da quella logica (l'essere non può non essere), sino a dichiarare la necessità di interpretare il divenire come apparire e scomparire dell'immutabile, senza tuttavia rinunciare, proprio in ragione della persuasione nichilistica, alla contingenza del mondo, alla libertà dell'atto creatore e alla dipendenza ontologica del mondo da Dio.

Ciò che, per questa via, rimaneva innestato alle radici del sistema era quella disequazione ontologica tra i due piani, per cui, pur incontrando nel divenire (che ne rispecchiava i tratti) il volto astratto dell'immutabile, l'essere si ritirava in una propria dimensione perfetta che, nel mondo, appariva solo in parte, suscitando quella contraddizione (C) del finito, che all'uomo sarebbe spettato togliere, percorrendo una dialettica infinita, quale suo effettivo "compito".

Una volta, invece, smontato l'impianto aporetico del divenire, una volta, cioè, smascherato il presupposto che ne aveva istituito il carattere antinomico e riconosciuta l'impossibilità che il divenire potesse, come fosse possibile, mostrare di opporsi contraddittoriamente all'essere, testimoniando l'annullamento dell'ente nella sua processualità, "cadeva" anche la figura del Creatore (ma poi del creare *in quanto tale*), precipitando, con la sua fisionomia immutabile e perfetta, nell'inconscio umano e rivelando di esserne, alla resa dei conti, la verità e la Gioia riposte nel fondo.

In questo "spostamento" di baricentro, peraltro, l'essere non smarriva il suo primato sul pensiero, custodendone, anzi, il tesoro più profondo, di essere, cioè, apparire finito dell'infinito, luogo già da sempre aperto della necessità; di una necessità, però, che, pur concretizzandosi progressivamente, perseverava a mostrarsi in modo astratto.

La dialettica della struttura originaria non veniva, cioè, messa in discussione nel suo svolgersi tra gli estremi del differire originario dell'essere<sup>137</sup>;

---

*originaria*), produceva anche una sorta di «duplicazione categoriale dell'esperienza», I. Valent, *Asymmetron. Microntologie della relazione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, p. 199.

137 Da questo punto di vista, pare ormai chiaro che uno degli intenti della mia indagine sia quello di mostrare come l'"armonia" tra essere e divenire debba essere cercata in una nuova configurazione del rapporto tra istanza logica e fenomenologica del sapere, che, pur facendo tesoro dell'insegnamento severiniano (in particolare della sua critica del divenire ontologico), si preoccupi di mettere più radicalmente in questione l'eredità del linguaggio e della dialettica de *La struttura originaria*, indicando anzi come, in quel testo, la persuasione nichilistica costringesse alla formulazione di un "lacerante" – perché originario – differire dell'essere. Queste pagine, dunque, si muovono in direzione "critica" rispetto a quella sottesa alle considerazioni svolte da G. Brianese, *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel*

accadeva “solamente” che l’essere, da Dio Creatore e trascendente, s’incolasse, per così dire, nel sottosuolo della coscienza umana, rivalutandone la dignità nel segno di una dimensione «oltre l’uomo e oltre Dio»<sup>138</sup>.

Certo, già ne *La struttura originaria*, sia l’affermazione dell’identità dell’essenza e dell’esistenza estesa ad ogni ente, sia quella relativa alla necessità di non separare l’essere dalle determinazioni, ponevano le basi rispetto a cui il tragitto successivo avrebbe potuto dirsi segnato, tracciando quei binari, entro i quali il discorso sulla differenza ontologica avrebbe mostrato di inverarsi progressivamente<sup>139</sup>, oltre le contraddizioni che, in precedenza, l’avvolgevano.

Ma, di nuovo, posta l’*originaria differenza* tra essere (la totalità immutabile e concreta) ed apparire (il suo manifestarsi processuale ed astratto), Severino avrebbe proceduto, con passo spedito, lungo questo solco, insistendo sulla “continuità” del suo viaggio, senza ridiscutere la struttura della relazione logico-fenomenologica, addebitando solo al “linguaggio”, ancora immerso nel nichilismo, tutta la “responsabilità” della curvatura assunta dalla sua indagine sul fondamento.

Per questo verso, con un occhio rivolto alla produzione severiniana successiva a *Destino della necessità*, anche una volta spodestato il Creatore

*pensiero di Emanuele Severino*, in L. Taddio (a cura di), *E. Severino. La guerra e il mortale*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 72-73, accentuando, sulla base delle osservazioni proposte, il “contrasto” tra essere e divenire nella produzione severiniana.

- 138 L’espressione riprende il titolo di un suo lavoro: cfr. E. Severino, *Oltre l’uomo e oltre Dio*, a cura di A. Di Chiara, con introduzione e interventi di C. Angelino, il Melangolo, Genova 2002.
- 139 Ne *La struttura originaria*, lo si è visto, in nome del principio di non contraddizione, nella sua valenza ontologica, si veniva ad *interpretare* (mediante una “integrazione” della F–immediatezza) il divenire come apparizione dell’immutabile (tentando un “ultimo” – in ordine di esposizione – eppure *originario*, “salvataggio”). Insomma, il nichilismo, presente in quel testo, faceva sì che il mondo fosse inteso come, in se stesso, nulla. A “salvarlo” era, perciò, la spinta offerta dal logo, che guadagnava l’immutabile “direttamente”. Ma questa *inseità* del divenire, che continuava a mostrare l’annullamento dell’ente, non poteva essere che un *concetto astratto dell’astratto*, da risolversi al più presto in quel *concetto concreto dell’astratto* che era costituito dall’*oltrepassare*, quale concetto “inverato” della differenza ontologica. Sopraggiungendo la soluzione dell’*apparente* contraddittorietà del divenire, nel *Poscritto* si perveniva ad affermare concretamente la relazione tra immutabile e diveniente e s’iniziava a cogliere l’assurdo di un dio che salvasse ciò che già da sempre era da ritenersi salvo. Di conseguenza, la differenza ontologica non era più riguardata come una differenza tra *due* positivi, ponendo l’accento sul *non essere*, l’uno, l’altro, ma come una differenza, sì irriducibile, della quale, però, si veniva a valorizzare, ora, l’*esser*, l’uno, l’altro.

dal suo “librarsi” oltre il mondo, ricondotto, insomma, l’essere immutabile nel sottosuolo dell’uomo, ormai non più uomo nè Dio, ma “molto più” della loro tradizionale opposizione, l’apparire finito dell’infinito avrebbe continuato a patire una “nostalgia” strutturale, dovuta a quella mancanza d’essere, che sul piano originario da sempre lo affliggeva.

Da questo punto di vista, si può sostenere che la tesi dell’originarietà della differenza ontologica apra, metaforicamente, una “ferita”, non solo nel linguaggio, ma anche nella *struttura* del destino (fuor di metafora, essa è *crisi*, “decisione”: κρίσις); una ferita a causa della quale, distinto originariamente l’essere concreto dalla sua manifestazione astratta, esso avrebbe poi dovuto ricucire il “taglio” nell’infinito del processo dialettico.

In questo senso, la torsione<sup>140</sup>, di cui si è detto, mi pare un passaggio che, da una prospettiva di “trascendenza teologica”, si sviluppi sì nel segno di una progressiva immanentizzazione, mai però del tutto perseguibile, perché fondata su un’alterità originaria.

Per questa ragione, pur riconoscendo una certa consonanza, per così dire, di “sensibilità” filosofica verso una specifica tradizione di pensiero (Bruno, Spinoza, Hegel, Gentile), mi pare di poter affermare che il discorso filosofico del “secondo” Severino non possa essere annoverato nei termini di un “immanentismo”, perlomeno non “assoluto”.

Comune risulta, d’altra parte, la critica severiniana all’anima del concetto trascendentistico di *creazione* e a quello immanentistico di *autocreazione*, fondati entrambi sul divenire ontologico.

In merito al rapporto tra immutabile e diveniente, con riferimento soprattutto alla seconda fase della riflessione severiniana, è stato osservato:

Ci sono pagine in cui Severino insiste, più e meglio che in passato, sul fatto che la parte è il tutto. Si tratta evidentemente di un’iperbole, ma il senso è chiaro: non dobbiamo interpretare la differenza tra l’apparire finito e l’apparire infinito come l’accostamento di due positivi, differenti l’uno dall’altro dal punto di vista ontologico. Ciò che nell’apparire finito appare, infatti, è quello stesso che rimane presso di sé nell’apparire infinito. La progressione dell’apparire del mondo è, appunto, un sentiero che noi percorriamo solo nella misura in cui è il Tutto a percorrere dentro di sé questo sentiero. È il Tutto il soggetto dell’apparire del mondo e non la parte o il finito<sup>141</sup>.

140 Valent, a questo proposito, parlava di una «fondamentale conversione di rotta», I. Valent, *Asymmetron*, cit., p. 200.

141 Cfr. il contributo di D. Spanio, in A. Ales Bello, P. Pagani, D. Spanio, A. Molinaro, *Presentazione del libro “L’apparire del mondo” di Leonardo Messinese*, in *Per la Filosofia*, vol. 78, pp. 95–114, Redazione della Tavola Rotonda di Presentazione

In consonanza alla suggestione offerta da questa traccia, è stato recentemente notato come, in merito alla fase matura del discorso filosofico severiniano, sarebbe più opportuno parlare, più che di differenza “ontologica”, di «differenza fenomenologica»<sup>142</sup>.

Ma è forse utile chiarire, innanzitutto, come, accentuando la questione relativa al rapporto tra *apparire finito* e *apparire infinito* del tutto, Severino non intenda assolutamente sostituirlo al differire “ontologico”, nè negare, trasfigurandolo, quest’ultimo, per inverarlo su un piano esclusivamente “fenomenologico”.

A dimostrazione di quanto detto, si può fare riferimento alla distinzione, sviluppata da Severino in *Oltrepassare*, secondo cui una cosa è l’apparire dell’«Immenso», ossia l’«apparire dell’infinita ricchezza del Tutto»<sup>143</sup> nel finito (una volta tramontato l’isolamento della terra); un’altra è il tutto «assolutamente assoluto»<sup>144</sup>, ossia l’essere immutabile e concreto che, sin da *La struttura originaria*, era stato posto “oltre” la totalità dell’apparire<sup>145</sup> e che permane, quale termine della differenza ontologica, in tutto lo sviluppo dell’opera severiniana.

In altri termini, nemmeno l’insistenza, da parte del secondo Severino, sull’idea che l’apparire finito sia “concretamente” l’apparire infinito del Tutto, deve far perdere di vista l’*ineliminabilità* della differenza ontologica, che sola può favorire, nel suo discorso, lo spazio per il ritmo apagogico del movimento dialettico.

In altri termini, ancora: nel primo Severino la convinzione di assistere, sul piano dell’esperienza, all’annullamento dell’ente faceva sì che, non potendosi registrare, sul piano del sapere epistemico, la contraddizione implicata dal non essere dell’essere, si oltrepassasse il mondo, indicando nell’essere immutabile trascendente il «regno ospitale», dove l’essere restava «custodito per sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla»<sup>146</sup>. Questo “regno ospitale”, poi, altro non era se non il “regno dei cieli” di Dio Creatore.

Nel secondo Severino, una volta smentito il darsi della contraddizione del divenire, la perfezione e concretezza della totalità dell’essere immuta-

del Volume, Tenutasi presso la sede della “Società Fenomenologica Italiana”, p. 108.

142 D. Sperduto, *Il divenire dell’eterno. Su Emanuele Severino e Dante*, Prefazione di L. Messinese, Aracne, Roma 2012, p. 90.

143 E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 541.

144 Ivi, p. 35.

145 Per un approfondimento di queste tematiche, mi permetto di rinviare al mio *Dal divenire all’oltrepassare*, cit., pp. 214-220.

146 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 29.

bile si “trasferiva” nell’inconscio umano, svelandone la riposta grandezza, ma persistendo nella sua infinita distanza da ogni possibile *visio*. La differenza tra essere immutabile ed essere diveniente permaneva al cuore dell’essere, testimoniato incontrovertibilmente dal destino, lasciando l’uomo in quella “infelicità” ontologica e strutturale, data dalla necessità di affermare la totalità perfetta dell’essere senza poterla mai raggiungere.

In questo senso, la disposizione “religiosa” del giovane Severino finiva per protrarsi in un discorso che, quantunque criticasse aspramente la fede religiosa e la creazione, pativa però ancora il divario tra i due mondi, mantenendo lo stesso significato della dialettica, quale era stato definito alle origini del suo itinerario speculativo.

Per altro verso, va tenuto presente che la struttura originaria, come struttura di immediatezze, se implicava un duplice ambito di indagine intorno all’originario (logico e fenomenologico), era pur sempre una “struttura”, la cui “originarietà” intendeva appunto preservare la *concretezza* della *sintesi* tra i due ambiti, a discapito della loro considerazione astratta. La tesi dell’“identità” di logica e fenomenologia, insomma, non richiedeva che, come fosse possibile, andasse perduta la loro “differenza”. Ciò cui l’inscindibilità di questa relazione alludeva, infatti, era l’impossibilità, pena l’emergere della contraddizione (“concetto astratto dell’astratto”), di scindere la relazione stessa in due ambiti che potessero essere considerati separatamente.

Allo stesso modo, la differenza ontologica manifestava, quale suo tratto costitutivo, l’impossibilità e la scissione astratta dell’ente dall’essere, rimandando alla tesi dell’eternità di ogni essente, ossia della sua impossibilità di non essere. Percorrendo questa via, Severino sarebbe riuscito a scorgere l’impossibilità del divenire ontologico quale contenuto evidente: per questo aspetto, ritengo imprescindibile la sua conquista speculativa.

Tuttavia, l’alterità dell’essere immutabile dall’essere diveniente rinviava, daccapo, alle origini della sua formulazione, alla trascendenza del rapporto di *creazione*, strappando l’essere al mondo, intanto che lo riteneva originariamente unito ad esso.

Per questo motivo, pur essendo eterno, *ogni ente era e non era se stesso*, a seconda che lo si fosse inteso in beata compagnia di tutti gli altri (nella dimensione della totalità dell’essere immutabile), oppure al di fuori di quella gioiosa relazione (dove si mostrava afflitto da una «steresi», come in un «mancamento»).

Questa situazione si sarebbe protratta anche nel momento della negazione di ogni relazione creativa tra Dio e mondo e tra pensiero ed essere.

D'altra parte, se il maggiore guadagno dell'attualismo gentiliano era consistito nel dimostrare che, se il divenire è evidente, è impossibile l'affermazione di alcun Dio, legge o norma trascendente (che renderebbero apparente quel divenire manifesto), Severino, alle origini della sua avventura filosofica, dopo aver confermato l'immediata evidenza di quel contenuto fenomenologico, avrebbe dovuto rinunciare alla valenza ontologico-teologica del principio di non contraddizione e alla creazione, sacrificandone da subito la portata salvifica e concedendo, semmai, al principio di esprimere logicamente – con Gentile – la struttura dell'esperienza nella sua totalità, senza tuttavia rinunciare – contro Gentile – alla critica radicale dell'assoluta *teticità* del pensiero.

Ciò non è accaduto, poiché l'esigenza di un accordo con il processo di rigorizzazione della metafisica classica avviato da Bontadini e l'impianto metodologico derivato dalla sua interpretazione dell'idealismo attualistico avevano indirizzato Severino sull'altra strada, quella della valorizzazione del principio di Parmenide in chiave d'immediatezza logico-ontologica, quale originale contributo al tradizionale percorso di dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Ci si chiede, pertanto: è forse possibile pensare il divenire (ma ormai potrei chiamarlo "oltrepassare", tenendo ferma l'impossibilità dell'annullamento e facendomi perdonare la provocazione), senza sottintendere il darsi di un essere (tutto) già realizzato, senza, cioè, presupporre una dimensione ontologica perfetta (la totalità immutabile dell'essere), rispetto alla quale questa che sopraggiunge *non sia già da sempre*?

In altre parole: è possibile pensare ad un significato non nichilistico dell'immanenza, facendo sì, al contempo, che questa non sia costretta nei vincoli di una dialettica che assegni all'uomo un destino necessario? Seguendo Severino, sembra non si possa rispondere che negativamente.

Tuttavia, sfruttando gli elementi sin qui emersi, in particolare la permanenza della tesi dell'originarietà della differenza ontologica nello sviluppo degli scritti di Severino e il ruolo giocato, in questo percorso speculativo, dall'attualismo gentiliano e dalla metafisica di Bontadini, tenterò invece di offrire alcuni spunti in direzione di una *pars construens*, conscio del carattere di "ricerca" che alimenta questa indagine e, conseguentemente, della sua costitutiva apertura ad eventuali sviluppi.

In questo senso, l'intento di fondo che intendo perseguire è quello di gettare le basi per la determinazione di un concetto di "immanenza", che si avvalga della critica severiniana del divenire ontologico, ma che insieme si fondi su una rilettura della struttura logico-fenomenologica del sapere, in vista dell'apertura ad una risemantizzazione del concetto di "prassi".

In relazione all'ipotesi di concepire un'etica non nichilisticamente connotata, ossia non ancorata ad un sistema di prescrizioni che orientino l'agi-

re (svincolata, insomma, dalla “volontà di potenza”), si è espresso, recentemente, Brianese. In un suo contributo, egli fa riferimento ad un’etica che sia rivolta al

riconoscimento dell’appartenenza di ogni (nostra) azione e decisione all’essere e del loro essere in relazione con la totalità degli essenti. Non si tratta dunque di prescrivere questo o quello ai singoli o ai popoli, ma di *agire non agendo*, per dirla al modo della sapienza cinese (o di agire liberamente assecondando la necessità, per dirlo spinozianamente), riconoscendo che ciò che siamo è tale sempre e solo nel suo essere insieme ad altro, il quale dunque è ‘altro’ solo impropriamente, dato che è ciò che ci costituisce e dà concretezza alla nostra ‘identità’ e, a sua volta, si costituisce in relazione a quest’ultima<sup>147</sup>.

La direzione suggerita da Brianese è molto suggestiva. Tuttavia, proprio in ragione dell’inattaccabilità – anche da lui riconosciuta – delle ragioni che conducono Severino a negare la possibilità di pensare ad un’etica “guidata”, in qualche modo, dal destino, ritengo sia l’impianto complessivo sviluppato ne *La struttura originaria* a dover esser sottoposto a vaglio critico. Si tratterebbe, cioè, di potenziare al massimo il principio di autocritica, avviato da Severino, tenendo presente il ruolo giocato nello sviluppo della sua riflessione dalla figura di Gentile, al fine di verificare se sia possibile configurare diversamente la relazione logico-fenomenologica, senza precludere la via ad un ripensamento del significato dell’azione.

### 8. Identità e creazione

Uno degli spunti che ha ispirato l’avvio di questa indagine è una frase di Spaventa, che, a mio parere, offre un fertile filo conduttore, in vista della caratterizzazione della stagione filosofica su cui ci siamo soffermati: dalla riforma della dialettica hegeliana realizzata da Gentile al problematicismo ed, infine, al progetto di un ritorno “rinnovato” alla struttura della metafisica classica.

Essa recita così:

Io dico: risolvere il problema del conoscere (della logica) è provare la identità come mentalità: provare la identità come mentalità è provare la creazione,

147 G. Brianese, “*Agire*” senza contraddizione, in «La filosofia futura», cit., pp. 27-28.

giacché la identità come mentalità è appunto l'attività creativa; dunque risolvere il problema del conoscere è provare la creazione<sup>148</sup>.

Se la prospettiva spaventiana ricalcava un'impostazione di stampo "soggettivistico", risentendo ancora del retaggio della modernità, il contributo di Gentile, sulle orme del filosofo di Bomba e del suo avvio di riforma della dialettica di Hegel, si sarebbe articolato secondo quella curvatura immanentistica, per cui risolvere il problema del conoscere avrebbe significato provare l'identità come mentalità *assoluta*, ossia provare la creazione come *autocreazione*.

Riguardo alla posizione di Gentile verso il classico principio d'identità, connesso a quello di non contraddizione e a quello del terzo escluso, andrebbe invece messo in chiaro un equivoco di fondo, secondo cui l'attualismo affermerebbe la realtà del *contenuto* della contraddizione. In realtà, Gentile direbbe la propria critica contro la considerazione "astratta", cioè falsa, dei principi, non intendendo certo negarne la validità sul piano dialettico<sup>149</sup>.

In altri termini: se la logica dei moderni, fondata sul metodo dell'immanenza, poneva la contraddizione nel cuore stesso del divenire, per altro verso ciò non precludeva il riconoscimento del fatto che *propria essa*, la contraddizione (nel suo *esser se stessa*), e non l'identità astratta, fosse la legge del divenire.

L'identità concreta del divenire era, cioè, la contraddizione che ne suscitava lo svolgimento (essere e non essere): incontraddittoriamente, il divenire doveva *divenire*, non potendo essere nè, come fosse possibile, fermarsi, se non smentendo l'evidenza ch'esso era, processo inesauribilmente autocreativo.

Si è precisato come, al centro del tentativo di riforma della dialettica hegeliana, che aveva visto Spaventa quale suo iniziatore, la *vexata quaestio* fosse quella del significato da attribuirsi, nel sistema del filosofo tedesco, alla relazione tra "logica" e "fenomenologia". Si tratta di un filo molto complicato da analizzare nel suo intricato dipanarsi: in ordine a questo aspetto, le pagine precedenti non hanno certo avuto pretesa di esaustività. D'altra parte, seguendo questa "traccia", mi è parso di avanzare lungo il sentiero spianatosi alle origini del pensiero filosofico greco, al fianco di Parmenide e alla sua idea di una divaricazione tra essere e divenire.

148 B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 1396.

149 A questo proposito, cfr. E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit., pp. 23-24.



Un problema che attanagliò la mente di Bontadini, finissimo interprete dell'attualismo, stimato da Gentile; un problema serio, quello dell'aporia tra l'esperienza evidente del non essere dell'essere nel divenire e l'impossibilità logica nel ritenere tale non essere così limitante, che lo occupò lungo tutto l'arco della sua riflessione.

Logica e fenomenologia, per Bontadini, si fronteggiavano in una condizione di antinomia, alla quale il pensiero, conscio dell'impossibilità della contraddittorietà dell'essere e sostenuto, in ciò, dalla fede nella razionalità del reale, avrebbe dovuto ovviare, dimostrando la trascendenza di Dio Creatore.

Da questo punto di vista, anche per il filosofo milanese, pur nel differente contesto culturale, provare l'identità dell'essere avrebbe significato provare la creazione. Certo, non che si dovesse "provare" l'identità: ciò era escluso immediatamente dall'evidenza che i principi della metafisica classica, sin dall'antichità, avevano mostrato di saper tutelare; nè che si dovesse a tutti i costi "provare" la creazione (che, per un cristiano cattolico, era pur sempre un dogma).

Tuttavia, ciò che l'esperienza, in se stessa, stagliava dinanzi allo sguardo era pur sempre lo spettacolo, testimoniato con vigore da Gentile, di un negativo capace di "agire" sul positivo, di attraversarlo e di limitarlo. Il *non*, che affliggeva l'essere nel divenire, andava, insomma, giustificato, in qualche modo, in un quadro unitario, che garantisse l'impossibilità, ribadita una volta per sempre dai primi principi, ch'esso potesse avere la meglio sul positivo, violentandone la fisionomia, sino a configurarlo come contraddittorio.

Si doveva, cioè, stabilire il significato di quella mediazione razionale che avrebbe condotto oltre il divenire, tra le braccia del Creatore, rigorizzando la disequazione tra Essere e divenire (dell'essere). Si doveva, pertanto, in accordo con l'insegnamento di Tommaso e seguendo la via di una metafisica *puri intellectus*, confermare ciò che, sul piano della fede, era dato per scontato.

La posizione di Bontadini, sul finire degli anni Cinquanta, era molto vicina a quella del suo giovane allievo Severino, il quale, nel suo straordinario lavoro del '58, veniva anch'egli ad impostare il discorso metafisico sulla base di una struttura originaria, intesa quale duplice ambito di immediatezze, logica e fenomenologica. L'oltrepassamento del divenire avveniva, però, a differenza che nel maestro, non tanto in virtù di una dimostrazione, ma sulla spinta "diretta" del principio parmenideo nella sua valenza logico-ontologica.

Al fine di precisare ulteriormente la configurazione del rapporto logico-fenomenologico ne *La struttura originaria*, si può fare riferimento a quanto scriveva Severino stesso nel '79:

L'immediatezza logica è l'immediatezza dell'identità-non contraddittorietà dell'ente *in quanto ente*, cioè di ogni ente, cioè della totalità dell'ente. L'immediatezza fenomenologica è l'immediatezza dell'apparire dell'ente che appare, *in quanto ente che appare*, cioè di ogni ente che appare, cioè della totalità dell'ente che appare<sup>150</sup>.

Data questa definizione, secondo la quale egli distingueva il *proprium* delle due immediatezze, poche pagine dopo rilevava che:

La predicazione che esprime la relazione concreta tra l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica è [...] espressione della stessa strutturazione dell'originario come tale. Tale predicazione è espressa dalla seguente identità, che si struttura a sua volta secondo lo schema  $(x = y) = (y = x)$ : *la L-immediatezza dell'ente* (ossia l'ente nel suo essere immediatamente identità con sé e non contraddittorietà – questo termine corrisponde alla prima  $x$  dello schema), *la quale è immediatamente presente (cioè F-immediata)* (questo secondo termine corrisponde alla prima  $y$  dello schema) è *l'immediata presenza (cioè la F-immediatezza)* (questo terzo termine corrisponde alla seconda  $y$  dello schema) *della L-immediatezza dell'ente* (questo quarto termine corrisponde alla seconda  $x$  dello schema)<sup>151</sup>.

In questo modo, Severino perveniva alla formulazione del significato concreto dell'identità (dialettica) di logica e fenomenologia, secondo la quale esse si sarebbero dovute intendere come originariamente correlate, eppure distinte, dove la differenza avrebbe potuto essere ritenuta insidente all'identità (concretamente, concetto concreto dell'astratto) oppure isolata rispetto ad essa (astrattamente, concetto astratto dell'astratto).

Il significato concreto dell'identità di logica e fenomenologia ricalcava, d'altra parte, la stessa forma logica della struttura predicativa dell'originario, secondo cui ogni giudizio non poteva essere considerato alla stregua di una sintesi tra un soggetto e un predicato, ritenuti aprioristicamente esistenti su un piano separato, ma una sintesi (un'identità, appunto) tra la relazione del soggetto al predicato e quella del predicato al soggetto: identità degli identici.

150 Id., *Introduzione a La struttura originaria*, cit., p. 34.

151 Ivi, p. 38.

Lasciando da parte questo aspetto, pur relevantissimo, ciò che ora importa ribadire è come tutta la riflessione di Severino ruoti intorno al significato da attribuirsi all'identità e alla differenza, altro non essendo il "destino" (termine che il filosofo utilizza per distinguere il significato dell'incontrovertibile, da lui testimoniato, da quello dell'*episteme* greca) che "l'apparire dell'esser sé dell'essente", ossia della sua identità con sé.

Pur avendo messo in adeguata evidenza, in questa ricerca, la funzione esercitata da Gentile nello sviluppo degli scritti del filosofo bresciano, è opportuno ricordare come il termine di confronto assunto da Severino ne *La struttura originaria* fosse, in realtà, piuttosto Hegel, del cui pensiero, in effetti, quest'opera del '58 è anch'essa un tentativo di riforma<sup>152</sup>.

Come ha scritto il filosofo bresciano in tempi più recenti:

Il pensiero di Hegel è lo sforzo più potente di rendere pensabile il divenir altro, perché addirittura identifica il divenir altro al prodursi dell'«altro di un altro», ossia al prodursi dello «stesso», dell'esser sé. Nel suo significato più profondo, la dialettica hegeliana è la volontà di pensare lo «stesso» – il *tautón*, l'*idem*, l'identità dunque – e di pensare il divenir altro come l'autoproduzione dello «stesso», ossia come l'autoproduzione dell'identità. Nel pensiero di Hegel l'Occidente compie lo sforzo più potente per pensare lo «stesso», l'identità<sup>153</sup>.

Se, in Hegel, l'identità è il "risultato" del divenir altro, in Severino essa è, invece, originaria e, perciò, il divenir altro è impossibile, così come l'autoproduzione (*autocreazione*), in cui esso dovrebbe consistere.

D'altra parte, emerge qui un altro elemento, a testimonianza dell'interesse provato dal giovane Severino verso Gentile: quello per cui, messosi sulla via indicata da Bontadini, egli veniva a misurarsi con Hegel, ma ancora dialogando, tra le righe, con il filosofo siciliano. Si trattava, cioè, di riformare la dialettica del filosofo tedesco, passando attraverso Gentile e Bontadini, ma prendendo le distanze dal primo.

Non può essere un caso, dunque, che la riflessione tornasse a posarsi (certo con un occhio agli antichi, ma con l'altro alla lezione della modernità) sulla relazione tra logica e fenomenologia. Dalla configurazione di questo rapporto, come si è esplicitato, Severino era condotto all'affermazione

152 Sul rapporto tra la dialettica hegeliana e quella severiniana, cfr. Id., *Introduzione a La struttura originaria*, cit.; Id., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995; F. Berto, *La dialettica della struttura originaria*, cit.; U. Soncini, *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, cit.

153 E. Severino, *Tautótēs*, cit., p. 47.

di un essere immutabile, originariamente oltrepassante l'essere diveniente – si ricordi la “decisione”, che alludeva alla libertà dell'atto creativo.

Se, anche per lui, come già per Bontadini, l'identità (e, in quegli anni, la creazione) non avrebbe avuto bisogno di alcuna dimostrazione (impossibile negarla, pena la negazione della struttura originaria e, dunque, l'autonegazione), tuttavia, constatata la contraddizione dell'esperienza, essa era superata mediante l'adozione di un argomento ontologico originale, incentrato sul principio di non contraddizione in veste ontologica, che conduceva, daccapo, alla relazione creativa.

“Provare” l'identità (dell'essere) impegnava così il giovane Severino alla ricerca del significato metafisico della creazione, in modo da esplicitare l'impossibilità del divenire o, se non altro, l'impossibilità che il divenire potesse eguagliare *in toto* l'essere, finendo per incrementarlo.

In fin dei conti, sostanzialmente a questo scopo egli introduceva la figura della differenza ontologica (ipostatica, metafisica), la quale, se da un lato tentava di evitare l'idea di uno sdoppiamento dualistico del mondo, dall'altro distingueva tra un piano concreto, quello della totalità dell'essere immutabile, ed uno astratto (quello processuale e diveniente del manifestarsi dell'essere stesso), assimilando il primo a Dio, il secondo al mondo.

Per questa via, però, l'afflato dialettico trovava l'ambiente ideale al suo progressivo consolidarsi, mantenendo la concretezza dell'identità su un piano sì intenzionato dal pensiero, mai però da esso posseduto assolutamente, lasciando il finito al cospetto di un'identità astratta, che era sì identità (e in questo senso vera, incontrovertibile), ma, per altro, non lo era, qualora avesse avuto l'ardire di misurarsi con quella concreta e perfetta, che pure, “formalmente”, in essa appariva.

Vi era dunque un'identità concreta e, insieme, vi era un'identità astratta: la seconda rispecchiava la prima, senza alterarla; originariamente, però, *altra* dalla seconda era, in se stessa, la prima.

Se, per il giovane Severino, “provare” l'identità, nel senso che si è specificato, equivalse a “provare” la creazione divina del mondo, negando, per altro verso, l'autoctisi, per il secondo, provare l'identità sarebbe equivalso a negare *e* la creazione *e* l'autoctisi, cogliendo nel divenire ontologico e nel nulla, da esso implicato, la radice di ogni creazionismo e di ogni contraddizione.

La radicalità della critica severiniana è sottolineata dal ricordo di Pietro Barcellona, testimoniato al convegno veneziano del maggio 2012, che vale la pena riportare per intero:

Di fronte alla mia appassionata insistenza sul fatto che la vita umana sia una continua risposta alla pressante domanda del perché vivere, se tutto si conclude nell'inesorabile scomparire nella morte, e all'appello al valore degli affetti e delle passioni che ci fanno convivere con l'inesorabile perire degli oggetti d'amore, Severino risponde, con la durezza che gli è tipica, che tutto questo affannarsi, anche se nobile e generoso, è tuttavia il frutto di un errore originario, di quell'alienazione che l'individuo occidentale ha subito, lasciandosi sedurre dall'apparenza del divenire e dall'incredibile – a suo parere – convinzione che le cose possano venire dal nulla e tornare nel nulla. Guardandomi con lo sguardo fermo di chi si sente poggiato su un solido fondamento, ha affermato che l'idea di un dio creatore sia l'idea più crudele che l'uomo abbia concepito, poiché chi crea qualcosa dal nulla ne dispone fino a poterla lasciare di nuovo nel nulla. Il dio che crea *ex nihilo* per ciò stesso è un potenziale assassino dell'essere umano, poiché già l'esser creatura dispone l'individuo nella condizione di non valere nulla per sé, ma di essere l'oggetto di un atto di volontà, che può farlo comparire e scomparire da un momento all'altro. Il rapporto di creazione è dunque, di per sé, un rapporto annichilente, poiché pone ciò che viene creato nell'assoluta disponibilità al capriccioso arbitrio del creatore. L'illusoria libertà della creatura di poter disporre, con la propria volontà, delle proprie azioni, modificando il corso degli eventi, è il frutto di un abbaglio, poiché nulla può, colui che si pensa e che si rappresenta come mortale, contro l'inesorabile destino della necessità. Solo ciò che ha la dignità del necessario si sottrae alla contingenza dell'effimero; ogni idea di libertà è pertanto il risultato di un errore sull'immobile eternità degli eterni, che appaiono e scompaiono ma permangono sempre nella loro irreversibile fissità. L'idea della creazione, a partire dal dio creatore fino alla conseguente idea che anche le creature possano disporre illimitatamente di un'attitudine creativa, appare nel pensiero di Severino come una catena di assassini assolutamente inevitabili, in una visione in cui ogni cosa che viene creata è per definizione priva di ogni necessità di essere. Se l'essere umano è creato dal nulla, nulla può essere sottoposto a chiunque voglia farne oggetto di potere di morte, di tortura e di annichilimento. L'essere umano che viene al mondo per un atto di creazione non ha sostanza d'essere e, perciò, non può invocare nessuna dignità e nessun valore per affermare la propria vita verso chiunque voglia sottoporlo al proprio dominio fino a sopprimere l'effimera esistenza. L'idea di creazione, dunque, apre la porta all'assassinio e restituisce l'essere umano alla propria contingenza assoluta, che egli stesso ha invocato a fondamento della propria libertà. La libertà del divenire è infatti incompatibile con la necessità dell'essere. Il dilemma fra essere e divenire si trasforma, nel pensiero di Severino, nella sentenza che solo l'essere è vita eterna e gloria dell'immutabilità, mentre il divenire e la libertà sono solo morte e inevitabile annichilimento di ogni cosa contingente<sup>154</sup>.

154 P. Barcellona, *Gli abitanti del tempo*, in D. Spanio (a cura di), *Il destino dell'essere*, cit., pp. 152-153.

Ora, la questione da non perdere di vista è questa: la torsione del discorso severiniano avveniva *in concomitanza* con la pressione esercitata dall'attualismo sull'interpretazione di Bontadini. Era, infatti, Gentile a mostrare a Severino l'argomento contro la tesi dell'immutabile trascendente e divino, sottraendo al progetto bontadiniano (e al proprio) la persuasione di fondo che ne aveva sollecitato il sorgere. Questo aspetto sarebbe venuto in piena luce solo negli anni della maturata consapevolezza circa l'apparenza dell'aporetica del divenire e del senso "autentico" dell'oltrepassare.

Gentile, infatti, nel *Sistema di logica*, era riuscito ad indicare il legame indissolubile che Bontadini aveva tentato di dissolvere: quello che stringe, in un abbraccio necessario, l'intenzionalità del pensiero all'ontoteticità dell'atto, qualora il divenire sia inteso come un processo in cui ne va dell'essere dell'ente.

Il guadagno del significato concreto dell'oltrepassare consentiva così, a Severino, di demolire la validità dell'interpretazione bontadiniana di Gentile e della sua volontà di purificare l'atto dalla sua (ormai) presunta retorica. Il progetto bontadiniano di "oltrepassare Gentile", in direzione di un rinnovamento del discorso metafisico classico, che mirasse ad una nuova dimostrazione dell'esistenza dell'immutabile creatore, veniva a rivelare la propria inconsistenza, svelando, altresì, la coerenza e la forza teoretica della soluzione attualistica. In questo modo, l'idealismo gentiliano palesava la propria "funzione" nello sviluppo della riflessione severiniana.

Se, compiendo una sorta di esperimento mentale, si provasse adesso a ripercorrere "retroattivamente" lo sviluppo del discorso sul "destino", in merito al rapporto finito-infinito, a partire dagli "ultimi" guadagni della speculazione severiniana (da *Destino della necessità* ad oggi), emergerebbe il progressivo sgretolarsi della validità dell'approccio di Bontadini all'attualismo e verrebbe in luce una certa problematicità di accesso interpretativo al testo severiniano del '58 e al suo progetto.

Per questa via, si renderebbe giustizia alla lettera del dettato gentiliano, in quanto affermazione dell'esclusione – dell'impossibilità – di ogni immutabile trascendente, sul fondamento dell'evidenza del divenire ontologico del pensiero in atto.

Seguendo questa traccia, infine, troveremmo nella posizione ultima di Severino l'indicazione chiave per mettere sotto scacco non solo il linguaggio, ma anche l'impostazione di fondo del suo discorso sull'originario.

Esso, infatti, partiva dall'opposizione di due distinte evidenze, strutturate in modo tale che la contraddizione testimoniata dall'una (fenomenologia) fosse corretta dall'altra (logica), mediante la tesi di un essere immuta-

bile originariamente *altro* e oltrepassante, trascendente e *creatore* l'essere diveniente dell'esperienza.

Pensare l'identità (e la differenza) al di fuori di ogni "eco" nichilistica (come quella che, a mio avviso, permane al fondo anche della testimonianza severiniana), oltre ogni residuo di trascendenza creatrice (di *creatio ex nihilo*), potrebbe oggi costituire la grande sfida di una filosofia rivolta a determinare lo sfondo *immanente* di ogni forma spirituale, in vista dell'elaborazione razionale di un concetto incontrovertibile di "laicità".

### 9. Per una problematizzazione delle origini del pensiero severiniano

A chi desiderasse oggi accostarsi criticamente alla riflessione di Emanuele Severino, suggerirei di ritornare alle origini della sua posizione teoretica, tentando di scrutare, al fine di indagarla a fondo, la genealogia dei suoi scritti, con l'intenzione di determinare, prima di tutto, le coordinate essenziali del contesto iniziale di questa formidabile avventura di pensiero.

Non si tratta, solamente, di una semplice esortazione di carattere "metodologico", ma di un invito a considerare se non sia speculativamente più fertile volgersi indietro ed interrogare Severino in riferimento ai suoi primi testi, soprattutto *La struttura originaria*<sup>155</sup>, tenendo sempre bene in vista le tappe successive della sua produzione: tutto ciò allo scopo di riscattare il rapporto logico-fenomenologico dal "torpore" nichilistico in cui, ai suoi esordi, il discorso severiniano resta ancora avvilluppato.

Messinese accentua il carattere della "svolta" severiniana, leggendovi un passaggio da una concezione, diciamo così, "metafisico-trascendentistico-teologica" della differenza ad una "metafisico-immanentistico-ontologica".

Egli coglie indubbiamente nel segno, ponendo in rilievo la presenza implicita, ne *La struttura originaria*, della *res* della "creazione" (peraltro originariamente ripensata) e rimarcando l'ipostaticità della differenza, nonché il suo carattere fortemente metafisico, nel segno della trascendenza teologica, per cui l'essere immutabile corrisponderebbe, in questo testo, a Dio Creatore, mentre l'essere diveniente al mondo contingente dell'esperienza.

Per altro verso, è assodato che la seconda fase del pensiero severiniano, oltre a lasciarsi alle spalle lo spettro nichilistico, vedrà, soprattutto nel *Po-*

155 «*La struttura originaria* (1958) rimane ancora oggi il terreno dove tutti i miei scritti ricevono il senso che è loro proprio», E. Severino, *Introduzione a La struttura originaria*, cit., p. 13.

scritto, una “torsione”<sup>156</sup> dei termini in gioco nella differenza – ora ontologica, ma non più metafisico teologica – e, da *Destino della necessità* in avanti, una messa al bando dei concetti cardine della filosofia cristiana, in particolare quello di “libertà” e di “creazione”, a favore di un’inaudita concezione, che cercherà, nonostante tutto, una “trasvalutazione” di quegli stessi concetti al di fuori del contesto semantico religioso.

Mi trovo, pertanto, d’accordo con Messinese nella sua acuta lettura del passaggio di cui ci stiamo occupando, tenendo anche presente la formazione del giovane Severino, la sua provenienza di studi e il progetto filosofico del suo maestro, Gustavo Bontadini, nel cui alveo s’inserì, sin dagli anni della stesura della tesi di laurea su *Heidegger e la metafisica*, anche la meditazione del filosofo bresciano.

Per quanto concerne il mio approccio, il punto di divergenza con Messinese sembra riguardare, invece, le conseguenze della sua lettura e la *pars construens* della sua proposta metafisica. Egli, infatti, intende offrire un contributo, sulla scia dell’insegnamento bontadiniano, alla rigorizzazione della metafisica classica, accogliendo, però, al contempo, la critica severiniana del divenire nichilistico.

In altre parole, si tratterebbe di tener ferma la tesi circa l’impossibilità logico-fenomenologica del darsi dell’annullamento dell’ente nel processo diveniente e la necessità dell’affermazione della differenza ontologica, senza peraltro accettare l’identificazione, asserita da Severino, tra l’impossibilità che l’ente non sia e l’eternità di tutti gli enti.

Dal momento che Severino non riuscirebbe, secondo Messinese, a dare ragione del “variare” che concerne l’esperienza, occorrerebbe allora affermare anche una differenza metafisico-teologica tra essere immutabile ed essere diveniente, da intendersi quale “concretezza” della differenza ontologica. Tale differenza, espressa massimamente dal “teorema di creazione”, sarebbe in grado di giustificare l’apparire e lo scomparire degli enti, garantendo al mondo la sua libertà e contingenza.

Siamo, perciò, in presenza di una riflessione che desidera far propri alcuni dei guadagni più maturi del discorso severiniano, tornando però alle sue origini, per rilanciarne l’originario progetto metafisico, rivalutando, al contempo, l’impostazione del rapporto tra immutabile e diveniente, espo-

156 L’espressione “torsione”, più volte utilizzata nel corso di questa ricerca, pare funzionale, sul piano metaforico, a descrivere l’evolversi della parabola della riflessione di Severino. Essa allude, infatti, ad una rotazione che si sviluppa a partire da un cardine fisso, quello rappresentato dalla disequazione originaria tra essere immutabile ed essere diveniente.



sta ne *La struttura originaria*, al di fuori, come s'è detto poc' anzi, del nichilismo che inficia la fenomenologia in quest'opera.

La proposta di Messinese merita, senza dubbio, una particolare attenzione e la sua lettura analitica dell'opera del '58 costituisce, a mio modo di vedere, uno degli esempi più significativi e consapevoli di esegesi del testo severiniano. Ciononostante, vi sono alcune considerazioni, che ho tentato di far emergere in questo studio, che mi inducono ad ipotizzare la possibilità di percorrere un altro sentiero.

Tornando, quindi, al passaggio "dal divenire all'oltrepassare", o dalla differenza metafisico-ipostatica a quella "solamente"<sup>157</sup> ontologica, v'è una questione, a mio avviso dirimente, che deve essere affrontata (di cui Messinese tiene ampiamente conto, pur non radicalizzandola nella direzione che tento qui di suggerire). Mi riferisco alle due fonti primarie che caratterizzano il contesto storico iniziale dei "primi passi" filosofici mossi da Severino, quelle, per così dire, nel cui ambiente egli "si trovò" ad operare: l'attualismo gentiliano e la metafisica "neoclassica" bontadiniana.

Non si riesce ad ottenere un quadro corretto di uno scritto come *La struttura originaria* (e, più in generale, dei primi anni della riflessione di Severino), se non ci si misura, dapprima, con l'interpretazione bontadiniana dell'attualismo di Gentile. È infatti nel solco di questa lettura che deve essere situato, in termini di intenzioni, il progetto perseguito dal pensatore bresciano nella prima fase della sua attività.

Alla scuola di Bontadini, il giovane Severino vedeva nell'idealismo attualistico, in quanto termine del ciclo del pensiero moderno, l'autoglimento del presupposto gnoseologico dell'alterità dell'essere al pensare e la condizione metodologica idonea al reinstaurarsi del discorso metafisico classico<sup>158</sup>, criticamente reimpostato.

157 Dico "solamente", da un lato, per riprendere il senso dell'interpretazione di Messinese, che vede una torsione riduttivista nell'abbandono, da parte del "secondo" Severino, della prospettiva teologico-creazionista; dall'altro, le virgolette sono invece da intendersi in relazione alla mia lettura, secondo la quale tale abbandono costituirebbe un "guadagno" teoretico della riflessione del filosofo bresciano, in quanto, appunto, "invererebbe" il significato della differenza ontologica, così come è impostata ne *La struttura originaria*, rilevando la contraddittorietà del concetto astratto dell'astratto del divenire nichilisticamente inteso.

158 Pare rilevante, onde evitare fraintendimenti, sottolineare come sia proprio questo uno dei meriti più grandi del filosofo della Cattolica: l'aver riaperto la strada ad una rinnovata possibilità del discorso metafisico classico, in un'epoca in cui viviamo sulla nostra pelle la crisi, forse irreversibile, della filosofia intesa come sapere "forte". Tuttavia, sulla traccia della testimonianza severiniana, e in dialogo

La storia della filosofia moderna, infatti, cominciata idealmente con il *cogito* cartesiano e la separatezza dualistica tra *res cogitans* e *res extensa*, si era inverata, da ultimo, nell'idealismo gentiliano, che aveva avuto il merito di riportare l'essere alla formale identità intenzionale col pensiero e di offrire, pertanto, la "piattaforma" ideale ad un ritorno rinnovato della proposta metafisica.

L'attualismo, concretizzato nel problematicismo di Ugo Spirito e "ripulito" dall'esorbitanza retorica e dalla superfetazione teologica, depurato, insomma, dalla potenza ontotetica dell'atto e ricondotto alla figura, di ispirazione kantiana, del "formalismo assoluto", svincolato dall'autoctisi, si prestava così a fungere da figura metodologica, per consentire il ritorno della domanda circa l'identità o meno tra Unità dell'Esperienza ed Assoluto metafisico: l'esperienza coincide con la totalità del reale, oppure quest'ultima la trascende?

Il giovane Severino accoglieva questa lezione, di cui si può scorgere un vivace esempio nelle *Note sul problematicismo italiano*, dove egli, mettendo a confronto la filosofia di Spirito con quelle di Abbagnano e Banfi, accordava la sua preferenza al "problematicismo situazionale" del primo – a quella posizione, cioè, che configura l'atto gentiliano, convertito a problema, quale apertura alla Soluzione metafisica.

Pur accettando l'interpretazione proposta da Bontadini circa la parabola della filosofia moderna e il suo esito, Severino intravedeva, però, una maggiore apertura alla metafisica classica nel pensiero di Heidegger.

Nell'*Avvertenza*, pubblicata nella seconda edizione di *Heidegger e la metafisica*, egli ricorda come sia le *Note* che questo testo fossero due scritti fortemente debitori della prospettiva filosofica e storiografica di Bontadini. Severino riteneva, però, all'epoca, che il pensiero di Gentile, benché dotato di maggiore radicalità rispetto a quello di Heidegger, fosse più «chiuso nel carattere trascendentale del suo problematicismo»<sup>159</sup> e che «raggiungere quell'essenza dove l'attualismo si pone come problematicismo situazionale equivale[sse] ad andar oltre l'attualismo e non limitarsi al rifiuto della sua configurazione accidentale ed estrinseca»<sup>160</sup>.

Insomma, pur accogliendo la lezione del maestro, del quale acquisiva l'assunto metodologico, Severino guardava ad Heidegger, nel cui pensiero vedeva già muovere i «primi passi lungo il sentiero della metafisica classi-

---

con essa, sono portato a pensare che vi siano altre vie da percorrere, oltre quella indicata da Bontadini e dai suoi più acuti allievi.

159 Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 19.

160 Ibid.

ca». D'altra parte, sembra opportuno ribadire come egli recepisce il significato di quest'apertura in solidarietà con la lettura dell'attualismo proposta dal maestro della Cattolica, il quale offriva al proprio allievo gli strumenti metodologici e, almeno in parte, terminologici per cercare in Heidegger ciò che egli aveva, invece, trovato in Gentile.

Al contrario, nella seconda fase della riflessione del filosofo bresciano, inaugurata dal rilevamento dell'apparente aporeticità del divenire e dall'"assestamento" della relazione tra essere immutabile ed essere diveniente (la differenza ontologica come "oltrepassare"), la lezione gentiliana consisterà, essenzialmente, nel dimostrare che, laddove il divenire ontologico sia assunto come evidente (di questa evidenza, come si è detto, c'è una traccia viva ne *La struttura originaria*), l'affermazione dell'Immutabile trascendente si rivela impossibile.

C'è pertanto un *diverso* modo di guardare a Gentile che prende forma, nel discorso severiniano, in corrispondenza degli anni della presunta "svolta". Anche per questa ragione, ritengo degno d'interesse indagare, in sede di ricerca, sul significato che la pressione e l'influenza del pensiero gentiliano esercitano sul procedere della sua riflessione.

Questo diverso sguardo prospettico si accompagna all'idea che l'interpretazione bontadiniana di Gentile perda gradualmente legittimità e, con essa, il suo progetto metafisico; che «la fede nel divenire implica necessariamente l'inesistenza di ogni Immutabile» e che il problematicismo situazionale, come riconoscimento della possibilità dell'Immutabile e della metafisica, sia «affermazione della possibilità dell'impossibile – l'Immutabile essendo appunto ciò che, sul fondamento dell'"esperienza del divenire", risulta impossibile»<sup>161</sup>.

Radicalizzando la questione, parrebbe dunque che il progetto di un ritorno alla metafisica classica, passando attraverso – "oltrepassando" – l'idealismo attualistico, si riveli, nel Severino maturo, una via del tutto impraticabile.

Nella "creatività" dell'atto (del pensiero), oggi egli ritiene risiedere l'essenza stessa dell'idealismo. La potenza *creativa* del Dio (Essere) immutabile cristiano che, "decidendo" liberamente, poneva in essere l'essere diveniente (il mondo), diventa, in particolare nell'attualismo gentiliano, il tratto distintivo della natura del pensiero che, creando il mondo, crea se stesso (*autoctisi*).

Attestato questo mutamento di prospettiva, ci si potrebbe chiedere se rimanga valida l'impostazione dell'indagine assunta ne *La struttura origina-*

161 Ivi, p. 18.

ria. La domanda è impegnativa, dal momento che in quest'opera sono posti tutti i fondamenti del successivo dispiegarsi della filosofia di Severino. Nel testo (che si rivolge alla struttura originaria del sapere "metafisico"), come, in maniera convincente, ha mostrato Messinese, è presente, nel modo di concepire l'alterità dell'essere immutabile rispetto all'essere diveniente, la figura della "creazione". L'Immutabile è cioè affermato trascendentisticamente nel senso di una differenza "ipostatica" rispetto al mondo, il quale conserva la propria contingenza.

Severino è consapevole di questa difficoltà e l'*Introduzione* alla successiva edizione de *La struttura originaria* mi pare una testimonianza di profonda onestà intellettuale.

Ad ogni modo, Messinese non sembra aver torto, allorché nota, mettendola in questione, la tendenza, da parte del filosofo bresciano, a rileggere, per esigenza di coerenza, i propri scritti nel senso della "continuità". A questo proposito, si legga per esempio questo passo:

Ciò significa che se le forme linguistiche, che in questo libro esprimono apparentemente la presenza diretta del nichilismo, sono intese – oltre che iscritte nell'interpretazione necessaria – come espressione non di un contenuto considerato come dato, ma come espressione della fede nichilistica che questo contenuto sia dato, allora tutto il linguaggio de *La struttura originaria* parla la lingua della Necessità e si sottrae interamente ad ogni soggezione alla lingua dell'Occidente e all'isolamento della terra<sup>162</sup>.

Ci si può domandare, dando ulteriore profondità a questo spunto di autocritica, se davvero, così facendo, sia possibile sottrarsi "interamente" ad ogni soggezione della terra isolata. In queste righe, Severino fa riferimento al nichilismo, che nel linguaggio di questo scritto deforma il dato fenomenologico.

L'esperienza, infatti, mostrerebbe in se stessa l'inquietante volto di Crono, che divora i propri figli, un'immagine che evoca l'oscillazione e il dibattersi degli enti tra l'essere e il nulla, diventando essi, infine, nulla.

D'altra parte, è pur vero che il contenuto dell'immediatezza fenomenologica, ossia il divenire nichilistico, in quanto originariamente strutturato al logo e da esso inseparabile (salvo eventuali contraddittorie ricadute in una concezione astratta dell'astratto), deve essere concretamente "interpretato" in questo contesto come l'apparire e lo scomparire dell'essere immutabile.

Ma che senso ha questa interpretazione? Così lo riassume Severino:

162 Id., *Introduzione a La struttura originaria*, cit., p. 22.

In tutto lo sviluppo di questo libro il linguaggio che parla dell'uscire e del ritornare nel niente 'interpreta' dunque questo accadimento come il comparire e lo scomparire del Tutto immutabile. Un' 'interpretazione' che non si presenta come ipotesi, problema, decisione o fede ermeneutica, ma come verità necessaria di ciò che appare (e che tuttavia è 'interpretazione' perché integra il contenuto che si crede che appaia – l'uscire e il ritornare nel niente – con un senso che non viene considerato come un contenuto che appare – cioè il comparire e lo scomparire del Tutto eterno)<sup>163</sup>.

La situazione che viene a determinarsi presenta, dunque, tratti critici di antinomicità:

Questa integrazione segna il punto estremo sino al quale si spinge la dominazione del nichilismo ne *La struttura originaria*, ma segna anche il punto estremo sino al quale può spingersi la testimonianza della verità dell'essere all'interno del linguaggio dove ancora non è tramontata la persuasione che l'uscire e il ritornare nel niente da parte dell'ente appaia: [...] all'interno di questo linguaggio la testimonianza della verità dell'essere è così radicale da giungere ad affermare, entro questo stesso linguaggio, addirittura il tratto che è la negazione di una caratteristica essenziale di tale linguaggio (il tratto consistente cioè nel porre come comparire e scomparire dell'immutabile il divenire che appare)<sup>164</sup>.

Queste parole sembrano confermare il disagio di una posizione teoretica che, voltandosi, rinviene il bersaglio della *pars destruens* del proprio discorso nel grembo stesso del linguaggio del testo fondamentale in cui si è espressa.

Ma il punto su cui vorrei insistere è questo: si tratta "solo" di un problema *linguistico*? Non è forse presente l'orientamento nichilistico anche nell'articolarsi stesso dell'indagine, nella sua movenza, nel progetto metafisico che la sostiene e, soprattutto, nella peculiare determinazione dei differenti – essere immutabile ed essere diveniente – che confluiscono nella costituzione della differenza ipostatica?

La disequazione, da cui scaturisce la "contraddizione C", l'alterità, cioè, originaria tra immutabile e diveniente, introdotta per risolvere l'aporia del divenire (che successivamente mostrerà di essere un'aporia *apparente*), non instaura, forse, nella struttura del discorso, una biforcazione di piani (quello dell'essere e del suo divenire), tale da invalidare l'intero impianto dialettico?

---

163 Ivi, p. 21.

164 Ivi, p. 20.

A questo proposito, mi sembrano molto pertinenti le osservazioni di Messinese circa la problematica “oscillazione” che investe la relazione finito-infinito, in ragione della permanenza della contraddizione C, nel passaggio dalla prima alla seconda fase della riflessione di Severino<sup>165</sup>.

Mi chiedo allora: se così fosse, la relazione tra essere immutabile ed essere diveniente potrebbe essere “ripensata” al di fuori del linguaggio e del progetto specifici, di cui è rivestita ed investita ne *La struttura originaria*?

La domanda sembra scaturire dall’alveo stesso del processo di revisione critica, cui Severino, negli ultimi anni, è venuto riconsiderando i propri scritti giovanili. Assumendo la differenza ontologica nella veste dell’“oltrepassare”, e guardando indietro, con l’intenzione di interrogare – e riscattare – le giovanili pagine severiniane, non solo l’edificio linguistico costruito in quel volume, ma anche la curvatura assunta dal movimento dialettico, sembrano vacillare.

Certo, il valore ontologico del principio di non contraddizione e l’affermazione dell’identità di logica e fenomenologia e della struttura che le avvince reciprocamente –  $(L-i = F-i) = (F-i = L-i)$  – rappresentano le “luci fisse”, che guidano e segnano tutti i passi successivi.

Tuttavia, si provi a riflettere ancora una volta sul determinarsi della relazione strutturale e sullo scopo che essa si prefiggeva di guadagnare. È *per* risolvere l’aporia del divenire che, in quel volume, Severino introduceva l’alterità forte tra essere immutabile e diveniente<sup>166</sup>. Si tratta di un’alterità (differenza metafisico-teologica) molto particolare, in quanto deve salvaguardare la positività reale di entrambi i differenti, senza che l’uno (la positività del F-immediato) possa aggiungere all’altro (l’intero come immutabilità, guadagnata con la posizione concreta del principio di non contraddizione) qualcosa che esso non possiede. Infatti, come potrebbe il mondo aggiungere qualcosa all’*absolutus* e il limitato, che è Dio?

165 Cfr. L. Messinese, *Alcuni rilievi sulla “contraddizione C” della verità*, cit., pp. 115-129.

166 Che l’essere immutabile oltrepassi (*non* sia) l’essere diveniente e che tra i due si dia una differenza ontologica originaria è un tratto permanente nello sviluppo degli scritti di Severino. La “contraddizione C”, che affligge il finito nel suo rapporto con l’infinito, non potrà mai essere tolta del tutto. L’uno non sarà mai l’altro. E tuttavia, nella seconda fase della meditazione del filosofo, l’accento cade sul fatto che *l’uno è anche l’altro*, nel senso che il Tutto dell’essere è indicato quale “inconscio” di quell’apparire finito che *noi siamo*. Ciononostante, la disequazione apertasi con la posizione assunta ne *La struttura originaria* permane sullo sfondo, determinando gli estremi del movimento dialettico.

Si doveva, in effetti, evitare ogni posizione che introducesse, contraddittoriamente, la figura dell'incremento ontologico. Severino, insomma, tenacemente si prodigava per scongiurare un esito potenzialmente drammatico.

L'ipostaticità della differenza metafisica alludeva, infatti, alla necessità di affermare l'identità (dell'essere), senza precludere la differenza (tra Essere = Dio e l'essere mondano). Ogni dualismo ontologico doveva essere evitato: su questo punto, Severino coglieva perfettamente la lezione bontadiniana.

Eppure, ci si chiede ancora: laddove una regione dell'essere sia vista dibattersi tra essere e nulla (e, dunque, *sia nulla*), di contro ad un Essere eterno ed immutabile, non si viene, per ciò stesso, a separare *diabolicamente* l'essere in un dualismo tragico ed irrisolvibile?

Facciamo ancora un passo. Come "agiscono" l'influenza "gentiliana" e quella "bontadiniana" nella delineazione di questa struttura? Abbiamo visto come l'atto gentiliano, ripensato da Bontadini al di fuori della sua tonalità teologizzante ("ridotto" ad "intenzionalità" di pensiero ed essere) e ricondotto nel binario del problematicismo situazionale, si ripresenti, con nuove vesti, nella figura dell'"Unità dell'esperienza". Quest'ultima è poi assimilabile alla "f-immediatezza" (attestante il passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla dell'ente), di cui si tratta ne *La struttura originaria*, che, dunque, incarna il modo in cui, in quest'opera, è "tradotta", attraverso il viaggio speculativo, che dall'attualismo conduce al problematicismo ed infine alla metafisica "neoclassica", la mediazione gentiliana del pensiero ontotetico in atto.

Ma il logo impedisce di assolutizzare in tal modo il reale, riducendolo a un assurdo processo di entificazione-nientificazione e impone immediatamente ed originariamente (principio di non contraddizione, immediatezza logica) il trascendimento, l'oltrepassamento del diveniente, del dato, che risulta così "redento" dalla contraddittorietà che altrimenti lo affliggerebbe; posto originariamente in salvo da quell'"interpretazione necessaria" che, avvinghiandolo a sé, lo concretizza nella sua astrattezza – "integrandone" il senso –, anziché abbandonarlo alla contraddittoria astrazione isolante.

Siamo al cospetto dell'"argomento ontologico" severiniano, dove la concreta assunzione del principio di non contraddizione coincide con l'immediatezza logica dell'affermazione teologica<sup>167</sup>.

167 Alla formulazione severiniana dell'argomento ontologico spetterebbe, a mio avviso, un posto di diritto in una ricostruzione storico-critica delle prove a priori dell'esistenza di Dio. Sul tema si veda, ad esempio, R. G. Timossi, *Le prove*

Il riconoscimento del valore ontologico del principio di Parmenide, il progetto metafisico de *La struttura originaria* e l'assunzione dell'Unità dell'esperienza, quale "verità" dell'atto gentiliano e viatico per l'affermazione metafisico-teologica, sono alcune tra le istanze "vive" che incarnano l'imponente eredità bontadiniana.

Tentando ora di pervenire al punto critico, pare di poter dire che il nichilismo, che pervade *La struttura originaria*, non si possa ridurre *unicamente* alla persistenza del linguaggio, dal cui orizzonte si sta tentando una fuoriuscita. Qui c'è in gioco un progetto metafisico ben definito, una "curvatura" teoretica determinata che, assumendo la problematicità del divenire manifesto nell'esperienza e rilevandone la contraddittorietà, assume immediatamente – nell'affermazione di questa "immediatezza" risiede uno dei fondamentali contributi di Severino – il principio logico di non contraddizione, accreditandogli una valenza teologica originariamente salvifica.

Disequazione tra due piani, quello dell'essere e quello del suo apparire processuale, che consente alla "disposizione religiosa", rilevata da Sasso, di instaurarsi e consolidarsi nel discorso severiniano.

Da questo punto di vista, la relazione tra "logica" e "fenomenologia", cui l'idealismo ha dedicato gran parte dei suoi sforzi speculativi (Hegel, Spaventa, Gentile, ma anche, in modo diverso, Severino), può forse essere problematizzata ulteriormente<sup>168</sup>, con l'intenzione di oltrepassare le contraddizioni dell'idealismo attualistico (in particolare tenendo ferma la critica severiniana del nichilismo), senza passare attraverso la metafisica bontadiniana e la sua interpretazione di Gentile.

L'attualismo, la cui "essenza" consiste nella *creatività* del pensiero, sbarra la via al creazionismo classico di matrice neoscolastica: dall'uno non si transita all'altro.

"Oltrepassare Gentile", quindi, e la sua contraddittoria concezione del divenire (secondo l'insegnamento del filosofo bresciano), senza compiere un passo verso la metafisica cosiddetta "neoclassica"<sup>169</sup>: questo mi sembra

---

*logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel: Storia critica dell'argomento ontologico*, Marietti, Genova 2005; M. E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica. Da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994.

168 Sulla rilevanza del rapporto tra logica e fenomenologia, nonché sulla sua problematicità in relazione al discorso di Severino, si sofferma anche C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, cit., pp. 154-164.

169 Se, per Bontadini, che fosse il pensiero a *creare* l'essere era l'aspetto "retorico" della fisionomia dell'attualismo, Severino ne ha indicato, invece, per così dire, la consustanzialità: in questa forma radicale di idealismo immanentistico, il nesso



il sentiero da percorrere, *a partire da Severino*. Ciò potrebbe, a mio avviso, costituire anche la condizione metodologica più adatta a realizzare le condizioni di pensabilità di una prassi non nichilisticamente concepita.

Come può essere ulteriormente specificata questa prospettiva? Quale, insomma, la *pars construens* di questo discorso? Dovendo limitarmi ad alcuni cenni, in ragione della fase di ricerca che ancora caratterizza questo aspetto, si potrebbe dire che, innanzitutto, andrebbe rivista, in sede storiografica, l'interpretazione bontadiniana che vede in Gentile l'anello conclusivo del ciclo *gnoseologico* della filosofia moderna, mettendo, invece, in adeguata evidenza, da un lato, il carattere eminentemente *ontologico* della sua teoresi (detto nei termini cari a Bontadini: l'attualismo non ha tanto il merito di evidenziare il momento "non taletiano" del filosofare, quanto quello di offrire la *dimostrazione* per cui, sulla base dell'evidenza del divenire, è impossibile affermare l'immutabile della tradizione; dunque, la filosofia attualistica si muove con rigore sul piano "taletiano"); dall'altro, andrebbe valorizzata, a mio avviso, la critica severiniana del nichilismo e del modo in cui esso vive all'interno dell'idealismo attualistico.

L'ontologia di Gentile, insomma, non si presta alla reintroduzione del discorso metafisico in senso neoclassico, appunto perchè è un'ontologia, che risponde con tutte le proprie risorse, oltre ad una straordinaria coerenza<sup>170</sup> – quella appunto del nichilismo, che Severino ha giustamente e meritatamente consegnato alla riflessione filosofica del suo e del tempo successivo –, alla domanda circa l'equazione tra esperienza ed assoluto.

Tuttavia, la risposta di Gentile è *scorretta*, nonostante tale coerenza, perchè massimamente contraddittoria è la sua persuasione di fondo, l'identificazione di ente e niente, in cui consistono *e* la vita dell'atto *e* l'essenza del nichilismo, implicata in questa concezione assolutamente *creativa* del pensiero.

---

tra formalismo assoluto e autoctisi è rigorosamente dimostrato. Tuttavia, tale dimostrazione non appariva a Severino agli esordi della sua speculazione, ma gli si sarebbe fatta incontro proprio negli anni relativi alla "svolta", quando cioè avrebbe visto la connessione coerente tra il divenire, tematizzato dal pensiero greco, e la dialettica gentiliana.

170 A proposito di questa "coerenza", Severino ricorda opportunamente come ciò non significhi che l'attualismo «non si avvolga a sua volta in difficoltà insormontabili [...] dal punto di vista stesso di quella convinzione», ossia che il «divenire (come unità di essere e di non essere) sia l'evidenza originaria e assolutamente innegabile». E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit., p. 43.

Ci si potrebbe domandare se, a questo punto, un percorso quale quello appena descritto conduca ancora alla peculiare dialettica della “struttura originaria” e a come questa è configurata nel testo omonimo. Assumendo, infatti, retroattivamente la teoresi dell’ultimo Severino, con l’intenzione di riscattare linguisticamente, ma soprattutto *strutturalmente*, le origini del suo percorso filosofico, non è scontato che ai suoi esiti ultimi si debba, poi, fare ritorno. Sembra una possibilità implicita di questa prospettiva.

D’altro canto, si può evidenziare come il quadro, che ho cercato di delineare, possa offrire un “aiuto” alla “testimonianza” del destino, esplorando la possibilità di ridefinire in altri termini<sup>171</sup> alcuni degli elementi essenziali secondo i quali è stata espressa la relazione logico-fenomenologica ne *La struttura originaria*. Un’opera sulla quale, per le ragioni sopra esposte, si ritiene doveroso soffermarsi criticamente e che, a causa della permanenza di un’eco nichilistica, offre una testimonianza per molti versi estremamente aporetica. In ragione di tale antinomicità, si può supporre, con valide ragioni, che la successiva speculazione del filosofo bresciano ne abbia in parte risentito, spesso trovandosi per molti versi intenta a correggere, per esigenze di coerenza logica, la propria posizione iniziale, assestando, via via, la struttura del suo edificio concettuale.

Qualora, percorrendo la strada proposta, ci si trovasse ad abbandonare anche gli esiti successivi cui il discorso severiniano è pervenuto, saremmo allora in presenza di una posizione speculativa certamente debitrice del suo insegnamento e, per certi aspetti, paradossale<sup>172</sup>, ma, insieme, aperta ad imprevedibili sviluppi.

Come indicare, alla luce di quanto detto, il senso di una possibile ridefinizione del legame tra logica e fenomenologia? Da un lato, si avverte l’urgenza di pensare il suddetto rapporto in maniera “non estrinseca”, evitando

171 Da questo punto di vista, credo di poter affermare come un simile approccio sia “in sintonia” anche con quello già sperimentato da Tarca, il quale non intende confutare il discorso severiniano, bensì ripensare il senso della differenza in termini “diversi” dalla negazione. Cfr. L. V. Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001; *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Mondadori, Milano 2003; una precoce critica di Tarca a Severino era stata svolta in *Verità, alienazione, metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Mevio Washington, Sondrio 1980.

172 Il paradosso starebbe essenzialmente nell’idea di partire dall’assunzione dell’orizzonte speculativo del secondo Severino per tornare alle sue origini, problematizzarle, riscattarle dalla nebbia nichilistica in cui si trovano avvolte e ridefinire il rapporto tra logica e fenomenologia, per poi verificare se agli esiti teorici dell’ultimo Severino si debba nuovamente far ritorno.

di giustapporre l'uno sull'altro i due momenti dell'originario, presupponendone l'alterità nel segno di una irriducibile e originaria differenza (uno *non* è l'altro, l'immutabile *non* è il diveniente), per cogliere, invece, concretamente, l'essere nell'*identità* del suo unico volto (l'immutabile è l'oltrepassante)<sup>173</sup>.

In questa direzione, mi sembrano interessanti le considerazioni di Diodato circa l'opportunità di ripensare il senso dei termini in gioco nella struttura originaria, valorizzandone la circolarità costitutiva («complesso»), di contro ad una circolarità esteriore («implesso»). La prospettiva di Diodato – che, tuttavia, ancora concepisce il pensiero come «coscienza del divenir nulla dell'essere»<sup>174</sup> – va però, a mio avviso, rivista alla luce della critica severiniana del nichilismo.

Se, quindi, può essere accolta la preoccupazione relativa alla possibilità che la funzione fondante, esercitata dal principio di non contraddizione nell'implesso originario, finisca per “appiattare” la positività dell'esperienza sul principio stesso (detronizzandola dal proprio essere momento co-esenziale del fondamento), non può però essere accettata la persuasione relativa all'annientamento implicato dal divenire dell'essere.

Scrive Diodato:

Ora il pensiero non è, nella struttura originaria, propriamente altro dall'esperienza, ma è l'esperienza nel suo aspetto espressivo, il suo logos, il suo verbo, il suo comunicarsi innanzitutto a se stessa: questa autocomunicazione tra esperienza e logos è ciò che chiamo mia coscienza, una sorta di consapevolezza riflessiva che mi permette di sapermi io, di comunicare a me stesso la mia identità. Il logos è quindi incarnato, esperienza nella sua immediata riflessività, in cui il pensiero è percezione, reversibilmente<sup>175</sup>.

La direzione, che mi pare possa essere seguita, dovrebbe puntare al superamento del duplice schema fondativo degli asserti, che ancora campeg-

173 Per questo verso, mi pare che il ragionamento di Tarca circa la necessità di pensare una differenza, che sia “altra” rispetto alla semplice negazione, possa rivelarsi “virtuoso” proprio in riferimento alla determinazione del significato da attribuire alla relazione tra logica e fenomenologia. Potrebbe essere a questo “livello” del discorso – cioè sul piano della struttura originaria e dei due ambiti che la costituiscono – che l'introduzione di una differenza *co-istitutiva*, “altra” dalla negazione, potrebbe riuscire a rivelare parte della sua “forza” speculativa.

174 R. Diodato, *Logos estetico*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Mondo, uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 168.

175 Ivi, p. 171.

gia ne *La struttura originaria*, al fine di determinare lo sfondo minimo di pensabilità della “questità” attuale, in un orizzonte veritativo non nichilisticamente compromesso.

D’altro canto, essenziale risulta ormai tornare a meditare, in dialogo con l’idealismo italiano del Novecento e con Severino, sul senso dell’identità e della differenza, su quello, a nostro avviso dirimente, della *relazione creativa* e di come essa sia stata concepita dall’ontologia dell’Occidente.

È, in particolare, dalla discussione sul significato del *poiein* greco e della sua trasmissione storica al pensiero cristiano, in termini di *creatio ex nihilo*, che si dovrebbe, dunque, partire, qualora ci si proponesse il compito di ridefinire il significato di una possibile “etica” o di un’“estetica”, che vogliamo tener conto della critica severiniana al divenire ontologico.

Se la creazione dal nulla dell’ente e il suo ritornare al nulla incarnano quello sfondo, magistralmente evidenziato dal filosofo bresciano, in cui è cresciuta e si è mantenuta, sino all’odierna civiltà della tecnica, la storia dell’uomo occidentale (*homo technicus*, ormai planetario), si può dire, pertanto, che *la storia del nichilismo coincida con la stessa storia del creazionismo* (inteso nel significato più “ampio” del termine, quello assegnatogli dall’ontologia greca).

Inoltre, se all’interno dell’orizzonte del nichilismo, *la creazione è il fondamento dell’azione* (un’azione è tale solo se è radicalmente potente, ossia capace di trarre fuori le cose dal nulla e di risospingerverle e, quindi, solo se è “creatrice” e “distruttrice”<sup>176</sup>), si tratterebbe di ripensare il *poiein* al di fuori di questo contesto semantico<sup>177</sup>, in cui anche l’attualismo di Gentile lo

176 L’etimologia della parola latina *creare*, rinvia alla radice *kar* che, nel sanscrito, è presente in parole come *kar-oti* (fare), *kar-tr* (creatore), *kar-anas* (che fa), *kri-jâ* (azione), da cui anche il greco *kraino* (creo, produco), *krantor* e *kreion* (colui che crea, che fa), *Kronos* (figlio di Urano e di Gea, padre di Giove, il creatore). Assonante è il greco *krisis*, che rinvia a *krino* (separo, decido). Si potrebbe supporre, pertanto, che nell’etimologia della creazione divina del mondo, risuoni l’eco della *decisione* mediante la quale, separando (*crisi*) da sé il mondo, Dio si prodighi in un’azione, per questo verso, “diabolica” (dal greco *diaballein*, separare), strappandosi a sé ed, infine, ferendosi. Seguendo questo filo, il concetto di creazione dal nulla evocherebbe l’isolamento delle determinazioni dall’essere, lasciando le prime, cioè le cose del mondo, ad oscillare nichilisticamente tra l’essere e il nulla, divenendo nulla.

177 Anche Messinese tenta di ripensare il significato della creazione al di fuori della sua concettualizzazione nichilistica, intendendola, sulla scia di Tommaso, quale «*relatio quaedam*» (cfr. L. Messinese, *L’apparire del mondo*, cit., p. 350). D’altra parte, mi sembra che questo modo di determinare la relazione creativa finisca ugualmente per riaffermare quella dipendenza ontologica che, mentre si accinge a

colloca, identificando la teoria e la prassi, il pensiero e l'azione, nichilisticamente concepiti.

Tornando, in ultima analisi, alla possibilità di ripensamento del significato della relazione logico-fenomenologica, se, nel discorso severiniano, tutto ciò che sopraggiunge (che incomincia ad apparire) non può essere pensato come creato *ex nihilo*, in quanto esso è, *già da sempre, nel Tutto immutabile*, si potrebbe chiedere: se il divenire fosse stato concepito, sin da subito, come una dimensione *non* implicante alcuna identificazione di essere e nulla, avrebbe ancora avuto senso addebitare al principio di non contraddizione una valenza "ontologica" (nel senso dell'"argomento ontologico")? Non sarebbe stato più corretto, invece, pensare ad un esercizio del principio che, lungi dall'affermare la *trascendenza* dell'essere immutabile sull'essere diveniente, si volgesse esclusivamente ad investire, determinandolo nella sua totalità, il piano dell'esperienza?

In fin dei conti, a ben vedere, la figura dell'apparire trascendentale è l'*unico* essente che, nel pensiero severiniano, *non diviene*, al pari della totalità dell'essere immutabile:

L'unico senso secondo il quale si può affermare il divenire dell'evento trascendentale è dato quindi dal divenire del suo contenuto: l'evento trascendentale appare come diveniente non già nel senso che appaia il sorgere o il tramonto, ma nel senso che appare il sorgere e il tramonto delle determinazioni particolari del contenuto dell'apparire. Il comparire e lo sparire di qualcosa – ossia il suo divenire – devono dunque essere intesi come l'entrare e l'uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell'apparire (la quale, pertanto, venendo ad includere qualcosa, viene ad includere, in questo stesso atto, questa inclusione, ossia viene ad includere l'apparire del qualcosa – visto che, come si è stabilito, qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire). Il rilievo qui sopra svolto ha un'importanza fondamentale per l'accertamento del senso dell'aporia provocata dalla verità dell'essere: se tale aporia si costituisce (e cioè riesce ad acquistare la parvenza di una contraddizione interna alla verità) rispetto alle determinazioni particolari del contenuto che appare, giacché di esse appare il divenire, tale aporia non riesce invece nemmeno a costituirsi, ossia nemmeno a formularsi, rispetto all'orizzonte trascendentale dell'apparire, perché se la verità dell'essere esige che ogni positivo, e quindi anche l'orizzonte trascendentale, sia immutabile, eterno, l'orizzonte trascendentale *non* appare per altro come diveniente: qui non c'è nemmeno l'apparenza che il divenire neghi il logo. L'evento trascendentale è eterno (come ogni altro positivo) e non appare diveniente<sup>178</sup>.

---

stringere il nesso tra Creatore e creatura, finisce irrimediabilmente per presupporre la nullità della creatura e, dunque, per perderla.

178 E. Severino, *Poscritto*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 99.

Ne *La struttura originaria*, l'aporia richiamata dal passo precedente era risolta introducendo la distinzione tra "forma" e "contenuto" della totalità del F-immediato, distinzione in virtù della quale si asseriva che la totalità del F-immediato non diveniva rispetto alla forma, ma al contenuto<sup>179</sup>. Tale distinzione, appartenente al «piano base della struttura originaria»<sup>180</sup>, consentiva il togliimento originario della contraddizione "h", secondo la quale se, da un lato, era fenomenologicamente evidente il divenire (ontologico) e, dunque, esso comportava una dimensione sovrappiungente ed incrementante, dall'altro, se la totalità del F-immediato era "totalità", allora ogni eccedenza rispetto a questa era immediatamente contraddittoria. Sembrava, cioè, che l'incremento, testimoniato dal divenire, pregiudicasse l'essere totalità da parte della totalità del F-immediato: la distinzione tra forma e contenuto di tale totalità escludeva così tale (apparente) contraddizione.

Ora, nell'ultimo capitolo dell'opera del '58, Severino osservava che, nel caso dell'aporia del divenire, scaturita dal contrasto tra immediatezza logica e fenomenologica, la distinzione, avanzata per dirimere l'apparente contraddizione *h*, in questo caso risultava non sufficiente, trattandosi qui di un'aporia, rivolta non alla totalità del F-immediato, ma all'intero "come tale". Il discorso perveniva, dunque, come s'è più volte ribadito, all'affermazione dell'alterità tra totalità dell'immutabile e totalità del diveniente, con le conseguenze che abbiamo accertato derivarne.

Tuttavia, ciò su cui pare rilevante insistere è come tali risoluzioni avvenissero in conseguenza del tentativo di evitare il rischio dell'incremento ontologico, implicato dal divenire nichilistico, qualora si fosse identificato assolutamente quest'ultimo all'essere.

Non era stata la percezione del nulla, palesantesi nel divenire, a costituire la "molla", che aveva spinto la metafisica classica ad inferire un essere immutabile, eterno e necessario, relegandolo "oltre", "al di là" (insomma, non qui), a garantire, peraltro, l'incontraddittorietà del "qui"? E che funzione avevano svolto, in questo processo dimostrativo, la teoria platonica della μέθεξις (termine ripreso anche da Gioberti) e quella tommasiana della "partecipazione", se non di fungere da "ponte" tra i due mondi, evocati dalla filosofia platonica, una volta compiuto il "parricidio" contro Parmenide?

Svelata la contraddizione che si occulta al cuore del concetto del divenire, asserita l'impossibilità dell'annullamento dell'ente e, per questo verso,

179 Id., *La struttura originaria*, cit., p. 136.

180 Ivi, p. 179.

la sua “eternità” (grandioso contributo di Severino), perché mai il pensiero dovrebbe rivolgersi ad un senso della totalità dell’essere, che oltrepassi la totalità dell’essere che appare, ossia l’unica totalità che, sul piano del sapere, ci è consentito attingere?

Seguendo questa strada, il ragionamento si attesterebbe su una situazione concettuale “simile” a quella sviluppata dal filosofo bresciano tra “apparire trascendentale” e “apparire empirico”, ma – e qui sta la distanza dalla sua impostazione – la struttura logico-fenomenologica, senza debordare “oltre” la totalità dell’apparire, condurrebbe a quella che chiamerei un’“ontologia minima dell’esperienza”, lasciando cadere la differenza ontologica, la creazione, la contraddizione C ed, infine, il significato attribuito alla dialettica.

In altre parole, il principio eserciterebbe la sua spinta sull’apparire attuale (“di questa cosa qui”), rivelando l’incontrovertibilità del suo apparire (da distinguersi rispetto alla sua “assolutezza”) e della totalità dell’apparire, ma abbandonando ugualmente l’apparire attuale in una “steresi” rispetto all’apparire concreto della totalità dell’apparire, permettendo lo spazio per la concepibilità del mutamento<sup>181</sup>.

Oltre a ciò, il “puro”<sup>182</sup> *logos* (complesso originario testimoniato dalla struttura logico-fenomenologica) si troverebbe nella condizione di dover tacere *realmente* riguardo ciò che, eventualmente, potrebbe essere “al di là” del suo dominio.

In altri termini, l’eliminazione della differenza ontologica consentirebbe all’incontraddittorietà dell’essere, testimoniata dal principio di non contraddizione, di “limitare” la sua portata alla dimensione della totalità dell’*essere che appare*, senza spingersi oltre, nell’affermazione di una totalità dell’essere, che ne custodisca, come sia possibile, il senso ultimo e veritativo.

L’apparire manifesterebbe, così, il suo volto, di essere cioè l’infinita “virtualità” che custodisce una progressiva e *positiva* “espansione” dell’essere, senza presupporre una dimensione immutabile “altra”, nella quale il sopraggiungente *sarebbe già*, differenziandosi e sdoppiandosi rispetto al suo volto attuale, e senza reintrodurre l’ambigua figura del “presupposto”.

181 Riguardo a questo aspetto, confesso onestamente la problematicità che ancora accompagna la mia riflessione. Come, infatti, giustificare ora il variare, il “non”, che attraversa l’esperienza? E questo domandare non è forse segno del perpetuo e umano riproporsi dello stupore angosciato verso lo spettacolo diveniente del mondo?

182 “Puro”, perchè alieno dalla contraddizione nichilistica.

Il tacere, obbligato da questa ontologia “minima”, garantirebbe, per questa via, un rispetto ossequioso verso la nota proposizione di Wittgenstein: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»<sup>183</sup>.

Inoltre, quello che ho definito – in un quadro nichilistico – il “depotenziamento ontologico” dell’atto, ossia la traduzione bontadiniana della sua assoluta “creatività” in “intenzionalità”, sarebbe rivalutato positivamente al di fuori di una concezione nichilistica del divenire.

In conclusione, facendo tesoro delle maggiori indicazioni provenienti dalla spregiudicata e rigorosa riflessione di Severino, ma valorizzando, al contempo, l’influenza e la funzione esercitate, in questa filosofia, dall’attualismo di Gentile, mi sento condotto sulla soglia di un’*ontologia dell’esperienza*, che mi pare, pur da lontano, inverare il significato della relazione d’identità di logica e fenomenologia.

Percorrendo questo sentiero, a mio modo di vedere, può forse essere possibile, dopo la critica severiniana, la riapertura di un tentativo di risemantizzazione della “prassi”, al di fuori di ogni orizzonte *creazionistico*.

Dal punto di vista raggiunto, peraltro ancora tutto da approfondire, mi sembra di poter affermare, in riferimento al mio personale approccio al discorso severiniano, quanto, sempre Wittgenstein, osservava nella proposizione 6.54 del *Tractatus logico-philosophicus* a proposito del *Tractatus* stesso:

Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettare via la scala dopo essere asceso su essa.) Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo<sup>184</sup>.

183 Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998, p. 109.

184 Ibid.



## BIBLIOGRAFIA

### Testi di Giovanni Gentile

- Gentile G., *La riforma della dialettica hegeliana*, le Lettere, Firenze 2003
- *Frammenti di storia della filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1999
  - *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. I neokantiani e gli hegeliani*, vol. III, Casa Editrice G. Principato, Messina 1923
  - *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, 3a ed. accresciuta, Sansoni, Firenze 1958
  - *La filosofia dell'arte*, Treves, Milano 1931
  - *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1937
  - *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962
  - *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003
  - *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze 2003
  - *I Fondamenti di filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze, 1937
  - *La filosofia in Italia. Dopo il 1850. IV. I neokantiani*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 9, 1911
  - *La riforma dell'educazione*, Bari, Laterza 1923
  - *Introduzione alla filosofia*, Treves, Milano-Roma 1933
  - *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957
  - *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Sansoni, Firenze 1959
  - *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Sansoni, Firenze 1913
  - *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, Sansoni, Firenze 1961
  - *Il mio ateismo e la storia del cristianesimo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno III, fasc. III, settembre 1922
  - *Avvertimenti attualisti*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VII, fasc. I, gennaio 1926
  - *La mia religione e altri scritti*, Le Lettere, Firenze 1992
  - *Gemelli e De Sarlo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VI, luglio 1925
  - *Polemiche neoscolastiche*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VII, 1926
  - *La rivista di filosofia neoscolastica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, 1927
  - *Frammenti di filosofia*, Le Lettere, Firenze 1994

- *I tomisti italiani e Amato Masnovo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno V, fasc. II, aprile 1924
- *Idealismo e relativismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno II, settembre 1921
- *Recensione a Henri Bergson - L'énergie spirituelle*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 18, 1920
- *Genesis e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1946
- *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Sandron, Milano 1907
- *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1920
- *Nota alla recensione di D. Cantimori, La vita come ricerca*, in «Giornale critico della filosofia italiana», V, 1937
- *Eraclito. Vita e frammenti*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1995

#### Testi di Ugo Spirito

- Spirito U., *Gentile e Marx* (1947), in *Il comunismo*, Sansoni, Firenze 1965
- *Storia della mia ricerca*, Sansoni, Firenze 1971
- *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930
- *Il nuovo idealismo italiano*, C. De Alberti Editore, Roma 1923
- *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969
- *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, luglio 1927
- *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Firenze, Vallecchi 1921
- *La vita come ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007
- *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948
- *La vita come arte*, Sansoni, Firenze 1941
- *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Sansoni, Firenze 1953
- *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, luglio 1927
- *Memorie di un incosciente*, Rusconi, Milano 1977

#### Testi di Guido Calogero

- Calogero G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, Le Monnier 1927; nuova edizione «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1968
- *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960
- *La scuola dell'uomo*, Sansoni, Firenze 1939
- *Lezioni di filosofia*. I. *Etica, giuridica, politica*, Einaudi, Torino 1946; II. *Estetica, semantica, storica*, Einaudi, Torino 1947; III. *Logica, gnoseologia, ontologia*, Einaudi, Torino 1948.
- *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962
- *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Roma 1932

## Testi di Gustavo Bontadini

- Bontadini G., *Le polemiche dell'attualismo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», fasc.5-6, 1924
- *Dall'attualismo al problematicismo*, Introduzione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1996
  - *Studi sull'idealismo*, Introduzione di E. Severino, Vita & Pensiero, Milano 1995
  - *Studi sulla filosofia dell'epoca moderna*, Introduzione di E. Agazzi, Vita e Pensiero, Milano 1996
  - *Dal problematicismo alla metafisica*, Introduzione di P. Faggiotto, Vita e Pensiero, Milano, 1997
  - *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Introduzione di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano, 1995
  - *Appunti di filosofia*, Introduzione di F. Rivetti Barbò, Vita e Pensiero, Milano 1996
  - *Conversazioni di metafisica*, Introduzione di A. Bausola, 2 tomi, Vita e Pensiero, Milano 1995
  - *Metafisica e deellenizzazione (1975)*, Introduzione di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano, 1996

## Testi di Emanuele Severino

- Severino E., *Note sulla filosofia di Ugo Spirito*, in «Rivista Rosminiana», XLII, 1948
- *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005
  - *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990
  - *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1998
  - *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999
  - *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992
  - *Gli abitanti del tempo*, Armando, Roma 1978
  - *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958
  - *La struttura originaria*, Nuova ed., con modifiche e una *Introduzione* 1979, Adelphi, Milano 1981
  - *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampliata, Milano, Adelphi 1982
  - *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006
  - *Prefazione* a U. Soncini, *Il senso del fondamento in Hegel e in Severino*, Marietti, Genova 2008
  - *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994
  - *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001
  - *Introduzione* a G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, Vita & Pensiero, Milano 1995
  - *Destino della necessità*, Milano, Adelphi 1999.
  - *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011
  - *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995
  - *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998

- *Studi di filosofia della prassi*, Nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1984
- *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001
- *La guerra e il mortale*, a cura di L. Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2010
- *Oltre l'uomo e oltre Dio*, a cura di A. Di Chiara, con Introduzione e interventi di C. Angelino, il Melangolo, Genova 2002
- *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995
- *La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano 1984
- *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984
- *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986
- *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989
- *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007
- *Discussioni intorno al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa 2009
- *Istituzioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010
- *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011
- *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013
- *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989
- *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988
- *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano 2000
- *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi, I. Testoni, Rizzoli, Milano 2007
- *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano 2009
- *Sul divenire. Dialogo con Biagio De Giovanni*, Mucchi, Modena 2014
- *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014

### Saggi critici

- Abbagnano N., *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Marte, Salerno 2008
- Alderisio F., *Esame della riforma attualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a Hegel*, Tip. Tuderte, Todi 1941
- Ales Bello A., Pagani P., Spanio D., Molinaro A. (a cura di), *Presentazione del libro "L'apparire del mondo" di Leonardo Messinese*, in «Per la filosofia», vol. 78
- Alfieri V. E., *L'attualismo e la religione*, in «Ricerche religiose», 1927, 1
- Aliotta A., *Relativismo e idealismo*, Perrella, Napoli 1922
- Arata C., «Ego sum qui sum». *La Gloria di Dio*, Morcelliana, Brescia 2004
- Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, La Nuova Italia, Firenze, 1926

- Barcellona P., *Gli abitatori del tempo*, in D. Spanio (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014
- Bartezzaghi S., *Il falò delle novità. La creatività al tempo dei cellulari intelligenti*, Utet, Novara 2013
- *L'elmo di Don Chisciotte. Contro la mitologia della creatività*, Laterza, Roma-Bari 2009
- Barzagli G., *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1997
- *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barchigiani Editore, Bologna 2000
- Basile L., *La mediazione mancata. Saggio su Giovanni Gentile*, Marsilio, Padova 2008
- Bausola A., *La cultura cattolica e il neoidealismo*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Il neoidealismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 1988
- Bellezza V. A., *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970
- Berlanda M., *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Vita e Pensiero, Milano 2007
- Berti E., *Giovanni Gentile e il pensiero antico*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003
- *Critica all'interpretazione neoparmenidea dell'Occidente*, in Id., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987
- *La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, «Theorein» (Palermo), 6, 1969-1972
- *La critica aristotelizzante di F. A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975
- *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993
- *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987
- Berto F., *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Padova 2003
- Biasutti F., *Ancora sul problema della metafisica. Risposta a G. Bontadini*, in «Verifiche», 1977, VI
- Bobbio N., *Profilo ideologico del Novecento*, Garzanti, Milano 1990
- Bonomo C., *La prima formazione nel pensiero di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1972

- Brianese G., *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996
- *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in L. Taddio (a cura di), *E. Severino. La guerra e il mortale*, Mimesis, Milano-Udine 2010
  - "Agire" senza contraddizione, in «La filosofia futura», n. 01/2013, Mimesis, Milano
  - "Se gli dèi esistessero". *Nichilismo e morte di Dio (Nietzsche, Gentile, Severino)*, in M. L. Martini (a cura di), *Il Novecento e i linguaggi della modernità*, «Theatrum philosophicum», Il Mulino, Bologna 2005
- Cacciari M., *Lettera a Severino*, in «Repubblica», 22 febbraio 2011
- Cacciatore G., *Dal «logo astratto» al «logo concreto», dal tempo all'eternità. Gentile e la storia*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003
- Carabellese P., *Critica del concreto*, Pagnini Ed., Pistoia 1921
- Carlini A., *Studi Gentiliani*, in G. Gentile. *La vita e il pensiero*, vol. VIII, Sansoni, Firenze 1958
- Cavallera H. A., *Introduzione a U. Spirito, La vita come ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007
- *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno LIII (LV) 1974, fasc. 1
  - *Introduzione a G. Gentile, La mia religione e altri scritti*, Le Lettere, Firenze 1992
  - *Ugo Spirito: la ricerca dell'incontrovertibile*, SEAM, Formello 2000
  - *Gentile e Spinoza*, in «Idee», n.28-29, 1995
  - *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito 1994
- Chesi F. S., *Gentile ed Heidegger: al di là del pensiero*, EGEA, Milano 1992
- Chiocchetti E., *La filosofia di Giovanni Gentile*, Società Editrice «Vita e Pensiero», Milano 1922
- *La filosofia di Benedetto Croce*, Libreria Edit. Fiorentina, Firenze 1915
- Ciardo M., *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale*, Laterza, Bari 1948
- Clavier P., *Ex nihilo*, vol. 1, *L'introduction en philosophie du concept de création*; vol. 2, *Scénarios de "sortie de la création"*, Hermann, Paris 2011.
- Croce B., *Saggio sullo Hegel. Seguìto da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza 1927
- *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bibliopolis, Napoli 2004

- Cubeddu I., *Gentile e Spaventa*, in R. Franchini (a cura di), *Bertando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986
- Cusano N., *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011  
- *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011
- Dal Sasso A., *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Prefazione di G. Brianese, Aracne, Roma 2009  
- *Differenza ontologica o differenza metafisica? Nota sul dialogo tra Leonardo Messinese ed Emanuele Severino*, in «Aquinas» LIV, 3 (2011)  
- *In margine a un dialogo. Severino e Messinese*, in D. Spanio, (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014
- De Giovanni B., *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013
- Del Noce A., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990
- De Ruggiero G., *L'ultimo Bergson*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 27, 1929
- Dessi G., *Ugo Spirito. Filosofia e rivoluzione*, Luni Editrice, Trento 1999  
- *Il rapporto tra Guido Calogero e Ugo Spirito attraverso il carteggio (1926-1945)*, in M. Durst, S. Ricci (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche 1904-2004* Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007
- Di Giovanni P., *Il ritorno dell'idealismo*, Le Lettere, Firenze 2003
- Di Lalla M., *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975
- Diodato R., *Logos estetico*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Mondo, uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010
- Fabro C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, Roma 1969  
- *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Quadrivium, Genova 1981
- Faraone R., *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011
- Farotti F., *Ex deo-ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare*, Prefazione di E. Severino, Mimesis, Milano 2011  
- *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, Postfazione di E. Severino, Pensa Multimedia, Lecce 2000

- *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo e oltre. Discussione sull'attualismo*, Pensa Multimedia, Lecce 2001
- Farias V., *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1988
- Fazio-Allmayer V., *Gentile e la riforma della dialettica hegeliana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXVI, 1947
- Ferraro C., *Cornelio Fabro*, LUP, Roma 2012
- Ferrari M., *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, in AA. VV., *Croce e Gentile. Un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, «Giornale critico della filosofia italiana», anno LXXIII (LXXV), fasc. II-III, maggio-dicembre 1994, Le Lettere, Firenze
- Fichera G., *Il problema del cominciamento logico e la categoria del divenire in Hegel e nei suoi critici*, Istituto Universitario di Magistero, Catania 1956
- Fischer K., *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, C. P. Scheitlin's Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1852
- Garin E., *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, Laterza, Roma-Bari 1997  
- *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959
- Givone S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma 2001
- Gnemmi A., *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Verifiche, Trento 1976
- Goggi G., *Dal diveniente all'immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Prefazione di E. Severino, Ca' Foscarina, Venezia 2003  
- *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano 2014
- Grion L., *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2008  
- *Gustavo Bontadini*, LUP, Roma 2012  
- *Bontadini vs Severino*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
- Jaja D., *Prefazione agli Scritti filosofici di B. Spaventa*, a cura di G. Gentile, Morano, Napoli 1900  
- *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, tip. R. Università, Napoli 1886  
- *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, Spoerri, Pisa 1893



- Lago E., *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005
- Lancellotti M., *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Studium, Roma, 1988
- La Via V., *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Vecchi e C. – Editori, Trani 1925
- Licitra C., *La storiografia idealistica (Dal «programma» di B. Spaventa alla scuola di G. Gentile*, De Alberti, Roma 1925
- Lo Schiavo A., *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *La Cultura*, VI, 1968  
- *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari 1986
- Lugarini L., *Introduzione a G. W. F. Hegel, Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004  
- *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Sansoni Ed., Firenze, 1954
- Marion J. L., *Réduction et donation. Reserches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P. U. F., Paris 1989
- Maschietti S., *Dire l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*, in «Giornale di filosofia», 2007  
- *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XV (1998)  
- *Sull'interpretazione bontadiniana dell'idealismo attuale*, in «La Cultura», XXXVIII (2000)
- Masnovi A., *La teoria generale dello spirito come atto puro di G. Gentile*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XV, 1923  
- *La filosofia verso la religione*, Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano 1941
- Melchiorre V., *Gustavo Bontadini (1903-1990)*, in Aa. Vv., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II: Ritorno all'eredità scolastica*, Città Nuova, Roma 1994
- Messinese L., *Armando Carlini*, Lateran Univeristy Press, Roma 2012  
- *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, in P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012  
- *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013

- *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Prefazione di V. Melchiorre, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006
- *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis Edizioni, Milano 2008
- *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010
- *La teologia razionale e la determinazione dell'Altro dall'esperienza*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», CI, 4 (2009)
- *Nota sul punto d'arrivo della disputa tra Severino e Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
- *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Ed. Dedalo, Bari 2013
- *Alcuni rilievi sulla contraddizione "C" della verità*, in «La filosofia futura», 1 (2013), Mimesis, Milano - Udine

Miligi G., Perazzoli G. (a cura di), *Laicità e filosofia*, Mimesis, Milano 2010

Molinaro A., *La creazione e il nulla*, in Aa. Vv., *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, a cura di A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, Bruno Mondadori, Milano 2005

Musté M., *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000

- *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008
- *Il principio del nous nella filosofia di Guido Calogero*, in «La Cultura. Rivista di Filosofia Letteratura e Storia», Anno XLVIII, numero 1, aprile 2010
- *Dalla metafisica alla filosofia del dialogo. Guido Calogero interprete di Aristotele*, in «Giornale di filosofia.net/Filosofiaitaliana.it – ISSN 1827-5834 – Maggio 2009

Nancy J.-L., *La création du monde ou la mondialisation*, Éditions Galilée, Paris 2002

Nardi B., *I metodi di padre Gemelli ovvero gli scherzi della memoria*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno XXI, nov-dic. 1940 - XIX

Natoli S., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989

Negri A., *Giovanni Gentile. 1. Costruzione e senso dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975

- *Giovanni Gentile. 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975
- *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992
- *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico. Itinerario teoretico di Ugo Spirito*, Lacaita, Manduria 1964
- *Attualismo e fenomenologia*, in Aa.Vv., *Croce e Gentile. Un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, «Giornale critico della

- filosofia italiana», anno LXXIII (LXXV), fasc. II-III, maggio-dicembre 1994, Le Lettere, Firenze
- Neva M., *Amato Masnovo (1880-1955). Un percorso filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 2002
- Pagani P., *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990
- *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
- Pievani T., *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino 2006
- Pietroforte S., *La scuola di Milano. Le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, Il Mulino, Bologna 2005
- Pisarri A., *Divenire e contraddizione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in F. Altea, F. Berto (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007
- Ponticelli L., *Interrogativi circa alcuni temi metafisici neoclassici*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1966, 58
- Possenti V., *Nichilismo e metafisica*, Armando Editore, Roma 2004
- Radetti G., *Gentile e Spinoza*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni Ed., Firenze 1948
- Rivetti Barbò F., *Dall'essere-pregnante all'assoluto-che-dona*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1979, 1-2
- Reale G., *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004
- Ruggenini M., *Ontologia, idealismo, metafisica*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
- Russo A., *Ugo Spirito. Dal positivismo all'antiscienza*, Guerini e Associati, Milano 1999
- Sacchi D., *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
- Saitta G., *Il pensiero di Vincenzo Gioberti*, G. Principato, Messina 1917
- *Il carattere della filosofia tomistica*, Sansoni, Firenze 1934

Sanmarchi A., *L'apriorismo metodologico come assunzione esiziale alla filosofia. Teoresi critica del pensiero di Gustavo Bontadini*, Aracne, Roma 2007

Sainati V., *Il ritorno dell'identità nel «Sistema di logica» di G. Gentile*, in AA. VV., *Croce e Gentile. Un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno LXXIII (LXXV), fasc. II-III, maggio-dicembre 1994, Le Lettere, Firenze

Sasso G., *La fedeltà e l'esperimento*, Il Mulino, Bologna 1993

- *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995

- *Tramonto di un mito. L'idea di progresso fra Otto e Novecento*, 2<sup>a</sup> ed. Ampliata, Il Mulino, Bologna 1988

- *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998

- *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in Id., *Filosofia e idealismo III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997

- *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010

- *Di Gentile, di Heidegger e della loro reciproca conoscenza. (Documenti e aneddoti)*, in Id., *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*

- *L'atto, il tempo, la morte*, in Id., *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995

- *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1998

- *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero*, in Id., *Filosofia e idealismo III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997

- *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996

- *Essere e negazione*, Morano Editore, Napoli 1987

- *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna 1999

Savorelli A., *Gentile e Jaja*, in Id., «Giornale critico della filosofia italiana», 1/1995

- *Spaventa «preattualista»: qualche rettifica*, in R. Franchini (a cura di), *Bertando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986

Scaravelli L., *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di V. Stella, Soveria Mannelli 1999

Scribano M. E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica. Da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994

Sequeri P., *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996

Simionato M., *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Prefazione di E. Severino, Ed. Plus, Pisa 2011

- Spanio D., *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, in Id. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014
- *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Prefazione di E. Severino, Il poligrafo, Padova 2003
  - *L'essere e il circolo. Spaventa, Jaja, Gentile*, in «Annali Istituto italiano per gli Studi Storici», XV (1998)
  - *Giovanni Gentile*, Carocci, Roma 2010
  - *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, in Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, vol. XXIII (2008)
  - *Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne Editrice, Roma 2012
- Spaventa B., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2008
- Sperduto D., *Il divenire dell'eterno. Su Emanuele Severino e Dante*, Prefazione di L. Messinese, Aracne, Roma 2012
- Soncini U., *Kérigma e nichilismo. Una risposta ad Emanuele Severino*, «Divus Thomas» CI (1998)
- *Il senso del fondamento in Hegel e in Severino*, Marietti, Genova 2008
- Stella V., *Spaventa nella riforma della dialettica hegeliana di Gentile e nel giudizio di Croce*, in Aa. Vv., *Bertando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, a cura di R. Franchini, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986
- *L'aspetto dell'arte. Vita come arte e critica dell'estetica nel pensiero di Ugo Spirito*, Cadmo, Roma 1976
- Steiner G., *Grammars of Creation*, Faber & Faber, London 2001, trad. it. di F. Restine e S. Velotti, *Grammatiche della creazione*, Garzanti, Milano 2003
- Tamassia F. (a cura di), *L'opera di Ugo Spirito*, Istituto di Studi Corporativi, Roma 1986
- Tarca L. V., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001
- *Verità, alienazione, metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Mevio Washington, Sondrio 1980
  - *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Mondadori, Milano 2003
- Tarquini A., *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il Mulino, Bologna 2009

- Timossi R. G., *Le prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel: Storia critica dell'argomento ontologico*, Marietti, Genova 2005
- Turoldo F., *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il Nulla*, Ca' Foscarina, Venezia 2001
- Totaro F., *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
- Turi G., *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995
- Valent I., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008
- Valentini F., *Spaventa e la logica di Hegel*, in R. Franchini (a cura di), *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986
- Vander F., *Critica della filosofia italiana contemporanea. Dialettica e ontologia: i termini di una contrapposizione*, Marietti, Genova 2007
- Verra V., *Spaventa e la filosofia tedesca dell'Ottocento*, in Aa. Vv., *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, a cura di R. Franchini, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986
- Vigna C., *Ragione e religione*, Celuc, Milano 1971
- *Introduzione* a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996
  - *Attualismo, problematicismo, metafisica*, in «Idee», 1995
  - (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
  - *Sulla semantizzazione dell'essere. L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in Id. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
  - *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000
  - *Gentile interprete di Marx*, in *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1976-77
- Visentin M., *Il neoparmenidismo italiano I. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2005
- *Il neoparmenidismo italiano II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010
- Vitiello V., *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*, Napoli, Guida 1990
- *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Napoli 2003

- *Buchstabieren Hegel. Rileggendo Bertrando Spaventa interprete di Hegel*, Postfazione a B. Spaventa, *Opere*, a cura di F. Valagussa, Postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2008
- *Identità e divenire. Giovanni Gentile: dal pensiero al sentimento*, in «La filosofia futura», n. 01/2013, Mimesis, Milano
- *La lampada di Severino*, in «Aut-aut», 267-268, 1995
- *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992

Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma 2004

Werder C., *Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft del Logik*, Veit, Berlin 1841

Zanfi C., *Reazioni italiane a Bergson nel secondo dopoguerra*, Philosophia III, (2/2010 - 1/2011)

#### Classici

Aristotele, *La metafisica*, trad. it. di Reale G., Vita e Pensiero, Milano 1995

- *Fisica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 1999.

- *I principi del divenire : libro primo della fisica*, trad., introd. e commento di E. Severino, La Scuola, Brescia 1983

- *Della interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 2000

Bergson, H., *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Rizzoli, Milano 2012

Berkeley G., *Trattato sui principi della conoscenza umana e dialoghi tra Hylas e Filonius*, nuova edizione a cura di M. Rossi, Laterza, Bari 1955

Cartesio R., *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, trad. it. di A. Tilgher, riveduta da Adorno F., Roma-Bari, Laterza 1986

- *Discorso sul metodo*, a cura di G. Bontadini, Ed. La Scuola, Brescia 1972

Gioberti V., *Nuova protologia. Brani scelti da tutte le opere e ordinati da Giovanni Gentile*, Laterza, Bari 1912

Hegel F.W., *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000

- *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Bari 2004

Heidegger M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2006

- *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981

- *Che cos'è metafisica*, Adelphi, Milano 2001

- *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995

- *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2003

- *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2006

- *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968
- *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999

Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002

- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008

Kant I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1993

Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montanari, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1968

Platone, *Il Sofista*, a cura di B. Bianchini, Armando Ed., Roma 1997

- *La Repubblica*, trad. di F. Sartori, introd. di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2001
- *Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2013
- *Simposio*, trad. di F. Zanatta, introd. di U. Galimberti, Feltrinelli, Milano 2001
- *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2004

Spinoza B., *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998.



LEONARDO MESSINESE  
POSTFAZIONE

Introducendo alcuni anni fa un volume a più voci da lui stesso curato, dal titolo *Storia dell'ontologia*, a esemplificazione della mutata temperie filosofica Maurizio Ferraris rilevava: «un libro di Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, che è del 1988, e che allora appariva perfettamente alla moda, tradotto nel 2006 risulta invecchiato almeno nel titolo»<sup>1</sup>. In realtà, nel frattempo Habermas ha pubblicato anche *Il pensiero post-metafisico II*<sup>2</sup>, nondimeno ciò che Ferraris intendeva dire è molto chiaro e cioè che le precedenti egemonie che erano state esercitate in sede filosofica, in particolare quella fatta valere dall'ermeneutica, oramai avevano dovuto cedere il passo a un revival niente affatto modesto dell'ontologia e anche della metafisica. Lo stesso Ferraris precisava in aggiunta che quest'ultima «oggi rialza le proprie quotazioni dove era ancora sul mercato (analitici), e ritornerà là dove ne era praticamente uscita (continentali)»<sup>3</sup>.

Si potrebbe, quindi, dire a tutta prima che anche questo libro di Andrea dal Sasso s'inserisce all'interno di tale rinnovato interesse nei confronti della metafisica. Si deve, però, subito introdurre qualche opportuno chiarimento, stante il fatto che la prospettiva metafisica sulla quale l'autore intende richiamare l'attenzione occupa un posto molto defilato sulla scena che è stata sopra richiamata facendo ricorso alle considerazioni di Ferraris. Essa, infatti, appartiene alla vicenda del pensiero italiano contemporaneo che *precede* l'attuale rinascita del pensiero ontologico e metafisico e, tutto sommato, per così dire fatica ancora a risalire la corrente, a differenza di altre tradizioni fi-

- 
- 1 M. FERRARIS, *Introduzione* a IDEM (ed.), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008, p. 7. Cfr. J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988 (tr. it. *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991).
  - 2 J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012 (tr. it. *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, traduzione di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015).
  - 3 M. FERRARIS, *Introduzione*, cit., p. 10.

losofiche i cui apparati categoriali possono avvalersi di quel più stretto raccordo con il pensiero scientifico che è da essi stessi consentito.

La precisazione non suoni paradossale, visto che il libro di Dal Sasso ruota attorno al pensiero di Emanuele Severino che, certamente, è una presenza molto importante nel panorama filosofico contemporaneo. È bene tenere conto, però, che di tale pensiero se ne studiano le “origini” e dall’autore ci viene precisato che esse sono da rintracciare soprattutto in un binomio che oggi non si può certo dire che sia al centro del pur rinnovato dibattito filosofico contemporaneo, vale a dire l’attualismo di Giovanni Gentile e la metafisica classica rigorizzata da Gustavo Bontadini. Già in questo, d’altro canto, è presente il forte motivo d’interesse che il libro può suscitare pure in un lettore che non sia specialista degli studi su Severino e s’imbatta in uno scritto che intende approfondire specificamente i rapporti che il filosofo bresciano ha intrattenuto e *ancora* intrattiene con quelle due tradizioni filosofiche tipicamente italiane.

Il sottotitolo del libro, in effetti, non circoscrive tanto un definito arco di tempo in riferimento al quale è studiato un certo tratto del pensiero di Severino, ma indica piuttosto la questione squisitamente teoretica che interessa Dal Sasso e cioè quale sia la funzione reale che l’idealismo gentiliano esercita nell’ampio svilupparsi del pensiero severiniano, per quanto il *focus* del libro sia costituito, come si diceva, dalle “origini” di quest’ultimo. Anzi, se guardiamo tale questione un po’ più da vicino, ci accorgiamo che essa ne contiene un’altra, quella che per l’autore è ancora più decisiva e che viene ad emergere allorché sulla scena del libro resta illuminato soltanto Severino, quando cioè, dopo un primo congedo teoretico da Bontadini, si assiste anche al congedo da Gentile. Vediamo, sia pure, in breve, di che cosa qui si tratti.

A differenza di quanto avevano ritenuto Bontadini e, con qualche distinguo, anche il giovane Severino, Dal Sasso in accordo con il successivo pensiero del filosofo bresciano rileva che *dall’attualismo non si passa* – si potrebbe dire, forse meglio, non si ritorna – *alla metafisica*. Questo perché, sulla base della comune affermazione del “divenire ontologico” fatta dalla metafisica classica e dall’attualismo, è quest’ultimo ad avere partita vinta sul piano di una più rigorosa “coerenza” nell’accogliere la *realtà* e la *serietà* del divenire.

E tuttavia, come ha rilevato con forza Severino, anche nell’attualismo non c’è *verità*, perché anch’esso è negazione della verità dell’*essere*. Quindi si deve prendere congedo anche da Gentile, il quale deve essere sì “oltrèpassato” – concorda Dal Sasso – ma senza compiere nuovamente un passo verso la rimessa in piedi della metafisica classica.

L'autore, dopo aver completato questo ampio tragitto, precisa che il sentiero teoretico da percorrere debba essere "a partire da Severino" e non, semplicemente, "con" Severino. Dal Sasso, infatti, ipotizza che alla "pars construens" del pensiero severiniano, che si propone quale testimonianza della verità dell'essere, debba essere mosso almeno un rilievo di fondo, al punto che nelle pagine conclusive del libro – dopo averne alluso in precedenza qua e là – sia pure in forma ancora embrionale egli arrischia una "personale" *pars construens* con cui intende proseguire per suo conto lungo la via tracciata da Severino: quella dell'oltrepassamento tanto dell'attualismo quanto della metafisica. Ci si chiede ancora una volta: di che cosa ora si tratta? Siamo giunti, finalmente, al punto centrale della complessa questione che è sollevata dall'autore nel suo libro. Sotto tale aspetto si può rilevare che il tema della "creazione *ex nihilo*", come recita il titolo del libro, e quello dei due grandi fattori teoretici che interagiscono nel giovane Severino, costituiscono una sorta di grande preambolo in vista della questione che Dal Sasso intende porre in chiave propriamente teoretica.

La questione, per restringerci all'essenziale, è quella che ruota attorno all'autointerpretazione operata da Severino, ma anche alle conseguenze che ne derivano, a proposito della sua prima grande opera, *La struttura originaria* del 1958, quella che – stando allo stesso filosofo – resta alla base di tutto il suo pensiero successivo.

Severino da una parte ha ravvisato le "tracce di nichilismo" che sono presenti nel modo in cui in quella sua opera si parla del divenire; dall'altra parte, però, egli ha ritenuto che, liberata dalle suddette tracce, tale scritto esprima già il senso fondamentale della "struttura originaria" di quella *verità* che le opere successive hanno sempre meglio messo in luce e più ampiamente articolato, ma in nessun caso smentito.

Dal Sasso nutre dei dubbi riguardo a tale autointerpretazione, sollecitato in questo anche da alcuni miei scritti che cercavano di mostrare l'appartenenza de *La struttura originaria* alla tradizione metafisica, pur sapientemente rivisitata dall'ancor giovane filosofo e dotata in quel libro di un respiro nuovo. Lo stesso Dal Sasso, però, si discosta dalla *pars construens* che, per mio conto, ho provveduto ad articolare<sup>4</sup> e suggerisce che la strada da intraprendere debba essere un'altra. Una tale strada si apre allorquando vengano ad essere "problematizzate" le origini del pensiero

4 Mi sia consentito a rinviare, su questo punto, soprattutto a L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008. Nel libro di Dal Sasso il lettore che sia interessato troverà anche alcuni riferimenti successivi.

severiniano, sulle quali le influenze di Gentile e Bontadini graverebbero negativamente proprio a motivo di quel “senso *ontologico* della creazione” che i due pensatori, sia pure in forme diametralmente diverse, hanno posto al centro delle loro rispettive filosofie. Per Dal Sasso, ripercorrendo tale *genealogia*, è possibile condursi verso una critica della configurazione a suo parere “dualistica” de *La struttura originaria*, quale essa rivelerebbe di essere in alcune delle sue figure centrali: il rapporto tra fenomenologia e logica e la differenza ontologica tra l’essere che appare e la totalità assoluta dell’essere.

A questo punto il mio discorso ricostruttivo deve arrestarsi, lasciando al lettore del libro il compito di ritornare sui suoi passi e di ripercorrere il filo delle argomentazioni offerte dall’autore per valutarle personalmente. Posso soltanto suggerirgli dove risiede, a mio avviso, il punto più discutibile della critica mossa a Severino da Dal Sasso, una critica che è propedeutica alla sua proposta di un’“ontologia minima” – come egli la chiama – la quale avrebbe il pregio di non essere affetta da forme di dualismo e di arrestarsi sul *limite* della totalità dell’essere che appare, tacendo wittgenstianamente riguardo a ciò di cui “non si può parlare”. Mi spiego.

Dal Sasso riconosce che c’è un punto di non poca importanza del quale egli ancora non riesce a rendere conto nella “ontologia minima” che è venuto ad abbozzare: “come giustificare il variare, il ‘non’ che attraversa l’esperienza”? Da parte mia, perciò, vorrei osservare: non è questo, forse, il segno di una *dualità* irriducibile che l’ontologia deve registrare? Una dualità che non è, per sé, un “dualismo”, ma che invece diventa tale solo allorché non sia “provata l’identità” speculativa tra l’essere e la sua manifestazione diveniente. Quel dualismo, dunque, che Dal Sasso attribuisce a Severino, anche al secondo Severino – oltre che alla metafisica – si rivela essere piuttosto quella dualità che inerisce alla struttura originaria della verità e nella quale è da rintracciare l’identità in senso speculativo. Si potrà discutere, certo, se l’“identità provata” – l’espressione, com’è noto, si richiama a Spaventa – alla quale riportare la dualità sia quella che è presente nella prospettiva “creazionista” oppure in quella che è stata avanzata da Severino, ma non si potrà dire che entrambe quelle soluzioni siano invalide in quanto il loro rispettivo punto di partenza è inficiato da un dualismo che, per un verso, sarebbe *irrisolubile* restando al loro interno e, per altro verso, sarebbe l’esito di aver *presupposto* l’“altro” dell’esperienza, ovvero la totalità assoluta dell’essere.

Il merito maggiore del libro di Dal Sasso è che in esso, con un notevole impegno speculativo, si “rischia” una via non soltanto interpretativa, ma

anche *critica* del pensiero severiniano, oltre che di una decisiva questione filosofica. L'operazione, a mio parere, come purtroppo ho potuto soltanto accennare, non riesce nei suoi intenti; nondimeno la via che l'autore ha intrapreso era una strada che valeva la pena di percorrere, in quanto essa può aiutare ad accostarsi alla questione maggiore posta da Severino alla tradizione metafisica e a guardarla nei suoi termini davvero essenziali.

In conclusione, perciò, osserverei questo: le *forme concrete* che tale accostamento ha ricevuto nel bel libro di Dal Sasso possono e devono essere discusse; ma non c'è dubbio che i *termini* della questione siano quelli dei quali egli ha scritto. E mi pare che un tale approdo non sia affatto piccola cosa.



## INDICE DEI NOMI\*

- Abbagnano N., 161, 161n, 162, 253, 280, 354  
Agazzi E., 191n, 192n  
Agostino, 40, 140, 318  
Alderisio F., 59n, 60n  
Ales Bello A., 339n  
Alfieri V. E., 148, 148n, 149, 150n  
Aliotta A., 147n  
Altea F., 123n  
Angelino C., 338n  
Anselmo 140, 360n  
Arata C., 292n  
Aristotele, 73, 82n, 101n, 107, 115, 118, 175, 176, 176n, 177, 178, 179n, 180n, 233, 234, 258, 258n, 260, 264n, 276, 284, 284n, 285, 286, 288, 302, 304n, 318, 320, 326
- Bacone F., 102, 115  
Banfi A., 253, 280, 354  
Barcellona P., 348, 349n  
Bartezzaghi S., 40, 40n  
Barzagli G., 292n  
Bausola A., 143n  
Bellezza V. A., 51n, 52n, 142n  
Bergamaschi A., 194n, 242  
Bergson H., 43, 123n, 150n, 161n, 257  
Berkeley G., 79, 80, 93  
Berlanda M., 66n  
Berti E., 55n, 101n, 132n, 221n, 235, 272n  
Berto F., 123n, 314n, 347n
- Bettineschi P., 191n  
Biasutti F., 235n  
Blondel M., 136, 136n  
Bobbio N., 43n  
Boezio S., 89  
Bonaventura, 140  
Bonomo C., 66n  
Brianese G., 69n, 128n, 275n, 337n, 343, 343n  
Bruno G., 63, 81, 81n, 132n, 159, 159n, 359  
Bruzzeze M., 43n
- Cacciari M., 291n  
Cacciatore G., 127n  
Calogero G., 42, 42n, 58n, 127n, 163, 163n, 175, 175n, 176, 176n, 177, 177n, 178, 178n, 179, 179n, 180, 180n, 181, 181n, 182, 182n, 183, 186n, 187n, 199n, 211, 249, 260, 280, 284, 284n, 285, 286, 287, 287n, 288, 324  
Campanella T., 63  
Cantimori D., 165n, 167  
Carabellese P., 158, 160, 160n, 248, 256  
Caramella S., 159  
Carlini A., 69n, 103n, 111, 111n, 139n, 146, 146n, 147, 147n, 159, 191n, 249, 269  
Carnap R., 257, 284n  
Cartesio R., 84, 102, 102n, 262

\* Dall'indice sono stati volutamente esclusi i nomi più ricorrenti nel testo: Giovanni Gentile, Ugo Spirito, Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino.

- Casotti M., 159  
 Cavallera H. A., 51n, 110n, 136n, 142,  
 142n, 144n, 150, 157n, 159n, 164n,  
 168n  
 Chesi F. S., 252n  
 Chiappelli A., 104n  
 Chiocchetti E., 102n, 103n, 143, 144n,  
 145, 145n, 146  
 Ciardo M., 75n  
 Clavier P., 43n  
 Codignola E., 159  
 Collingwood R. G., 147  
 Colombo C., 330n  
 Croce B., 44n, 52n, 55n, 61n, 83, 83n,  
 91, 92, 92n, 103n, 104n, 123n, 136n,  
 144, 144n, 150n, 158, 159, 175, 185,  
 188, 188n, 197, 252n  
 Cubeddu I., 59n  
 Cusano N., 258n, 305, 305n, 310, 310n
- D'Agostino S. 191n  
 Dal Sasso A., 275n, 289n, 305n  
 Darwin C., 42n, 43  
 De Giovanni B., 45n, 154n, 257n, 266n,  
 274n  
 Del Noce A., 61n, 63, 63n, 65n, 132n,  
 142, 142n, 159n, 272n  
 De Ruggiero G., 150n, 159, 160, 175n  
 De Sarlo F., 144n  
 Dessì G., 157n, 158n, 160n, 163n,  
 164n, 165, 165n  
 Dewey J., 158, 257  
 De Wulf M., 137  
 Di Chiara A., 338n  
 Di Giovanni P., 43n, 101n, 127n, 143n  
 Di Lalla M., 137n  
 Diodato R., 235n, 363, 363n  
 Duns Scotto G., 139  
 Durst M., 163n
- Fabro C., 103n, 159n, 232, 294n, 295n,  
 329n, 330, 331, 331n, 332, 333,  
 360n  
 Faraone R., 66n  
 Farotti F., 45n, 88n, 133n, 134n, 189n,  
 207n, 271n, 272n, 275, 275n, 333n
- Farias V., 43n  
 Fazio-Allmayer V., 61n, 160  
 Ferraro C., 331n  
 Ferrari M., 44n  
 Fichera G., 51n  
 Fichte J. G., 49, 59, 307, 307n  
 Fiorentino F., 104n  
 Fischer K., 51n, 55, 56, 187n  
 Flores D'Arcais P., 168  
 Franchini R., 52n, 57n, 59n, 61n  
 Fulda H. F., 52n
- Galluppi P., 63, 64, 64n  
 Garin E., 164n, 291n  
 Gemelli A., 137, 143, 143n, 144n, 146n  
 Ghisalberti A., 235n, 236n, 363n  
 Giannantoni G., 287n  
 Gioberti V., 57, 58, 62, 63, 63n, 64, 65,  
 65n, 66, 71n, 129, 132n, 136, 140n,  
 210, 366  
 Givone S., 305n  
 Gnemmi A., 216n  
 Goggi G., 190, 190n, 192n, 193n, 194n,  
 196n, 215, 215n, 223n, 224n, 225n,  
 258n, 275, 275n, 309, 309n, 332,  
 332n  
 Grion L., 191n, 192n, 195n, 196n, 215,  
 215n, 217, 217n, 218n, 221n, 224n,  
 225n, 235n, 236n, 248n, 295n, 297,  
 297n  
 Grassi E., 252n  
 Guzzo A., 163, 269
- Hegel G. W. F., 48, 49, 50, 51, 51n, 52n,  
 53n, 54, 54n, 55, 55n, 57, 59, 59n,  
 60n, 61n, 62, 63, 63n, 66n, 68, 75,  
 75n, 76, 102, 104, 106, 111, 112,  
 113, 115, 175, 179n, 185, 187n, 210,  
 276, 287n, 339, 344, 347, 347n, 360  
 Heidegger M., 43, 43n, 44, 65n, 94,  
 94n, 95, 95n, 191n, 250, 251, 251n,  
 252, 252n, 253n, 254n, 256, 256n,  
 257, 258n, 261, 268, 269n, 273,  
 281n, 284n, 291, 291n, 296n,  
 297n, 317, 326, 331n, 352, 354,  
 354n, 355



- Hume D., 43, 86, 243  
 Husserl E., 248, 248n, 256, 257, 291n, 326
- Jaja D., 51, 51n, 64n, 65, 65n, 73, 76, 112
- Kant I., 49, 63, 63n, 64, 64n, 65, 66, 66n, 76, 85, 99, 102, 104, 104n, 115, 125, 130, 160n, 167n, 192n, 202n, 243n, 360n
- Laberthonnière L., 132n  
 Lago E., 44n, 79n, 124n, 125n  
 Lancellotti M., 83n, 144n  
 La Via V., 54n, 143n, 248  
 Leibniz G. W., 89  
 Leopardi G., 45, 269, 274, 277  
 Licitra C., 147n  
 Loisy A., 136n  
 Lombardo-Radice G., 160  
 Löwith K., 191n  
 Lugarini L., 52n, 97, 97n, 100, 100n, 101n, 128
- Marion J. L., 291n  
 Martinetti P., 158  
 Marx K., 44, 44n, 62, 67, 67n, 68, 68n, 69, 71n  
 Maschietti S., 333n, 334n  
 Masci F., 104n  
 Masново A., 137, 146, 146n, 216, 216n, 221, 222n  
 Melchiorre V., 192n, 235n  
 Melisso, 318  
 Messinese L., 85, 146n, 159n, 191n, 192n, 211n, 225n, 231n, 232n, 235n, 251n, 253n, 254n, 258n, 260n, 264n, 265n, 275n, 289, 289n, 290, 291n, 292n, 294, 294n, 302, 302n, 304n, 308, 309, 314, 314n, 329n, 331, 331n, 332, 332n, 339n, 340n, 351, 352, 353, 353n, 356, 358, 358n, 364n  
 Michelstaedter C., 158  
 Miligi G., 142n
- Molinaro A., 292n, 339n  
 Mondolfo R., 132n  
 Murri R., 123n  
 Mussolini B., 134n, 333n  
 Musté M., 84n, 129n, 130n, 178n, 179n, 180n, 186n, 187n
- Nancy J.-L., 43n  
 Nardi B., 144n  
 Natoli S., 44n, 68, 68n, 69  
 Negri A., 42n, 44n, 123n, 146n, 157n, 164, 176, 176n, 252n, 271n  
 Nicoletti E., 330  
 Nietzsche F., 43n, 44, 44n, 45, 45n, 100, 268, 268n, 269, 274, 276, 277
- Olgiati F., 42n, 176n  
 Omodeo A., 143n 160  
 Ottonello P. P., 64n
- Paci E., 168  
 Pagani P., 191n, 216n, 217n, 226n, 235n, 339n  
 Parmenide, 87, 89, 104, 105, 114, 179, 212, 215, 220, 220n, 221, 223, 223n, 225, 226, 228, 231, 233, 233n, 240, 241, 244, 259, 261, 268, 287n, 291n, 292n, 293, 299, 300, 301, 304, 314, 317, 318, 319, 325, 342, 344, 360, 366
- Perazzoli G., 142n  
 Pievani T., 42n  
 Pietroforte S., 144n  
 Pio X, 136n  
 Pisarri A., 123n  
 Platone, 66n, 73, 101n, 105, 106, 110n, 114, 186n, 226, 233, 238, 239, 284, 304n, 318, 323, 324, 325
- Plotino, 115  
 Pöggeler O., 52n  
 Ponticelli L., 235n  
 Possenti V., 332n  
 Preti G., 168  
 Prezzolini G., 75n  
 Protagora, 104, 104n, 110
- Radetti G., 159n

- Reale G., 330, 330n, 332  
 Restine F., 41n  
 Ricci S., 163n  
 Rivetti Barbò F., 235n  
 Rosmini A., 62, 63, 63n, 64, 64n, 65, 65n, 66, 71n, 99, 129, 136  
 Ruggenini M., 191n  
 Russo A., 157n
- Sacchi D., 215n, 225n, 244n, 329n  
 Saitta G., 63n, 144n, 160, 168  
 Sanmarchi A., 216n  
 Sainati V., 91n, 92n, 112n  
 Sasso G., 44n, 48n, 60n, 69n, 70n, 71, 71n, 72, 72n, 81n, 83n, 96, 120n, 129n, 135n, 136n, 151, 151n, 153n, 159n, 175n, 180n, 213n, 252n, 272n, 284n, 291n, 294n, 329n, 333, 333n, 334, 334n, 335, 336n  
 Savorelli A., 51n, 62n  
 Scaravelli L., 111n, 176n  
 Schelling F., 49, 59  
 Schlick M., 284n  
 Schopenhauer A., 222  
 Sciacca M. F., 168, 269  
 Scianca A., 43n  
 Scribano M. E., 360n  
 Sequeri P., 292n  
 Sillitti G., 287n  
 Simionato M., 305n  
 Socrate, 114, 115, 242  
 Spanio D., 45n, 51n, 53n, 61n, 63n, 65n, 66n, 109n, 118n, 199n, 253n, 257, 257n, 262, 262n, 263n, 267, 268n, 274n, 275, 275n, 291n, 339n, 349n  
 Spaventa B., 51, 51n, 52, 52n, 53, 53n, 54, 55, 55n, 56, 56n, 57, 57n, 58, 58n, 59n, 60, 60n, 61, 61n, 62, 63n, 71n, 76, 98n, 105, 112, 128, 147n, 187n, 209, 210, 210n, 291, 343, 344, 344n, 360  
 Sperduto D., 340n  
 Spinoza B., 50, 63, 159, 159n, 339  
 Soncini U., 52n, 53n, 292n, 347n  
 Stella V., 61, 61n, 111n, 173n  
 Steiner G., 41n  
 Suarez F., 221
- Taddio L., 338n  
 Talete, 101, 191n, 203n, 204, 245  
 Tamassia F., 172n  
 Tarantino G., 104n  
 Tarca L. V., 362n, 363n  
 Tarizzo D., 43n  
 Tarquini A., 143n  
 Tessitore F., 51n  
 Tilgher A., 147n  
 Timossi R. G., 359n  
 Tocco F., 104n  
 Tommaso D'Aquino, 43, 137, 139, 140, 140n, 232, 234, 243, 244, 318, 320, 345, 364n  
 Trendelenburg F. A., 55, 55n  
 Turolfo F., 225n  
 Totaro F., 218n  
 Turi G., 137n
- Valagussa F., 51n  
 Valent I., 336, 337n, 339n  
 Valentini F., 52n  
 Valla L., 89, 140n  
 Vander F., 333n  
 Vanni Rovighi S., 232, 248n  
 Varisco B., 158  
 Velotti S., 41n  
 Vera A., 107  
 Verra V., 57n  
 Vico G., 63, 73n, 80  
 Vigna C., 66n, 67n, 92n, 134n, 135n, 136n, 137n, 138n, 139n, 188n, 190n, 191n, 192n, 193n, 194n, 198, 198n, 215n, 217n, 218n, 221n, 225n, 235n  
 Visentin M., 136n, 291n, 333n, 335n  
 Vitiello V., 51n, 52, 52n, 53n, 54, 54n, 60, 98n, 112n, 128, 129n, 178n, 179n, 287n
- Werder C., 51n, 55, 56  
 Wittgenstein L., 257, 368, 368n
- Zamboni G., 248n  
 Zanfi C., 150n  
 Zeller E., 132n  
 Zenone, 106

# FILOSOFIE

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* e *Luca Taddio*

1. Deborah Ardilli, *Prima della virtù. Esperienza, conoscenza e innocenza nella filosofia di Stuart Hampshire*
2. Francesco Borgia, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*
3. Antonino Trusso, *L'uomo allo specchio*
4. Fulvio Carmagnola, *Il desiderio non è una cosa semplice. Figure di agalma*
5. Giovanni Chimirri, *Filosofia e teologia della storia. L'esistenza umana in divenire*
6. Pietro D'Oriano, Draga Rocchi (a cura di), *Il male e l'essere. Atti del convegno internazionale di studi*
7. Girolamo Fracastoro, *Della Torre ovvero l'Intellezione*
8. Giovanni Invitto, *Fra Sartre e Wojtyła. Saggi su fenomenologie ed esistenze*
9. Mauro La Forgia, *Morfogenesi dell'identità*
10. Giovanni Leghissa, *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione*
11. Giovanni Carlo Leone, *Marx dopo Heidegger. La rivoluzione senza soggetto*,
12. Stefano Mancini (a cura di), *Sguardi sulla scienza del giardino dei pensieri*
13. Julia Ponzio, Filippo Silvestri, *Itinerari nel pensiero filosofico di Giuseppe Semerari*
14. Giovanni Rossetti, *Le radici estetiche dell'etica in Gregory Bateson*
15. Stefania Tarantino, *La libertà in formazione. Studio su Jeanne Hersch e Maria Zambrano*
16. Bruno Accarino (a cura di), *Espressività e stile. La filosofia dei sensi e dell'espressione in Helmuth Plessner*
17. Angela Ales Bello, Patrizia Manganaro (a cura di), *Le religioni del Mediterraneo. Filosofia, Religione, Cultura*
18. Roberto Armigliati, *Responsabilità illimitata. "Per una nuova era di responsabilità"*
19. Mimmo Pesare, *Abitare ed esistenza. Paideia dello spazio antropologico*
20. Francesco Borgia, *Appartenenza e alterità. Il concetto di storicità nella filosofia di Martin Heidegger*
21. Adriano Bugliani, *Contro di sé. Potere e misconoscimento*
22. Damiano Cantone, *Cinema, tempo e soggetto. Il Sublime kantiano secondo Deleuze*
23. Silvia Capodivacca, *Danzare in catene. Saggio su Nietzsche*
24. Giovanni Chimirri, *L'arte spiegata a tutti. Il senso spirituale della bellezza in dieci lezioni*
25. Maria Lucia Coli, *La natura e l'ontologia in alcuni inediti dell'ultimo Merleau-Ponty*
26. Vincenzo Cuomo, *Figure della singolarità. Adorno, Kracauer, Lacan, Artaud, Bene*
27. Daniela De Leo, *La relazione percettiva. Merleau-Ponty e la musica*

28. Gaia De Pascale, *Qui non si canta al modo delle rane. La città nelle poetiche futuriste*
29. Giovanni Di Benedetto, *L'ecologia della mente nell'etica di Spinoza. Amore della natura e coscienza globale sulla via della complessità*
30. Josef Dietzgen, *L'essenza del lavoro mentale umano e altri scritti*
31. Roberto Fai, *Genealogie della globalizzazione. L'Europa a venire*
32. Fabio Farrotti, *Il concetto dionisiaco della vita. Uno studio sul nichilismo*
33. Sergio Franzese, *Darwinismo e pragmatismo e altri studi su William James*
34. Giacomo Fronzi, *Etica ed estetica della relazione*
35. Giuliano Glauco, *L'immagine del tempo in Henry Corbin. Verso un'idiochronia angelomorfica*
36. Cristina Guarnieri, *Il linguaggio allo specchio. Walter Benjamin e il primo romanticismo tedesco*
37. Federico Italiano, *Tra miele e pietra. Aspetti di geopoetica in Montale e Celan*
38. Michael Konrad, *Amore e amicizia: un percorso attraverso la storia dell'etica*
39. Vanna Gessa Kurotschka, Chiara De Luzenberger (a cura di), *Immaginazione etica interculturalità*
40. Riccardo Lazzari, Massimo Mezzananza, Erasmo Silvio Storace (a cura di), *Vita, concettualizzazione, libertà. Studi in onore di Alfredo Marini*
41. Stefano Marino, *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità. Un itinerario nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*
42. Markus Ophälders, *Filosofia arte estetica. Incontri e conflitti*
43. Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi (a cura di), *I filosofi e l'Europa*
44. Vincenzo Rosito, *Espressione e normatività. Soggettività e intersoggettività in Theodor W. Adorno*
45. Barbara Scapolo, *Esercizi di de-fascinazione. Saggio su E. M. Cioran*
46. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sui miti. Le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*
47. Renato Troncon, *Estetica e antropologia filosofica*
48. Francesco Valagussa, *Individuo e stato. Itinerari kantiani ed hegeliani,*
49. Roberta Cavicchioli, *Breve storia di un'ingratitudine. Victor Cousin nell'album di famiglia della scuola repubblicana*
50. Leonardo Tomasetta, *Destra e sinistra. I due corni del dilemma borghese*
51. Dario Sacchi (a cura di), *Passioni e ragione fra etica ed estetica*
52. Mario Alcaro (a cura di), *L'oblio del corpo e del mondo nella filosofia contemporanea*
53. Luciano Arcella, *L'innocenza di Zarathustra. Considerazioni sul I libro di Così parlò Zarathustra di F. Nietzsche*
54. Tiziana Carena, *La pneumatologia teologico-estetica di Vincenzo Gioberti,*
55. Susi Pietri, *L'opera inaugurale. Gli scrittori-lettori della Comédie Humaine I*
56. Antonio Rainone, *Il doppio mondo dell'occhio e dell'orecchio*
57. Francesco Giacomantonio, *Introduzione al pensiero politico di Habermas. Il dialogo della ragione diligente*
58. Emanuele Profumi, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*

59. Fabio Vander, *Essere e non-essere. La Scienza della logica e i suoi critici*
60. Gianluca Verrucci, *Ragion pratica e normatività. Il costruttivismo kantiano di Rawls, Korsgaard e O'Neill*
61. Emanuele Mariani, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'Anticristo*
62. Viviana Meschesi, *Sistema e trasgressione. Logica e analogia in F. Rosenzweig, W. Benjamin ed E. Levinas*
63. Giorgio Brianese, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*
64. Mario Cingoli, *Marxismo, empirismo, materialismo*
65. Nicola Magliulo, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*
66. René Scheu, *Il soggetto debole. Sul pensiero di Aldo Rovatti*
67. Andrea Amato, *Agli esordi dell'esserci. Ancor privi del senso del bene e del male*
68. Franco Manti (a cura di), *Res publica*
69. Luca Marchetti, *Oltre l'immagine*
70. Giuseppe Di Giacomo (a cura di), *Ripensare le immagini*
71. Rossella Bonito Oliva, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*
72. Luca Gasparri, *Filosofia dell'illusione. Lineamenti di glottologia e di critica concettuale*
73. Julia Ponzio, Giuseppe Mininni, Augusto Ponzio, Maria Solimini, Susan Petrilli, Luciano Ponzio, Roland Barthes. *La visione ottusa*
74. Ornella Crotti, *La bellezza del bene. Il debito di Hannah Arendt nei confronti di Immanuel Kant*
75. Stefano Zampieri, *Introduzione alla vita filosofica. Consulenza filosofica e vita quotidiana*
76. Vincenzo Comerci, *Filosofia e mondo. Il confronto di Carlo Sini*
77. Felice Accame, Mario Valentino Bramè, *La strana copia. Carteggio fra due avversari su natura e funzione della filosofia con documentazione a sostegno di entrambi*
78. Carlo Burelli, *E fu lo stato. Hobbes e il dilemma che imprigiona*
79. Antonio Di Chiro, *La notte del mondo. Luoghi del senso, luoghi del divino*
80. Claudio Lucchini, *Il bene come possibile processo concreto. Natura e ontologia sociale*
81. Manuel Cruz, *La memoria si dice in molti modi. La priorità della politica sulla storia*
82. Giovanni Invitto, *Marleau-Ponty par lui-même. Una pratica filosofica della narrazione di sé*
83. Valentina Tironi, *L'enigma del colore. Un approccio fenomenologico e simbolico*
84. Giacomo Fronzi, *Contaminazioni. Esperienze estetiche nella contemporaneità*
85. Alessia Cervini, *La ricerca del metodo. Antropologia e storia delle forme in S. M. Ejzenštejn*
86. Luciano Ponzio, *L'iconauta e l'artesto. Configurazioni della scrittura iconica*
87. Chimirri Giovanni, *Siamo tutti filosofi (basta volerlo)*
88. Bordonni Giorgia, *I nomi di Dio. Religione e teologia in Jacques Derrida*
89. German A. Duarte, *La scomparsa dell'orologio universale. Peter Watkins e i mass media audiovisivi*

90. Filippo Silvestri, *Segni significati intuizioni. Sul problema del linguaggio nella fenomenologia di Husserl*
91. Romeo Bufalo, Giuseppe Cantarano, Pio Colonnello (a cura di), *Natura storia società. Studi in onore di Mario Alcaro*
92. Stefano Bracaletti, *Individualismo metodologico, riduzionismo, microfondazione. Problematiche e sviluppi del paradigma individualista nelle scienze sociali*
93. Giovanni Invitto, *La lanterna di Diogene e la lampada di Aladino*
94. Andrea Camparsi, Irene Angela Bianchi, *L'autocoscienza e la prospettiva sul mondo*
95. Veronica Santini, *Il filosofo e il mare. Immagini marine e nautiche nella Repubblica di Platone*
96. Jean-Pierre Vernant, *L'immagine e il suo doppio. Dall'era dell'idolo all'alba dell'arte*
97. Barbara Chitussi, *Immagine e mito. Un carteggio tra Benjamin e Adorno*
98. Marco Jacobsson, *Heidegger e Dilthey. Vita, morte e storia*
99. Lorenzo Bernini, Mauro Farnesi Camellone, Nicola Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*
100. Francesco Barba, *Il persecutore di Dio. San Paolo nella filosofia di Nietzsche*
101. Augusto Mazzone, *Il gioco delle forme sonore. Studi su Kant, Hanslick, Nietzsche e Stravinskij*
102. Raniero Fontana, *Avodah Zarah, un'introduzione al discorso rabbinico sull'idolatria*
103. Victorino Pérez Prieto, *Oltre la frammentazione del sapere e la vita: Raimon Panikkar*
104. Fabio Martelli, *Un libertino nel "Plenilunio delle monarchie"*
105. Angelica Polverini, *L'inganno dei sensi. La percezione sinestetica tra vista e tatto dall'antichità all'arte del Cinquecento*
106. Federica Negri, *Ti temo vicina ti amo lontana. Nietzsche, il femminile e le donne*
107. Maieron Mario Augusto, *Alla ricerca dell'isola che non c'è. Ragionamenti sulla mente*
108. Casini Leonardo, Corporeità. *La corporeità nelle Ergänzungen al Die Welt di Schopenhauer e altri scritti*
109. Giuseppe Campesi, *Soggetto, disciplina, governo. Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne*
110. Bertolini Mara Meletti (a cura di), *Ragion pratica e immaginazione. Percorsi etici tra logica, psicologia ed estetica*
111. Cattaneo Francesco, *Domandare con Gadamer*
112. Pantano Alessandra, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*
113. Luisetti Federico, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*
114. Fichte Johann Gottlieb, *Lezioni sulla destinazione del dotto (1811). La Dottrina della Scienza, esposta nel suo profilo generale (1810)*
115. Marcello Ghilardi, *Il visibile differente. Sguardo e relazione in Derrida*
116. Farotti Fabio, *Ex Deo-ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare*

117. Paolo Aldo Rossi, Paolo Vignola (a cura di), *Il clamore della filosofia. Sulla filosofia francese contemporanea*
118. Vallori Rasini (a cura di), *Aggressività. Un'indagine polifonica*
119. Francesco Paparella, *Imago e verbum. Filosofia dell'immagine nell'alto Medioevo*
120. Gaspare Polizzi, *Giacomo Leopardi: la concezione dell'umano tra utopia e disincanto*
121. F. Mazzocchio, *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in K.-O. Apel*
122. Soardo Andrea, *Accade l'accadere*
123. Antonio Martone, *Le radici della disuguaglianza. La potenza dei moderni*
124. Pierre Macherey, *Jules Verne o il racconto in difetto*
125. Elena Irrera, *Il bello come causalità in Aristotele*
126. Alessandro Amato, *L'etica oltre lo Stato. Filosofia e politica in Giovanni Gentile*
127. Carlo Chiurco, *Etica e sacro. Il Bene e l'Autentico oltre l'Occidente*
128. Auguro Ponzio, *In altre parole*
129. Grigenti Fabio, Giacomini Bruna, Sanò Laura (a cura di), *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*
130. Scoto Eriugena Giovanni, *Il cammino di ritorno a Dio. Il Periphyseon*, a cura di Vittorio Chietti
131. Di Bernardo Mirko, *I sentieri evolutivi della complessità biologica nell'opera di S. A. Kauffman*
132. Marrone Pierpaolo, *Etica, utilità, contratto*
133. Marsili Marco, *Libertà di pensiero. Genesi ed evoluzione della libertà di manifestazione del pensiero negli ordinamenti politici dal V sec. A.C.*
134. Cortella Lucio, Mora Francesco, Testa Italo (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*
135. Cavarra Berenice e Rasini Vallori (a cura di), *Passaggi. Pianta, animale, uomo, in preparazione*
136. Elio Matassi, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*
137. Giacomo Fronzi, Theodor W. Adorno, *Pensiero critico e musica*
138. Emma Palese, *Ex Corpore. Antologia Filosofica sul Corpo*
139. Andrea Campucci, *Nietzsche: la fine della ragion pura*
140. Umberto Lodovici, *Religione e politica. Il contributo di Jacques Maritain*
141. Tonino Infranca, *Lavoro, Individuo, Storia*
142. Matteo G. Brega, *L'estetizzazione del quotidiano. Dall'Arts and Crafts all'Art Design*
143. Romolo Capuano (a cura di), *Bizzarre illusioni. Lo strano mondo della Pereidolia e dei suoi segreti*
144. Bruno Accarino, *Ostilità. Il mosaico del conflitto*
145. Nicoletta Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*
146. Marianna Esposito, *Oikonomia. Una genealogia della comunità. Tönnies, Durkheim, Mauss*
147. Georgia Zeami Francesca Presti, *Daimonicità del logos. Socrate nel Protagora e nel Gorgia*

148. Marcello Barison, *Sulla soglia del nulla. Mark Rothko: l'immagine oltre lo spazio*, 2011
149. Fabio Vander, *Relatività e Fondamento. Filosofia di Aristotele*
150. Giorgio Cesarale, *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*
151. Francesco Valagussa (a cura di), *Immanuel Kant. Prima introduzione alla Critica della capacità di giudizio*
152. Marcello Ghilardi, *Arte e pensiero in Giappone. Corpo, immagine, gesto*
153. Pietro Piro, *La peste emozionale, l'uomo-massa e l'orizzonte totalitario della tecnica. Un Seminario, alcuni saggi e materiali per uno schizo-umanesimo*
154. Rosa Marafioti, *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*
155. Giancarlo Lacchi, *Ludwin Klages Coscienza e immagine. Studio di storia dell'estetica*
156. Maurizio Guerri, *Necessità dell'estetica e potenza dell'arte*
157. Susan Petrillo, Augusto Ponzio, Luciano Ponzio, *Interferenze*
158. Anna Castelli, *Lo sguardo di Kafka. Dispositivi di visione e immagine nello spazio della letteratura*
159. Silvia Capodivacca, *Sul tragico. Tra Nietzsche e Freud*
160. Maurizio Guerri, *La mobilitazione globale. Tecnica, violenza, libertà in Ernst Jünger*
161. Natascia Mattucci e Gianluca Vagnarelli (a cura di), *Medicalizzazione, sorveglianza e biopolitica. A partire da Michel Foucault*
162. Alfio Fantinel, *Tracce di assoluto. Agonia dell'infinito in Giordano Bruno*
163. Lisa De Luigi, *Animalia. Teoria e fatti della macchina antropogenica*
164. Massimo Canepa, *Friedrich Nietzsche. L'arte della trasfigurazione*
165. Ginette Michaud, *Veglianti. Verso tre immagini di Jacques Derrida*
166. Paulo Barone, *Utopia del presente*
167. Giuseppe Bonvegna, *Politica, religione, Risorgimento. L'eredità di Antonio Rosmini in Svizzera*
168. Luca Caddeo, *L'Operaio di Ernst Jünger. Una visione metafisica della tecnica*, 2012
169. Simona Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo: tra ontologia, idealismo e fenomenologia*
170. Enrico Mastropiero, *Il corpo e l'evento. Sullo Spinoza di Deleuze*
171. Giuseppe Di Giacomo (a cura di), *Volti della memoria*
172. Domenica Bruni, *Politici sfigurati. La comunicazione politica e la scienza cognitiva*
173. Emanuele Mariani, *Risonanze impolitiche. Riflessioni filosofiche tra ragioni e fedeli*
174. Giovanni Chimirri, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*
175. Angelo Bruno, *L'ermeneutica della testimonianza in Paul Ricoeur*
176. Maria Grazia Turri, *Biologicamente sociali, culturalmente individualisti*
177. Leonardo Caffo, *La possibilità di cambiare. Azioni umane e libertà mora*
178. Francesco Vitale, *Mitografie. Jacques Derrida e la scrittura dello spazio*



179. Andrea Velardi, *La barba di Platone. Quale ontologia per gli oggetti materiali?*
180. Davide Gianluca Bianchi, *Dare un volto al potere. Gianfranco Miglio fra scienza e politica. In Appendice il carteggio Schmitt-Miglio*
181. Riccardo Corsi, *Incroci simbolici*
182. Francesco Valagussa, *L'arte del genio. Note sulla terza critica*
183. Vinicio Busacchi, *Tra ragione e fede. Interventi buddisti*
184. Giuseppe Di Giacomo, *Narrazione e testimonianza. Quattro scrittori italiani del Novecento*
185. Daniela De Leo, *Una convergenza armonica. Beethoven nei manoscritti di Michelstaedter e Merleau-Ponty*
186. Stefano Bracaletti, *Microfondazione. Problematiche della spiegazione individualista nelle scienze sociali*
187. Giorgio Palumbo, *Finitezza e crisi del senso. La nostra inseguita e il richiamo dell'assenza*
188. Mario Augusto Maieron, *C'era una volta un re...! Intorno alla mente (Περί ψυχῆς) tra neuroscienze, filosofia, arte e letteratura*
189. Tiziano Boaretti, *La via mistica. Itinerario filosofico in quindici stazioni.*
190. Massimo Frana, *Il segreto dei fratelli del libero spirito*
191. Enzo Cocco, *La melanconia nell'età dei lumi*
192. José Ortega y Gasset, *Appunti per un commento al Convivio di Platone*, a cura di Pietro Piro
193. Antonio Coratti, *Karl Löwith e il discorso del cristianesimo*
194. Sarah F. Maclaren, *Magnificenza e mondo classico*
195. Jean Soldini, *A testa in giù. Per un'ontologia della vita in comune*
196. Matteo G. Brega, *Multimedialità digitale e fruizione parcellizzata. Estetica e forme d'arte del Novecento*
197. Francesca Marelli, *Fisica dell'anima. Estetica e antropologia in J.G. Herder*
198. Mario Cingoli, *Hegel. Lezioni preliminari*
199. Tommaso Ariemma, *Estetica dell'evento. Saggio su Alain Badiou*
200. Gianfranco Mormino, *Spazio, Corpo e moto nella Filosofia naturale del Seicento*
201. Maria Teresa Costa, *Filosofie della traduzione*
202. Giuseppe Zuccarino, *Il farsi della scrittura*
203. S. Fontana, E. Mignosi (a cura di), *Segnare, parlare, intendersi: modalità e forme*
204. Giovanni Invitto, *La misura di sé, tra virtù e malafede. Lessici e materiali per un discorso in frammenti*
205. Enrica Lisciani Petrini, *Charis. Saggio su Jankélévitch*
206. Anthony Molino, *Soggetti al bivio. Incroci tra psicoanalisi e antropologia*
207. Franco Rella, *Susan Mati, Thomas Mann, mito e pensiero*
208. J. D. Caputo e M. J. Scanlon, *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*
209. Friedrich W.J. Schelling, *Esposizione del Processo della Natura*
210. Stefano Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*

211. Ruggero D'Alessandro, *Le messaggere epistolari femminili attraverso il '900. Virginia Woolf, Hannah Arendt, Sylvia Plath*
212. Giovanni Invitto, *Il diario e l'amica. L'esistenza come autonarrazione*
213. Luca Mori, *Tra la materia e la mente*
214. Alberto Giacomelli, *Simbolica per tutti e per nessuno*
215. Paulo Butti, *Un'archeologia della politica. Letture della Repubblica platonica*
216. Erasmo Storace, *Ergografie. Studi sulla struttura dell'essere*
217. Francesco Maria Tedesco, *Eccezenza sovrana*
218. Marco Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*
219. Marcello Barison, *Estetica della produzione. Saggi da Heidegger*
220. Elio Matassi (a cura di), *Percorsi della conoscenza*
221. Mirko di Bernardo, Danilo Saccoccioni, *Caos, ordine e incertezza in epistemologia e nelle scienze naturali*
222. Liliana Nobile, *Democrazie senza futuro*
223. Giacomo Fronzi (a cura di), *John Cage. Una rivoluzione lunga cent'anni, con un'intervista inedita*
224. Paolo Taroni, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*
225. Roberto Diodato, *L'invisibile sensibile. Itinerari di ontologia estetica*
226. Bruno Moroncini, *Il lavoro del lutto, Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*
227. Antonio Valentini, *Il silenzio delle sirene: mito e letteratura in Franz Kafka*
228. Giuseppe Maccaroni, *Sociologia Stato Democrazia*
229. Damiano Cantone (a cura di), *Estetica e realtà, Arte Segno e Immagine*
230. Marino Centrone, Rocco Corriero, Stefano Daprile, Antonio Florio, Marco Sergio (a cura di), *Percorsi nell'epistemologia e nella logica del Novecento*
231. Pierdaniele Giaretta (a cura di), *Le classificazioni nelle scienze*
232. Luca Grion, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*
233. Marco Piazza, *Il fantasma dell'interiorità. Breve storia di un concetto controverso*
234. Emilio Mazza, *La peste in fondo al pozzo. L'anatomia astrusa di David Hume*
235. Luca Marchetti, *Il corpo dell'immagine. Percezione e rappresentazione in Wittgenstein e Wollheim*
236. Monica Musolino, *New Towns post catastrofe. Dalle utopie urbane alla crisi delle identità*
237. Barbara Troncarelli, *Complessità dilemmatica, Logica, scienza e società in Giovanni Gentile*
238. Emanuele Arielli, *La mente estetica. Introduzione alla psicologia dell'arte*
239. Emanuele Arielli, *Wittgenstein e l'arte. L'estetica come problema linguistico ed epistemologico*
240. Giuseppe Fornari, Gianfranco Mormino (a cura di), *René Girard e la filosofia*
241. Erasmo Storace, *Genografie*
242. Erasmo Storace, *Tanotografie*
243. Erasmo Storace, *Poietografie*

244. Erasmo Storace, *Il poeta e la morte*
245. Lucia Maria Grazia Parente, *Segreti mutamenti*
246. María Lida Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*
247. Susan Petrilli, *Altrove e altrimenti. Filosofia del linguaggio, critica letteraria e teoria della traduzione in, intorno e a partire da Bachtin*
248. Pietro Piro, *Le occasioni dell'uomo ladro. Saggi, polemiche e interventi tra Oriente e Occidente*
249. Giorgio Cesarale, Marcello Mustè e Stefano Petrucciani (a cura di), *Filosofia e politica. Saggi in onore di Mario Reale*
250. Silvia Bevilacqua e Pierpaolo Casarin (a cura di), *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento*
251. Franco Maria Fontana, *Immagini del disastro prima e dopo Auschwitz. Il "verdetto" di Adorno e la risposta di Celan*
252. Antonello Sciacchitano, *Il tempo di sapere*
253. Gabriele Scardovi, *L'intuizionismo morale di George Edward Moore*
254. Fabio Vander, *Il sistema Leopardi. Teoria e critica della modernità*
255. Riccardo Motti, *La mistificazione di massa. Estetica dell'industria cultura*
256. Francesco Gusmano, *Naturalismo e filosofia*
257. Gemmo Iocco, *Profili e densità temporali*
258. Marco Sgarbi, *Kant e l'irrazionale*
259. Amato, Fulco, Geraci, Gorgone, Saffioti, Surace, Terranova, *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*
260. Luca Serafini, *Inoperosità. Heidegger nel dibattito francese contemporaneo*
261. Renato Calligaro, *Le pagine del tempo. Scritti sull'Arte*
262. Paolo Scolari, *Nietzsche fenomenologo del quotidiano*
263. Fabio Ciaramelli, Ugo Maria Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*
264. Giovanni Invitto, *Lanx satura. Asterischi filosofici su soggetti, temi ed eventi dell'esistenza*
265. Vinicio Busacchi, *Itinerari buddisti. La sfida del male*
266. Plotino, *Enneadi. I-II e vita di Plotino di Porfirio*
267. Luca M. Possati, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*
268. A. Lavazza, V. Possenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*
269. Mattia Geretto e Antonio Martin (a cura di), *Teologia della follia*
270. Vittorio Pavoncello, *Il serpente nel Big Bang*
271. Afonso Mário Ucuassapi, *Dalle indipendenze alle libertà. Futurismo e utopia nella filosofia di Severino Elias Ngoenha*
272. Roberto Fai, *Frammento e sistema. Nove istantanee sulla contemporaneità*
273. Francesco Giacomantonio (a cura di), *La filosofia politica nell'età globale (1970-2010)*
274. Alberto Romele, *L'esperienza del verbum in corde. Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*
275. John Burnet, *I primi filosofi greci*, a cura di Alessandro Medri
276. Giovanni Basile, *Il mito. Uno strumento per la conoscenza del mondo. Saggio introduttivo attorno all'ermeneutica mitica*

277. Andrea Dezi, *Potenza e realtà. Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F.W.J. Schelling*
278. Vincenzo Cuomo, Leonardo V. Distaso (a cura di), *La ricerca di John Cage. Il caso, il silenzio, la natura*
279. Augusto Ponzio, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*
280. Alessandra Luciano, *L'estasi della scrittura Emily L. di Marguerite Duras*
281. Enrico Giorgio, *Esercizi fenomenologici. Edmund Husserl*
282. Sara Matetich, *In no time. Forme di vita, tempo e verità in Virginia Woolf*
283. Marco Fortunato, *La protesta e l'impossibile. Cinque saggi su Michelstaedter*
284. Antonio De Simone, *Alchimia del segno. Rousseau e le metamorfosi del soggetto moderno*
285. Francesco Giacomantonio, Ruggero D'Alessandro, *Nostalgie francofortesi. Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*
286. Fortunato Cacciatore, *Isonomia/Isogonia. Percorsi storico-filosofici*
287. Vallori Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*
288. Enzo Cocco, *Le vie della felicità in Voltaire*
289. Rodolphe Gasché, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione, traduzione e cura di Francesco Vitale e Mauro Senatore*
290. Andrea C. Bertino, "Noi buoni Europei". *Herder, Nietzsche e le risorse del senso storico*
291. Franco Ricordi, *Pasolini filosofo della libertà. Il cedimento dell'essere e l'apologia dell'apparire*
292. Viviana Meschesi, *Passaggi al limite. Linguaggio ed etica nei periodi di crisi*
293. Franco Sarcinelli, *Paul Ricœur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere*
294. Federica Ceranovi, *Dal gioco dell'idea alla festa del pensiero. I sentieri della ἀλήθεια nel saggio L'origine dell'opera d'arte di Martin Heidegger*
295. Augusto Ponzio, *Il linguaggio e le lingue. Introduzione alla linguistica generale*
296. Augustin Cochon, *Astrazione rivoluzionaria e altri scritti*
297. Pierfrancesco Stagi, *Di Dio e dell'essere. Un secolo di Heidegger*
298. L.E.J. Brouwer, *Lettere scelte*, a cura di Miriam Franchella
299. Franco Aurelio Meschini, *Materiali per una storia della medicina cartesiana. Dottrine, testi, contesti e lessico*
300. Roberto Gilodi, *Origini della critica letteraria. Herder, Moritz, Fr. Schlegel e Schleiermacher*
301. Fiorella Bassan, *Antonin Artaud. Scritti sull'arte*
302. Rossella Spinaci, *Razionalità discorsiva e verità*
303. Marcella d'Abbiero (a cura di), *Passioni nere*
304. Umberto Curi e Luca Taddio (a cura di), *Pensare il tempo. Tra scienza e filosofia*
305. Lucia Parente, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*
306. Gabriella Pelloni, *Genealogia della cultura. La costruzione poetica del sè nello Zarathustra di Nietzsche*
307. Cosimo Quarta (a cura di), *Per un manifesto della «Nuova Utopia»*
308. Mario Augusto Maieron, *Il matto dei tarocchi, Alice e il Piccolo Principe*
309. Antonio De Luca, Annamaria Pezzella (a cura di), *Con i tuoi occhi*

310. Francesca Michelini, Jonathan Davies, *Frontiere della biologia. prospettive filosofiche sulle scienze della vita*
311. Andrea Velardi, *La vita delle idee. Il problema dell'astrazione nella teoria della conoscenza*
312. Annamaria Lossi, *L'io postumo. Autobiografia e narrazione filosofica del sé in Friedrich Nietzsche*
313. Didier Contadini (a cura di), *Menzogna e politica*
314. Antonio De Simone, *Machiavelli. Il conflitto e il potere. La persistenza del classico*
315. Andrea Amato, *Il bambino che sono, l'uomo che divento. Genealogia dell'io e narrazione della sua trasmutazione*
316. Alessandra Violi, *Il corpo nell'immaginario letterario*
317. Pietro Greco (a cura di), *ArmonicaMente. Arte e scienza a confronto*
318. Robert L. Trivers, *L'evoluzione dell'altruismo reciproco*
319. Matteo Pietropaoli, *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal Kantbuch*
320. Damiano Bondi, *La persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*
321. G.W.F. Hegel, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*
322. Leonardo V. Distaso - Ruggero Taradel, *Musica per l'abisso. La via di Terezín: un'indagine storica ed estetica 1933-1945*
323. Raniero Fontana, *Sulle labbra e nel cuore. Il buon uso delle parole nel Talmud e nell'ebraismo*
324. Pilo Albertelli, *Il problema morale nella filosofia di Platone*
325. *Gli Eleati, a cura di Pilo Albertelli, 2014,*
326. Daniela De Leo (a cura di), *Pensare il senso. Perché la filosofia. Scritti in onore di Giovanni Invitto*
327. Susan Petrilli, *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni*
328. Antonio Romano, *Seduzione dell'opera aperta. Una introduzione*
329. Gian Andrea Franchi, *Una disperata speranza. Un profilo biografico di Carlo Michelstaedter*
330. Graziano Pettinari, *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean-Luc Marion*
331. Francesco Rizzo, *Filosofia della grezza materia. Scritto di teoria del linguaggio, etica, estetica*
332. Marino Centrone, Rossana de Gennaro, Massimiliano Di Modugno, Silvia La Piana, Giacomo Pisani, *Della Bellezza. La scena della scena*
333. Giulio Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*
334. Alfred Adler, Ernst Jahn, *Religione e Psicologia Individuale*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione di Gian Giacomo Rovera
335. Laura Gherlone, *Dopo la semiosfera. Con saggi inediti di Jurij M. Lotman*
336. Marco de Paoli, *La Tragica Armonia. Indagine filosofico-scientifica sulla genesi e l'evoluzione del vivente*
337. Chiara Paladini, *Sul concetto di relazione negli scritti latini di Meister Eckhart*
338. Roberto Lasagna, *Il mondo di Kubrick. Cinema, estetica, filosofia*

339. Pietro Piro, *I frutti non colti marciscono. Temi weberiani e altre inquietudini sociologiche*
340. Domenico Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*
341. Emanuele Quinz, *Il cerchio invisibile. Ambienti, sistemi, dispositivi*
342. Tiziana Pangrazi, *Adorata Forma. Saggio sull'estetica di Ferruccio Busoni*
343. Leonardo V. Distaso, *Estetica e differenza in Wittgenstein. Studi per un'estetica wittgensteiniana*
344. Pietro Barbetta, *La follia rivisitata*
345. F.W.J. Schelling, *L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di Alessandro Medri
346. Antonio De Simone, *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*
347. Emiliano La Licata, *Il terreno scabro. Wittgenstein su regole e forme di vita*
348. Anna Valeria Borsari, Franco Farinelli, Eleonora Fiorani, Raffaele Milani, Gian Battista Vai, *Naturale e/o artefatto*
349. Pietro Abelardo, *Etica*, a cura di Mariateresa Fumagalli e Beonio Brocchieri
350. Susan Petrilli, *Nella vita dei segni. Percorsi della semiotica*
351. Lucia Vantini, *L'ateismo mistico di Julia Kristeva*, prefazione di Wanda Tommasi
352. *Ragionamenti percettivi. Saggi in onore di Alberto Argenton*, a cura di Carlo Maria Fossaluzza e Ian Verstegen
353. Stefano Rivara, *Verità: Pluralismo e teoria funzionalista*
354. Ivan Dimitrijević - Paulina Orłowska, *Come la teoria finì per diventare realtà. Sulla politica come geometria della socializzazione*
355. Julius Evola, *Il rientro in Italia 1948-1951*, a cura di Marco Iacona
356. Anna Rita Gabellone, *Una società di pace. Il progetto politico-utopico di Sylvia Pankhurst*
357. Petronio Petrone, *Fior da fiore dai Carmina Burana. Morali e di protesta, d'amore e spirituali, di donne e d'osteria. 40 canti dei Clerici Vagantes medievali tradotti nella lingua del nostro tempo con testo latino a fronte*
358. Enzo Cocco, *Il giardino e l'isola. Due figure della felicità in Rousseau*
359. Vergílio Ferreira, *Lettera al Futuro*, a cura di Marianna Scaramucci e Vincenzo Russo
360. Giorgia Carluccio (a cura di), *Laicità dello stato. Ambiti tematici*
361. Alfred Adler, *Psicodinamica dell'eros. Motivazioni inconscie della rinuncia alla sessualità*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione Gian Giacomo Rovera, Edizione integrale
362. Beatrice Balsamo e Alberto Destro (a cura di), *Della fiaba. Jacob e Wilhelm Grimm e il pensiero poetante per i 200 anni di Fiabe del focolare*
363. Luciano Parinetto, *Corpo e rivoluzione in Marx. Morte diavolo analità*,
364. Paolo Vidali, Federico Neresini, *Il valore dell'incertezza. Filosofia e sociologia dell'informazione*
365. Marco Castagna, *Il desiderio della lettura. Esercizi. Pratiche. Discorsi*,
366. Jan Spurk, *E se le rane richiedessero un re?*
367. Petre Solomon, *Paul Celan. La dimensione romena*, a cura di Giovanni Rotiroti, traduzione di Irma Carannante, postfazione di Mircea Țuglea

368. Luisa Della Morte, Margherita Tosi, *Nascere umani. Continuare Reich per i bambini del futuro*
369. Riccardo Roni, *La visione di Bergson. Tempo ed esperienza del limite*
370. Emanuele Iula, Carlo Maria Martini. *La Parola che rigenera il mondo*
371. Cecilia Ricci, *Leggere Babele: George Steiner e la "vera presenza" del senso*
372. Giuseppe Schiavone (a cura di), *L'utopia: alla ricerca del senso della storia*
373. Matteo Canevari, *Lo specchio infedele. Prospettive per il paradigma teatrale in antropologia*
374. Franco Ricordi, *L'essere per l'amore*
375. Roland Barthes. *Il discorso amoroso. Seminario all'Ecole pratique des hautes études 1974-1976* seguito da *Frammenti di un discorso amoroso (inediti)*, Introduzione di Éric Marty, Presentazione e cura di Claude Coste, Introduzione all'edizione italiana, traduzione e cura di Augusto Ponzio

*Finito di stampare  
nel mese di ottobre 2015  
da Digital Team - Fano (PU)*