

Paideia

Collana diretta da
Hervé A. Cavallera

70



Comitato scientifico

Hervé A. Cavallera
(Università del Salento)

Antonia Criscenti
(Università di Catania)

Antonio Erbetta †
(Università di Torino)

Natale Filippi
(Università di Verona)

Angela Giallongo
(Università di Urbino)

A. James Gregor
(University of California, Berkeley)

Gaetano Mollo
(Università di Perugia)

Michel Ostenc
(Université d'Angers)

Rik Peters
(Rijksuniversiteit Groningen)

Peter W. Sperlich
(University of California, Berkeley)

Thierry Terret
(Université de Lyon)

Ignazio Volpicelli
(Università di Roma Tor Vergata)

Giuseppe Zago
(Università di Padova)

Comitato di redazione

Federico Bellini
Álex Bermúdez Manjarrés

Giovanni U. Cavallera
Marcello Furneri

Luana Rizzo

I volumi pubblicati nella collana *Paideia* sono sottoposti al giudizio di due “blind referees” in forma anonima

Eventi e Studi

Scritti in onore di Hervé A. Cavallera
Tomo II

a cura di
di Hervé A. Cavallera



Volume pubblicato con i fondi dell'Università de Salento
Dipartimento di Studi Umanistici

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata). Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto ed opera ai danni della cultura.

Il logo della collana è di Giovanni Cavallera

ISBN volume 978-88-6760-413-5
ISSN collana 2284-3868



2017 © Pensa MultiMedia Editore s.r.l.
73100 Lecce • Via Arturo Maria Caprioli, 8 • Tel. 0832.230435
25038 Rovato (BS) • Via Cesare Cantù, 25 • Tel. 030.5310994
www.pensamultimedia.it • info@pensamultimedia.it

15.
UN MONDO SENZA COSE.
L'ANTIREALISMO DI GIOVANNI GENTILE

*Davide Spanio**

1. Premessa

Nel volume in cui annuncia la «riforma della dialettica hegeliana»¹, alle prese con le sembianze sfuggenti del *cominciamento*, Gentile richiama l'attenzione su quello che ai suoi occhi costituisce l'interrogativo stesso della filosofia, ora e sempre: «*che è l'essere?*». La circostanza gli consentiva di alludere all'orizzonte squisitamente «metafisico» del «problema filosofico» e della «soluzione» che egli si avviava ad affidare all'«idealismo attuale». Si trattava cioè di rimanere all'altezza di una provocazione che veniva da lontano (e che avrebbe dovuto condurre la filosofia molto lontano).

Dire *metafisica*, infatti, significava soprattutto rinviare il discorso della filosofia alla *totalità* che i Greci, rintracciando l'unitaria *arché* della realtà in divenire, avevano evocato fin da subito, per sottrarre l'uomo al capriccio degli eventi e al *pathos* della meraviglia, madre della «scienza dei principi, o delle categorie» destinate appunto a ritrarre, senza tema di smentita, i «colori in cui si rifrange[va] la luce dell'essere». *L'uno* e i *molti*, stretti saldamente in una relazione in cui sarebbe stata la *ragione* a imporsi, disciplinando il mondo, avevano perciò assunto le vesti dell'*essere* e degli *essenti* che dovevano ribadire la necessità. Tuttavia, assecondando il progetto filosofico, all'essere e agli essenti additati dalla filosofia antica e medievale si erano sostituiti in età moderna il *soggetto* e gli *oggetti* destinati, dopo Kant e l'idealismo, ad attestare l'imporsi dell'esperienza trascendentale. *Inoltrpassabile*, in quanto esperienza.

* Davide Spanio, è ricercatore di *Filosofia teoretica* presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia. È membro della redazione nordorientale della rivista «Filosofia e teologia», membro del Comitato di redazione e del comitato scientifico della rivista «La Filosofia Futura»; membro del Comitato scientifico della rivista «Eternity. Journal of future philosophy»; membro del Comitato scientifico della Collana «Esperienze filosofiche» (Mimesis edizioni).

1 Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954³, pp. 102 ss.

Sulla scia kantiana, erede e frutto della svolta cartesiana in filosofia, Giovanni Gentile si adoperava allora per mostrare come gli enti, che i Greci, colorando la realtà, avevano visto brillare alla luce dell'essere, riflettessero invece, al modo dell'oggetto, il chiarore intramontabile del soggetto. Un soggetto che, ingigantito dall'idealismo di Hegel, doveva tuttavia inghiottire, insieme ai molti, la necessità dell'essere messo a capo del mondo nella forma del divino. Il padre dell'attualismo, infatti, non esitava a tradurre (dirò così) il *discorso sull'essere* nel *discorrere del soggetto*, facendo precipitare l'*ontologia* sulla *gnoseologia*, in direzione di un essere come autocoscienza, quando alla coscienza fosse stata riconosciuta la consistenza dello *spettatore* immancabile divinato dall'*Io penso*. Stando così le cose, non c'era realtà che non restituisse le fattezze divenienti del pensare e non c'era pensiero che non equivalesses allo spigionarsi del reale.

Per questo verso, si tratta di comprendere come la riconduzione gentiliana dell'essere al conoscere rappresenti il tentativo di onorare finalmente il compito che, complice e avversaria di Parmenide, la filosofia da principio si era assunta, di consentire all'essere di farsi mondo, intrecciando gli opposti. L'essere è – aveva ragione Parmenide –, ma *non essendo* – e qui, con i pluralisti, erano Platone e Aristotele a prevalere, perfezionando la ragione parmenidea; e dell'essere si doveva allora dire che *non è e diviene* – ecco la fondamentale correzione di rotta, dopo il cristianesimo e la modernità, per Gentile *unum et idem* –, senza però alludere alle «cose» chiamate, come che sia, ad accompagnarsi alla dimensione immutabile del fondamento, bensì additando il gesto attuale dell'«Io» che, tolto il mondo, le eternava.

2. *Ta onta*

Per accostare l'*antirealismo* di Gentile, consapevoli della posta in gioco, converrà allora iniziare ricordando che Aristotele elabora la propria teoria intorno alla *physis* sulla robusta scia dei predecessori – i fisici, appunto –, intenti a indagare, prima della cosiddetta svolta socratica, la natura e i suoi principi. Per i primi pensatori, infatti, comprendere la *physis* e farne perciò l'oggetto di una conoscenza epistemica significa innanzitutto ricondurre il suo spettacolo, molteplice e diveniente, a una causa. Una o plurale che essa fosse, la causa doveva rappresentare l'immutabile radice dell'evento mutevole che l'esperienza si incaricava di testimoniare, avvinta a se stessa. Del resto, l'esistenza delle cose naturali appariva capace di imporsi con la forza ineluttabile dell'evidenza: «Che la natura esiste, sarebbe ridicolo tentare di darne una dimostrazione. È infatti evidente che esistono molte cose di questo genere»².

Ma di quale genere di *cose* si tratta? Il testo greco recita «*ta onta*», gli essenti, per enfatizzare la consistenza ontologica del dominio fisico. Del resto, la movenza an-

2 Aristotele, *Phys.*, II, 1, 193a2-3.

tieleatica, esplicita nel dettato aristotelico, sta alla base della scommessa con la quale lo Stagirita mette il mondo al riparo dalle «folli» argomentazioni di Parmenide – *maniai*, le definisce Aristotele³. Si trattava, peraltro, di disciplinare lo spazio teorico inaugurato dal Platone del *Sofista*, alle prese con l'ambigua e sfuggente irruzione del *non* nel bel mezzo dell'*essere*, per consentire alle *differenze* del mondo di librarsi nel cielo della metafisica. Certo, l'attenzione rivolta all'essente in quanto essente destinava la *physis* a giocare il ruolo della *parte* sovrastata dal *tutto* chiamato a governarla, ma fisica e metafisica condividevano la persuasione che l'essere – quello che appunto, con il tempo, si sarebbe detto la *realtà* – fosse (e perciò fosse detto) in molti modi. Il che non poteva essere concesso, senza intrecciare l'*essere* e il *non essere*, escludendo tuttavia che il non essere fosse. Un conto, infatti, era il *non essere* che Parmenide – andando incontro a un'aporia di cui Platone, pur evocandola, non sarebbe riuscito a liberarsi – escludeva che fosse, assolutamente parlando; un altro conto, invece, era il *non essere* che, differendo dall'essere, alludeva alla cosa che, insieme, era e non era, relativamente parlando. Non perché, appunto, la cosa fosse il *contrario* dell'essere, che non era e mai, in alcun modo, poteva essere, bensì perché essa, *diversa* dall'essere, dell'essere possedeva la resistenza al non essere che le consentiva di assumere la fisionomia dell'evento mutevole e finito.

A differenza dell'essere, che non resisteva al non essere, dato che il non essere *non era*, e non c'era dunque nulla a cui resistere, l'essere che resisteva al non essere *era* non essendo l'altro che, secondo l'ordine del tempo, esso tuttavia sarebbe divenuto. In preda al capriccio degli eventi, ma sulla robusta scia di una *physis* che dettava i margini di oscillazione del mondo, le cose si avvicendavano sullo schermo dell'apparire, attraversato dalla molteplice evenienza di una realtà che non cessava di ribadire il proprio andamento. Il farsi altro della cosa – nelle modalità chiamate a governarne *movimento e cambiamento* – non identificava cioè la cosa e il proprio altro, ma consentiva alla cosa di ospitarlo, congedando il suo altro (altro dell'altro), in un'alternativa vicenda nella quale erano i *contrari* a farla da padrone. L'uomo che diveniva *musicista*, alterando se stesso – l'esempio è di Aristotele⁴ –, accoglieva infatti la *morphé* corrispondente solo nella misura in cui licenziava l'*amousia* (o, se c'era, una determinazione intermedia) precedentemente ospitata. Certo, *non musicista* significava privo assolutamente di quello che competeva al *musicista*, ma il termine, evocando il *non essere*, non rinviava affatto al contrario dell'essere – vale a dire al *niente* –, bensì a un certo altro essere, in tal caso rappresentato dalla ignoranza o dalla grossolanità dell'uomo, afflitto perciò da un modo d'essere determinato. Era cioè di questo modo d'essere che egli si liberava, facendo spazio a una determinazione in grado di colmare il vuoto che la pienezza precedente (non è forse, a suo modo, una pienezza, anche l'ignoranza o la grossolanità?) lasciava intravedere nell'uomo capace di emendarsi.

3 Id., *De gen. et cor.*, I, 6, 325a13.

4 Id., *Phys.*, I, 5.

3. La cosa come «intreccio»

L'andirivieni delle cose equivaleva dunque all'imporsi di un pieno relativo, atteso sempre e comunque da un congedo, in direzione di un'altra pienezza, senza vuoti che non fossero il persistente risvolto di ogni evento, vale a dire l'*altro* destinato a sopraggiungere. In questo senso, tuttavia, il tempo, più che affliggere la cosa, travolgendola da fuori, marcava la cosa nel suo stesso essere, evidenziandone la precarietà. Più che essere nel tempo, la cosa, per dir così, era *tempo*, e cioè l'esposizione della realtà al *non* che separava la cosa da se stessa, alterandone la fisionomia. Del resto, non c'era cosa che, essendo, non fosse un *quando*: ora, prima o poi. Certo, la filosofia si sarebbe adoperata per distinguere le cose che, pur essendo un *quando*, dal quando si emancipavano, dato che esse erano un "quando" *per la conoscenza* che le investiva e non *in sé*. In sé, infatti, quelle cose, a differenza delle cose che, inoltrandosi entro i confini dell'esperienza, si esaurivano in essa, potevano e dovevano sottrarsi al tempo. Soprasensibili, immobili ed eterne, le cose metafisiche – *sempre essenti*, scrive Aristotele⁵ – occupavano bensì il mobile proscenio della *teoria* capace di fissarne il significato partecipe del tempo, ma senza appartenervi.

Da questo punto di vista⁶, l'imporsi dello spettacolo diveniente, come il *primo per noi*, implicava il rinvio allo strato soprasensibile, il *primo per sé*, senza però che al tempo fosse negata la consistenza ontologica della quale la successione cronologica costituiva la primigenia testimonianza. D'altra parte, il *movimento secondo il prima e il poi*, numerato dal tempo, integrava bensì il proprio significato divenendo parte di un tutto ma senza rinunciare alle prerogative, che consentivano ad Aristotele di alludere alla *nientità* relativa del mondo. *Niente*, infatti, in un certo senso, erano le cose nel loro aspetto contingente o casuale, chiamato ad accompagnarle nel corso degli eventi. Non che l'uomo, appunto, fosse niente, ma che l'uomo fosse bianco, ecco: questo doveva apparire del tutto *fortuito*, e cioè destituito della consistenza che doveva essere riconosciuta agli uomini come tali, bianchi o non-bianchi che fossero.

In tal senso, Aristotele⁷ giungeva a dire che l'essere bianco dell'uomo era prossimo al *non essere*, per quel tanto che esso, a rigore, non si generava e non si corrompeva, ma, piuttosto, accadeva, trovando accoglienza nel generato e nel corrotto. Del resto, lo Stagirita⁸ aveva chiarito come l'essere bianco dell'uomo in divenire equivalessse alla *privazione* dell'essere nero (o uno dei colori intermedi) alla quale competeva, per sé, il non essere con cui la cosa appariva intrecciata, in ragione del divenire. L'*intreccio* a cui la cosa rinviava, ospitando il *non essere* occultato dall'evento

5 Id., *Eth. Nic.*, VI, 3.

6 Id., *Phys.*, I, 1.

7 Id., *Metaph.*, VI, 2, 1026b21.

8 Id., *Phys.*, I, 8, 191b15-16.

fortuito (passato, presente e futuro), richiamava quello cui Platone aveva destinato l'essente, collocato tra l'essere e il non essere in quanto preda di entrambi. L'essente risultava cioè dalla convivenza dei due, stretti nel vincolo della cosa chiamata così a ospitare il *non* che le consentiva di aprirsi al mondo, chiudendo in sé l'essere che non era più l'indeterminata e compatta sfera dell'immutabile *hen kai pan*.

Quella sfera – l'Uno-tutto – era andata incontro a una ideale frantumazione, prodiga delle differenze che lo sguardo imponeva al modo dell'evento difettoso e mutevole. Ma la plurale emergenza dell'essere era venuta appunto dall'essere che Parmenide – in forza dell'*élenchos* esposto al giudizio del *logos*⁹ – aveva voluto da sempre e per sempre ingenerato e incorruttibile, mentre il *da sempre e per sempre* si toglieva dalla scena, rimosso insieme e ai mortali che lo abitavano, *sordi e insieme ciechi, istupiditi, gente senza giudizio*¹⁰. Certo, non si era trattato di una rimozione indolore: la *doxa* che cedeva il campo all'*alétheia*, dissolvendo il molteplice nell'unità in cui non c'era posto per le cose nominate dai *brotòi*, lasciava dietro di sé un'eco della presenza che a gran voce essa esigeva per il mondo. Un'eco persistente, anidata nel cuore dell'argomento stesso con il quale i mortali decretavano l'inesistenza di sé e del luogo chiamato a ospitarli, consentendo al vero di imporsi con la forza della ragione che non teme confronti. Platone¹¹ aveva cominciato ad ascoltare quella voce, trascinando Teeteto nell'abisso spalancato sotto i suoi piedi dallo Straniero di Elea, non appena il giovane matematico aveva vestito i panni degli unitaristi, per i quali l'essere e la totalità erano lo stesso e identico contenuto. L'unità dell'essere, imposta dall'argomento eleatico, aveva costretto i due protagonisti del dialogo ad abbandonare la terraferma delle certezze, *portandosi a vagare per acque sempre più vaste e più infide*¹². Nel mare di aporie che attendeva ormai la filosofia era infatti lo sconcertante «intreccio» dell'*essere* e del *non essere*¹³, scongiurato da Parmenide, a comparire sulla scena del teatro filosofico, compromettendo la saldezza del *logos*. *Logos* o *mythos*? Si era chiesto Platone¹⁴. La perentoria esclusione parmenidea dell'intreccio (la *cosa più impossibile di tutte*¹⁵) non poteva forse equivalere alla sua inclusione in un mondo che, senza mai confondere essere e non essere, mettesse insieme *essere e non*, inaugurando lo spazio oscillante delle cose soggette al mutamento?

9 Fr. B7 DK.

10 Fr. B6 DK.

11 Cfr. il *Sofista*.

12 Platone, *Soph.*, 245e4-5.

13 Ivi, 240c1-4.

14 Ivi, 242c8 ss.

15 Ivi, 241b3.

4. Cosa, causa. Dopo Parmenide

Al contrario di quanto Parmenide era andato dicendo, si sarebbe cioè trattato di stabilire, con una nuova *fermezza*, l'essere del non essere, vale a dire l'esistenza della realtà afflitta dal limite. *Essere o non essere*. Per Platone¹⁶, infatti, quieta e in moto, per evitare gli opposti estremismi, la cosa è, insieme, l'uno e l'altro (*syn-amphoterà*), partecipando di entrambi (*ton amphoterà metecon*), nel conflitto (*eris*) del mondo dove nulla esiste senza alterarsi e cambiare (*allasso*). L'intreccio ontologico evocava dunque la *ep-allaxis* della cosa in quanto *ep-amphot-erizein*, vale a dire la contesa di uno *spazio* suscitato dal farsi altro della realtà che lo occupava. Questo spazio *fisico* era appunto la cosa soggetta al mutamento di cui Aristotele argomentava l'esistenza, posta l'evidente consistenza del dominio che concedeva al *non* di assumere le sembianze della differenza. Eccedendo l'essere, il *non essere* apriva bensì una *ferita* nel suo corpo immutabile, ma non senza consentire alla verità di testimoniare la saldezza originaria. All'indeterminato si sostituiva allora la determinazione, mentre il *cuore che non trema della verità ben rotonda*¹⁷, sola e stretta nei legami della necessità, cedeva il passo alla saldezza della *episteme*. Conoscere il vero, infatti, avrebbe significato sovrastare (*epi-histemi*) tutte le cose, radicando il mondo diveniente nell'eterno capace di indirizzarne l'incessante andamento.

Per questo verso, la scienza rappresentava il riflesso del *testimone* ontologico, annunciato dall'*epi-martyrs* di Empedocle. Gli *epi-martyra* che l'Agrigentino aveva evocato contro Parmenide¹⁸ – suggerendo così l'avvento del *superstes* (o *testis*) capace appunto di stare, come un *terzo*, al di sopra (*epi, super*) della contesa tra i *due* – anticipavano infatti l'aristotelica irruzione delle cose e del loro dibattersi, per sottrarsi alla presa dell'essere e del non essere. La realtà come *cosa* – non l'essere, ma qualcosa-che-è – alludeva cioè al *terzo* che Aristotele¹⁹, nelle vesti del *sostrato permanente*, chiamava in causa per consentire il passaggio dalla *privazione* alla *forma*. L'atmosfera giuridica, nel senso però della *Dike* a cui Parmenide affidava la rivelazione del vero, avvolgeva le mosse decisive della fisica aristotelica, spingendo la realtà mutevole ad assumere le sembianze della *causa* sorvegliata da un testimone affidabile, alleato e preda della scienza artefice di una giustizia sottratta all'arbitrio dei mortali. Del resto, come è noto, sulla scia del latino *res*, le parole *cosa* (in italiano), *thing* (in inglese) o *Ding*, ma anche *Sache* (in tedesco) riecheggiano il contesto oscillante del dibattito assembleare o processuale, rinviando appunto a ciò che, indeciso, è il caso in questione, oggetto di una delibera o di un verdetto. Sennonché, *causa* è anche il movente, ciò *per cui* qualcosa è quello che è: il *per-che* (*dio-ti*, che in inglese

16 Ivi, 249d4; Platone, *Res.*, 478e1-2; 479c.

17 Parmenide, fr. B1 DK.

18 Empedocle, fr. B21 DK.

19 *Phys.*, I, 189a26.

se suona, non a caso, *because*, vale a dire la Cosa per eccellenza (in tedesco *Ur-sache*), ossia Dio, *aliquid quo nihil maius cogitari possit*²⁰, la *res* che, *senza limiti*, amministra la giustizia del mondo. *Apeiron*, per dirla con Anassimandro²¹: ciò da cui tutto proviene e in cui tutto ritorna, assecondando il tempo, che condanna le cose all'alternanza dell'essere e del non essere, decretandone la finitezza (*peras*).

5. Realismo

La fisica degli antichi era equivalsa dunque a una fisica della *res*, in ragione della quale si era imposto il *realismo* platonico-aristotelico che nel corso del Medioevo avrebbe dovuto fare i conti con il dettato della Rivelazione. Il mondo era cioè apparso come il mondo delle cose che alla *infirmis* della *physis* assegnava il destino stabilito dal *principium firmissimum*, intorno a cui, come al proprio perno, ruotava l'intera realtà. *Identica a sé*, la cosa soggetta al mutamento avrebbe allora consentito al sapere di *prevederne* l'andamento. Testimone della vicenda ontologica, la cosa – il *superstes* che, sovrastando l'andirivieni del mondo, ne salvaguardava la consistenza – alludeva quindi alla *visione* anticipata dell'evento cui già Platone aveva attribuito una fisionomia ideale. L'*idea* platonica, chiamata a segnare i margini dell'oscillazione ontologica, rinviava infatti alla trama *logica* esposta agli occhi del Demiurgo, fattore e ministro del mondo. In questo senso, il concetto di *cosa* ereditava e faceva fruttare la persuasione platonica che alla base del mondo ci fosse lo sguardo permanente della Causa eterna ed immutabile, al cospetto del vero. La realtà, così, trattenendo la memoria di quello sguardo, usciva, per dir così, da sé, in direzione dell'avvenire chiamato a suscitare la fisionomia originaria. Originariamente *perfectum*, il diveniente andava cioè incontro a sé, per un andamento irresistibile, suscitato dalla misurata pressione del *Logos* che ne anticipava le fattezze, spingendolo ad adeguare il Bene. Eraclito aveva detto *homologhein*²²: eguagliare il *logos*, che Aristotele, dopo Platone, aveva interpretato come il *Pensiero di pensiero* al quale tutte le cose dovevano essere ricondotte. Nulla, dunque, poteva smentire la testimonianza verace del *superstes*, che suggeriva al giudice – al soldo di *Dike* – il decreto di *aletheia*, la verità. Nulla, insomma, era in grado di opporsi al giudizio del *logos*, artefice della *episteme* capace di imporsi sul diveniente, afferrandone saldamente l'identità. Ma ciò accadeva proprio perché la cosa, alternando l'essere e il non essere, si emancipava da entrambi, sovrastandone (*epi, super*) la contesa per la quale essa differiva da sé, senza essere.

Lungo questa via, del resto, Aristotele era giunto a dire – quasi facendo il verso

20 Anselmo, *Proslogion*, cap. II, 1.

21 Fr. B1 DK.

22 Fr. B50 DK.

a Parmenide – che l'evento *contingente* (imprevedibile e casuale) si riduceva semplicemente a un «nome»²³. Stando insieme, essere e non essere, la cosa e la sua esposizione al *non* suscitavano infatti la determinazione molteplice e diveniente *attesa* dall'immutabile. Ma questa attesa non era forse l'*anti*-cipazione dell'evento *partecipe* di un eterno chiamato a vincolarne la consistenza? Parte *astratta* del tutto *concreto*, la cosa estingueva la propria oscillazione nella Cosa-Causa originariamente destinata a custodirne l'andamento, sempre salvo dal niente: *physis aei sozomene*²⁴. La cosa, divenendo, era cioè attesa da *se stessa* (*tautòtes*), al punto che, andando incontro all'altro da sé, essa avrebbe soltanto esplicitato la propria natura, logicamente esaurita, anche se non del tutto realizzata nel tempo. Per questo verso, il tempo si sarebbe limitato a restituire ad essa la *fisionomia* (*physis* e *nomos*) di un fatto irrevocabile. *Factum infectum fieri nequit*. L'inerzia delle cose, insomma, nonostante l'appello all'imprevedibilità degli eventi, trionfava sulla scena del realismo filosofico, al punto che Gentile poteva evidenziare come in questo quadro «la loro esistenza idealmente fosse attuata; e le manifestazioni empiriche del loro essere venissero perciò concepite come chiuse dentro limiti già prescritti quasi termini invalicabili»²⁵.

6. Antirealismo gentiliano

Senonché, per il pensatore siciliano è l'intera tradizione filosofica occidentale, fino a Hegel e oltre, a rimanere vittima dell'approccio realistico, stando al quale esistono le cose e il loro contendersi l'esistenza, preda dell'essere e del non essere. Anche quando è l'idealismo moderno a imporsi – e all'essere si sostituisce il pensiero –, il tema rimane la cosa: la *cosa* pensata, il *dato* d'esperienza, molteplice e diveniente. D'altra parte²⁶, la stessa dialettica hegeliana non era che l'*esposizione* (*Darstellung*) di un *contenuto* ideale, e cioè «l'andamento della cosa stessa (*Gang der Sache selbst*)» restituito nella forma di un «sistema di concetti (*System der Begriffe*)» nel quale la coscienza si imbatteva necessariamente al termine del percorso fenomenologico. Stando a guardare, infatti, la coscienza accedeva a una *dar-stellung* come *vor-stellung*: a una *rappresentazione* del pensiero e dunque a uno spettacolo che, imposto allo sguardo, appariva preda dell'inquietudine dialettica e mobilitava se stesso, «senz'accogliere nulla dal di fuori (*von Außen nichts hereinnehmendem Gange*)»²⁷. In questo senso, l'immanentismo hegeliano rimaneva profondamente aristotelico, anche se di un aristotelismo ormai al cospetto del Creatore. La *Scienza della logica*, in-

23 Aristotele, *Metaph.*, VI, 2, 1026b13.

24 Ivi, I, 3, 983b13.

25 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 1987, p. 23.

26 Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 36-37.

27 *Ibidem*.

fatti, ritraendo le sembianze di «Dio prima della creazione», estingueva l'andamento del mondo in una *pictura in tabula*²⁸ che ne delineava termini e confini, modi e significati.

Per Gentile, insomma, il processo dialettico si spegneva nella *tautologia* di una metafisica chiamata nuovamente a testimoniare lo Stesso (*to auto*), una volta per tutte. E così come Aristotele²⁹ – «detto il filosofo del divenire» – aveva rinviato il «mondo» a una «realtà già realizzata», indiveniente, della quale la scienza era chiamata a fornire l'autentica testimonianza; così Hegel³⁰ – che al «divenire» consegnava l'intera realtà dialettica –, «tornato a rappresentarsi questa dialettica come legge archetipa», «non *poteva* non fissarla egli pure in concetti astratti e quindi immobili». Ci si doveva cioè rendere conto di come la filosofia, evocata l'oscillazione ontologica del mondo, come totalità delle cose esposte al *non*, non fosse mai riuscita a onorare la consistenza mutevole dell'essere strappata a Parmenide, con la distinzione tra non essere assoluto e non essere relativo. Posta dinanzi al divenire delle cose, la scienza aveva finito con lo stringere in pugno una Cosa-Causa destinata a vincolarne prospettive e prerogative. Il divenire era restato cioè «una pura esigenza: pensato, non è divenire; come divenire non si può pensare»³¹.

Impensato e impensabile, cioè, era rimasto l'intreccio platonico di essere e non essere tradotto da Aristotele nella forma dell'essere mutevole. Lungo questa via, infatti, il *non essere* – visibile nel mutamento della realtà – aveva finito col ribadire l'*essere* custodito dalla cosa chiamata a testimoniare, preda della previsione epistemica. A questo proposito, Gentile osserva come in un simile contesto «quel che appare previsione, non *sia* se non proiezione nel futuro di ciò che è antecedente piuttosto all'operazione del prevedere: proiezioni, il cui significato logico si riduce al concetto della immutabilità del fatto in quanto tale, e che annulla dunque il futuro nell'atto stesso in cui lo pone»³². Il futuro del mondo, sprigionato dall'andirivieni delle cose, si estingueva così in una molteplicità di eventi già realizzati, messi in fila dietro le quinte, pronti ad entrare in scena. «Il futuro insomma – conclude Gentile³³ – si prevede sì, ma in quanto nell'oggetto, quale noi empiricamente lo concepiamo, esso è, non già come quel che non è e sarà, ma come quel che è già (il passato)». Lo spettacolo del mondo smarriva cioè definitivamente la vita che, senza accogliere nulla da fuori (*von Außen nichts*), sarebbe dovuto scaturire *ex nihilo*.

28 Spinoza, *Ethica*, II, prop. XLIII, *scholium*.

29 Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 48-49.

30 Ivi, pp. 54-55.

31 Ivi, p. 49.

32 Ivi, p. 174.

33 *Ibidem*.

7. *Ex novo*. Mondo e attualità

Del resto, era proprio Gentile, sulla scia kantiana, a tradurre l'imporsi della *physis* nello sprigionarsi del dominio trascendentale. *Ex nihilo fit cogitatio*, scrive il filosofo di Castelvetrano³⁴, ma proprio perché il Pensiero è da lui ormai ricondotto all'atto del pensare (*Ich denke*), testimone e artefice del divenire delle cose. Esso, anzi, è il divenire delle cose, immediatamente avvolte dal pensiero. Le cose, del resto, anche per Aristotele erano le cose che si mostravano, imponendosi allo sguardo, molteplici e divenienti. Ma perché le cose fossero, suscitando l'oscillazione ontologica del mondo, occorreva drasticamente rinunciare al *superstes* sul quale l'*episteme* metteva gli occhi e le mani. L'*hypo-keimenon* o *sub-stantia*, ma anche il *sub-jectum*, soggiacenti entrambi alla presa *epi-stemica*, sovrastante, dovevano cedere all'attualità dello spettacolo, prodiga del *nuovo* che essi non avrebbero mai potuto consentire. La sfida gentiliana suonava allora perentoria: «per distruggere e superare» l'inerzia «del fatto, bisognerebbe dunque non appellarsi alla *novità* dei fatti, come fa il contingentista, ma criticare la stessa categoria del fatto, mostrandone l'astrattezza, e come essa si risolve in una categoria ben più fondamentale, in quella cioè dell'atto spirituale»³⁵.

Con il linguaggio della tradizione, intriso di spiritualismo e idealismo, l'attualismo di Gentile rinvitava dunque a una dimensione che voltava le spalle alla tradizione e a ogni spiritualismo e idealismo, inaugurando con una forza senza precedenti il luogo teorico per cui si sarebbe trattato di rinunciare per sempre alle «cose», quando alle cose fosse stata affidata la *testimonianza* che consentiva al giudizio della scienza (*Dike*) di decretare una volta per tutte il destino del mondo. Si doveva allora spingere l'*essente*, preda dell'*essere* e del *non*, a significare l'avvento soggettivo dell'*oggetto*, concretando l'astrazione della metafisica tradizionale. Congedando il realismo, infatti, Gentile giungeva alla conclusione che non c'erano affatto le «cose» vincolate a un'identità pregressa, bensì l'«atto del pensiero» che, trattenendole presso di sé, le svincolava. Non che allora non ci fossero più vincoli: l'unico vincolo era però quello che riguardava l'atto in ragione del quale le cose *erano* bensì, ma *non essendo*. «Atto in atto», dunque, le cose sprigionavano se stesse come «incontro e [...] cozzo dei due», essere e non essere, senza che mai uno dei due (ormai i due dell'uno) prevalessesse in un mondo privo di misure che non fossero quelle liberamente elette dalla decisione trascendentale³⁶.

Onorando l'attualità della *physis*, insomma, la cosa scaturiva dal (e stava tutta nel) non essere, per esibire le sembianze *in fieri* di una realtà capace di andare davvero incontro al futuro. Ma si sarebbe trattato appunto di oltrepassare, per dir co-

34 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Laterza, Bari 1922², p. 197

35 Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 176.

36 Ivi, pp. 8 e 55.

sì, la *cosalità* delle cose destinate a occupare il mondo. La cosa esposta al *non* si concretava cioè nell'esperienza attuale. Del resto, ammoniva Gentile³⁷, «se ci fossero cose», ogni cosa, appunto, sarebbe; ma «se [la cosa] è, ed è assolutamente, come potrà non essere?». L'esistenza astratta della cosa, insomma, irretita nelle maglie di un *logos* stabilmente destinato a imbrigliare l'avvento della novità, non era affatto concepibile, «se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà». Con la cosa astrattamente concepita, tuttavia, doveva sbriciolarsi l'Essere, Dio, chiamato in molti modi a salvaguardarla. Gentile evidenziava la circostanza mostrando come non ci fosse più spazio per un dominio trascendente l'esperienza, chiamato ad anticiparla. In che modo, infatti, la *physis* avrebbe potuto destarsi *ex novo*, se a governarne l'andamento fosse stato il suo essere già, atteso e inevitabile? Dio, come la ragion d'essere di tutte le cose, non era forse già quello che la cosa veniva ad essere, svelando *se stessa*, da sempre in salvo? Lo spettacolo del mondo, sprigionando «un raggio del pensiero divino», non sarebbe stato «niente di nuovo, niente di più del pensiero stesso divino»³⁸. Assai istruttivo, per Gentile, era l'esito inevitabilmente nichilistico cui andava incontro l'empirismo di George Berkeley, che pure aveva attirato come non mai l'attenzione sull'attualità dell'esperienza (*esse est percipi*). La conclusione del *realismo* non poteva cioè che essere il *nullismo* di matrice eleatica, stando al quale l'orizzonte della *physis* aveva appunto il «difetto» di «essere, rigorosamente concepito, niente»³⁹. Lungo questa via, infatti, non solo non c'era nulla al mondo che divenisse e mutasse, rigorosamente parlando, ma nemmeno c'era nulla che si rendesse davvero disponibile per la fattiva manipolazione dell'uomo impegnato a perfezionare la realtà e sé stesso.

Gentile invitava allora a *stare* dentro l'attualità del mondo, liberando le cose e gli uomini da limiti e prescrizioni dettati dall'esterno, in obbedienza alla natura o all'ordinamento divino della realtà. «Stando dentro all'atto, non c'è verso di scambiarlo con un fatto, e ammettere perciò la possibilità (che sarebbe, certo, necessità) di una norma o misura diversa a cui ragguagliare l'atto stesso». Coloro che invocano «Dio *oltre* l'atto», cancellano la vita (e la morte) del mondo⁴⁰. Ma come cancellare l'evidenza originaria? Divenendo, il dominio della *physis* «non ha una sua natura, quasi destino a cui non possa sottrarsi, e da cui sia necessariamente determinato tutto ciò che esso possa essere». Il mondo, insomma, «non è, perché, essendo, sarebbe qualcosa; ed esso è per definizione la negazione di quel che può essere qualunque cosa»⁴¹. *Dunque*, non c'è alcun Dio che, come Cosa accanto alle cose, *oltrepassi* l'attualità dell'esperienza; né limiti né prescrizioni, che non siano quelli auto-

37 G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, Sansoni, Firenze 1969, p. 720.

38 Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 6.

39 *Ibidem*.

40 G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1952, p. 225.

41 Id., *La riforma dell'educazione*, Sansoni, Firenze 1975³, p. 89 e 94.

nomamente decretati dal processo *creativo e innovativo* di una *physis* ormai padrona e arbitro di se stessa.

In questo senso, Emanuele Severino⁴² ha potuto scrivere che Gentile, coniugando in modo radicale, «divenire del mondo» e umanità dell'«uomo, come attività, divenire», rappresenta «uno dei custodi e dei sorveglianti più inflessibili dello spazio [...] in cui possono scendere e giocare le forze che si contendono il dominio del mondo, e quindi, innanzitutto, la razionalità scientifico-tecnologica». Un *mondo senza cose* (è il mondo annunciato da Gentile) è dunque il mondo che consente al dominio diveniente di esporsi al ludibrio della tecnica guidata dalle scienze fisico-matematiche. Tuttavia, custodire un mondo senza cose equivale anche e soprattutto a custodire il *non essere* che ne enfatizza l'attualità. Ritengo perciò che alla luce della scommessa gentiliana ci si debba ulteriormente fermare a riflettere sul senso di questa custodia. Cosa significa, insomma, stante la sua attualità, che nulla anticipa lo «svelarsi» dell'«essere»⁴³, *oltre* le cose e il tempo?

Dopo Gentile, evidentemente, in questione non è più soltanto l'anticipazione *del mondo*, bensì l'anticipazione *come tale*. In ragione dell'attualismo, si tratta infatti di rinunciare all'esistenza stessa della dimensione anticipata o da anticipare cui la filosofia, ritagliando una porzione dell'essere, ha guardato come al «mondo» fatto oggetto dell'indagine metafisica. Del resto, si osservi che se *nulla* anticipa il mondo, non resta *solo* il mondo, anticipato *dal nulla*, ma il suo differire, pieno d'essere. Spinto in questa direzione, l'esito gentiliano suona allora per noi come un invito, spesso ambiguo e sfuggente, a tornare sul crinale platonico, provando stavolta a scendere dal versante *giusto*.

42 E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, p. 207.

43 G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Laterza, Bari 1923², p. 146.