



Jonathan Salina

Scuola Normale Superiore

Tesi di Perfezionamento in Filosofia

Anno Accademico 2020-2021

## **IDEALISMO E “UMANISMO” TRA CLASSICI E CONTEMPORANEI**

Relatore: Professor Michele Ciliberto

## **Indice analitico**

### 0) Introduzione

#### 1) Ragione e individuo nell'idealismo classico

##### 1.1) Note su soggettività e oggettività in Schelling

##### 1.2) Coscienza umana e totalità nel pensiero hegeliano: alcuni problemi

##### 1.3) Intersoggettività e realtà sociale nell'ultimo Giovanni Gentile

##### 1.4) Prospettive critiche a partire dall'idealismo tedesco

#### 2) Il problema dell'uomo nell'idealismo italiano del Novecento

##### 2.1) La radicalizzazione dell'idealismo assoluto in Giovanni Gentile

###### 2.1.1) Il "primo attualismo"

###### 2.1.2) Gentile e Spaventa

###### 2.1.3) Le "fratture" dell'attualismo e la questione del determinato

###### 2.1.4) Antropologismo e "umanismo"

###### 2.1.5) Hegel o Fichte?

##### 2.2) Croce e Gentile. Accostamenti e problemi

###### 2.2.1) Differenti genealogie di due prospettive

###### 2.2.2) Individuo, individualità, empirismo

###### 2.2.3) Spaventa e Hegel tra Croce e Gentile

### 3) Vie non-antropologiche dell'ontologia italiana contemporanea

#### 3.1) Emanuele Severino: l'immutabilità delle determinazioni

##### 3.1.1) Apparenza, necessità, enti immutabili

##### 3.1.2) Bontadini e Gentile tra nichilismo e rigore

##### 3.1.3) Alcuni corollari

#### 3.2) Gennaro Sasso: teoria e storia dell'idealismo

##### 3.2.1) Le aporie della dialettica

##### 3.2.2) La prospettiva teoretica

##### 3.2.3) Essere, alterità, negazione

##### 3.2.4) Linguaggio ed evento

##### 3.2.5) Il piano della *doxa*

## 0) Introduzione

L'intento del presente lavoro è quello di fornire la considerazione più esaustiva possibile del nesso tra l'idealismo filosofico e la nozione di "uomo", intesa in una specifica valenza teoretica. Mediante la selezione e la successiva disamina di una serie di passaggi scelti di autori dell'Ottocento e del Novecento si cercherà di considerare quale impatto la nozione di uomo inteso quale individuo "empirico" o "particolare" abbia esercitato nella genesi e nello sviluppo maturo degli autori stessi.

Due operazioni preliminari importanti da compiersi, a questo riguardo, sono, da un lato, la selezione degli autori da considerarsi, giacché lo spettro della nozione di "idealismo" si estende ad una serie di pensatori e movimenti diffusa su un arco temporale molto ampio, nonché comprendente sistemi di pensiero i cui punti di comunanza, spesso, differiscono da un caso specifico all'altro, e vanno pertanto evidenziati con attenzione. Dall'altro lato, sarà importante anche chiarificare di volta in volta, quale sia la precisa concezione dell'uomo sottesa – più o meno esplicitamente e volontariamente – ad ogni dottrina che venga presa in esame.

Per quanto riguarda la prima di queste due "operazioni" preliminari, lo spettro della nostra indagine si soffermerà su due tematiche principali: in primo luogo, la nozione di "assolutezza". In ogni prospettiva "idealistica" che considereremo, infatti, il "punto di arrivo" (che, talvolta, coinciderà con il "punto di partenza") della costruzione sistematica sarà sempre dato da una risoluzione "assoluta", intesa come il tentativo di compendiare in modo necessario la totalità del reale nella sua struttura fondamentale. In secondo luogo, un'altra delle nozioni-chiave del lavoro emergerà essere quella di "consapevolezza", intesa nel senso di una capacità di auto-comprensione garantita alla medesima realtà assoluta. Questo sarà uno dei nuclei storici e teorici più importanti nella nostra ricerca, giacché – come si vedrà nel dettaglio per ogni autore trattato – sarà proprio questa capacità attribuita al reale di comprendere se stesso a determinare una sorta di "correlazione" (più o meno "invasiva" ed esplicita a seconda degli autori trattati) con il piano antropologico, ovvero con quella specifica forma di "consapevolezza" ravvisabile nell'individuo umano come "segno distintivo" rispetto alle specie animali e alla realtà "inanimata". L'importanza di tale nucleo teorico e di tutte le questioni ad esso connesse si rivelerà

decisiva anche in virtù delle molteplici aporie che quest'ultimo "plesso semantico" (legato, appunto, al tema della consapevolezza) porta con sé nei riguardi di quello precedente qualora si consideri tale nozione declinata in senso antropologico. Se, in effetti, i due caratteri di "assolutezza" e "consapevolezza" conferiti al reale non risultano immediatamente contraddittori, lo stesso non può dirsi qualora si sostenga che ad essere "assoluto" sia il piano antropologico – piano che sembra doversi connotare nel segno di individualità, finitudine e circoscrizione "biologica".

Uno degli intenti di questo lavoro, tuttavia, consisterà nel portare alla luce come l'aporia di cui appena sopra emerge in molte delle prospettive che saranno considerate, creando una sorta di "attrito" tra la totalità della realtà intesa come assoluta e il permanere in essa di decisivi elementi antropologici. Elementi che, secondo l'interna coerenza di tali costruzioni, dovrebbero essere del tutto estranei a tale "livello" di considerazione e che, ciò nonostante, restano sottesi "sullo sfondo". La motivazione di tali, problematiche "persistenze" avrà una spiegazione leggermente diversa da autore ad autore, anche se una comune matrice di esse – come si cercherà di indicare brevemente - potrebbe indicarsi nel punto di avvio rappresentato per le filosofie dell'idealismo classico tedesco dal pensiero di Immanuel Kant. Come noto, in effetti, l'interpretazione "idealistica" che, a seguito della pubblicazione della prima edizione della *Critica della Ragione pura*, era stata data da alcuni filosofi della dottrina del trascendentale, non procedeva nel segno di una considerazione "assoluta" della realtà, bensì in quello di una sorta di solipsismo: di creazione della realtà da parte dell'individuo umano. Nessuna delle prospettive – tutte, ovviamente, successive a quella kantiana – che andremo a considerare adotta una prospettiva solipsistica, tuttavia tale estremizzazione interpretativa chiarisce, da un lato, il modo in cui l'"idealismo" veniva interpretato prima di Kant (ad esempio, per il pensiero di Berkeley); dall'altro lato, fa comprendere meglio l'aporia di cui sopra, mostrando l'incompatibilità di un'ontologia "totalizzante" con un soggettivismo individualistico radicale.

Si potrebbe per molti versi affermare che le costruzioni sistematiche di F. W. J. Schelling (almeno nelle sue produzioni dei primi anni dell'Ottocento) e quelle di G. W. F. Hegel siano proprio un tentativo di svincolare una dottrina idealistica da qualunque presupposizione solipsistica o, comunque, soggettivistica, intendendo con quest'ultima designazione la riduzione della realtà nel suo complesso a una forma di soggettività antropologicamente "limitata". Si cercherà, in questo lavoro, di mettere in evidenza, da un lato, le modalità in cui questo distanziamento sarà attuato in alcuni,

importanti passaggi testuali di questi due filosofi. Dall'altro lato, tuttavia, si cercherà anche di mostrare come le stesse origini teoriche di una prospettiva di tipo idealistico conservino nel proprio retroterra quelli che verranno a più riprese denominati "residui antropologici": il permanere, più o meno occulto, di quelle forme di soggettività di cui appena sopra. La considerazione preliminare che faremo di alcuni luoghi schellinghiani e, soprattutto, quella che forniremo di Hegel, saranno particolarmente rilevanti nella nostra indagine, in quanto questi due autori si possono in qualche modo ritenere i più celebri rappresentanti del cosiddetto "idealismo classico tedesco". Gli sviluppi, anche critici, che, in questo senso, il pensiero hegeliano offrirà ad innumerevoli filoni del successivo pensiero Otto e Novecentesco saranno da noi osservati in alcuni snodi storici e teoretici privilegiati, nei quali il culmine dell'attenzione sarà dedicato al tentativo di riconsiderare, mettere in questione o tentare uno sviluppo della conciliazione tra una posizione *assoluta* di realtà e il momento della consapevolezza, cercando (non sempre riuscendo nello scopo) di evitare una ricaduta in un momento unilateralmente *soggettivo*.

Il pensiero italiano del secondo Ottocento e, soprattutto, alcuni filoni di quello del Novecento si soffermeranno in special modo sulle questioni che abbiamo appena evocato, sia da un punto di vista esegetico che per quanto concerne i tentativi speculativi. Il proposito – veicolato da alcuni pensatori idealisti "classici" - di superare ogni contrapposizione immediata tra "soggetto" e "oggetto" sarà, infatti, l'obiettivo teoretico di alcuni degli esponenti del pensiero italiano novecentesco che andremo a considerare. Nella fattispecie, ci si riferisce, da un lato, alla lezione esercitata da Gustavo Bontadini, allievo indiretto di Giovanni Gentile e maestro di Emanuele Severino. Dall'altro lato, alla diretta ripresa speculativa effettuata da Gennaro Sasso di temi dell'idealismo classico e di quello primo-novecentesco italiano, i quali daranno poi luogo ad un'autonoma prospettiva in cui la contrapposizione tra soggetto ed oggetto venga, almeno nelle intenzioni, abbandonata senza residui. I riferimenti alla filosofia italiana del secondo Novecento – posti in una terza ed ultima sezione del lavoro - , in ogni caso, saranno da noi utilizzati in chiave di "integrazione" alla trattazione delle prime due sezioni, che intende essere una delineazione storico-critica del concetto di "uomo" nelle filosofie di matrice idealistica e delle contrapposizioni cui l'utilizzo di questo concetto dà luogo. Ciò che si vorrà ottenere con questa "digressione" sarà uno sviluppo di alcuni nessi concettuali che negli autori idealisti restano, per così dire, irrisolti. Nello specifico, i residui di carattere

antropologico di cui sopra saranno riscontrati ed “espunti” dalle prospettive appena citate, sia pure con differenze di rilievo tra l’una e l’altra.

### **1) Ragione e individuo nell’idealismo classico**

La radice ultima della concezione antropologica veicolata – sia pure in modo latente - da molte filosofie idealistiche si deve rintracciare nella prospettiva che per prima ha criticato con radicalità la concezione “oggettivistica” veicolata, in modo diverso, sia dalle filosofie antiche e medioevali che dalle prospettive “scientizzanti” della modernità dopo Cartesio. Ci si riferisce, come è ovvio, alla prospettiva di Immanuel Kant, una cui lettura in chiave idealistica, tuttavia, suggerirà (come si vedrà più avanti nella breve riflessione che dedicheremo a Schelling e, soprattutto, nelle sezioni che dedicheremo a Hegel) come l’obiettivo, che Kant si era proposto, di eliminare le contrapposizioni gnoseologiche delle prospettive precedenti si sarebbe risolto in un rafforzamento implicito di tali contrapposizioni. Se, infatti, l’idea che risiede alla base della “rivoluzione copernicana” di Kant è quella di revocare in dubbio la tradizionale gnoseologia fondata sul nesso di “soggetto” e “oggetto” intesi come enti separati, e se tale intento pare venire attuato mediante la riconduzione globale della sfera gnoseologica al soggetto, l’idea di una “materia” sulla quale il trascendentale si eserciti chiama nuovamente in causa, come è evidente, una sfera che potrebbe dirsi “trascendente” rispetto alle prerogative della consapevolezza. Non è un caso che per un autore come Kant il problema principale considerato in questo lavoro non possa neppure porsi, in quanto è sin dal principio evidente come la prospettiva nella quale egli si situa sia antropologicamente connotata, vale a dire impostata non – come avverrà in alcuni autori successivi - su di una nozione generica di “consapevolezza”, bensì sulle prerogative proprie della “specie umana”, intesa in modalità finite nonostante la portata “onnipervasiva” del trascendentale. Nel cercare di portare alla luce le più profonde radici concettuali dell’idealismo classico tedesco non bisognerebbe mai scordare l’origine kantiana del medesimo. Con questo, non si intende dire che la “consapevolezza assoluta” tematizzata, ad esempio, da Hegel negli stadi più avanzati del suo sistema non debba effettivamente godere delle prerogative totalizzanti che lo stesso filosofo ad essa attribuisce. Tuttavia, il fatto che tale nozione derivi “geneticamente” e criticamente da una svolta soggettivistica – quale, appunto,

quella kantiana – antropologicamente connotata, fa sì che nello stesso dettato hegeliano permangano, più o meno avvertiti dall'autore, dei “residuati” di carattere antropologico confliggenti con il carattere di “totalità” attribuito alla realtà consapevole nelle sue più elevate tipologie di realizzazione (quelle – per esemplificare – dello spirito assoluto delle ultime sezioni dell'*Enciclopedia*). Le *Lezioni sulla storia della filosofia*, ad esempio, si configurano come una valorizzazione del graduale emergere storico del principio della consapevolezza umana e dell'identificazione che essa fa di sé stessa con la divinità. Ove, come è evidente, la stessa rilettura hegeliana dei grandi dogmi del cristianesimo come funzionali all'autocomprensione spirituale si deve sì considerare nella sua funzione universale (affermazione di una consapevolezza assoluta) e, tuttavia, conserva nel riferimento a Cristo e alla sua natura divina ed umana ad un tempo dei riferimenti spiccatamente antropologici. Tali notazioni – che potrebbero sembrare ovvie a chi faccia presente che non si dà una tipologia di consapevolezza che non sia antropologicamente connotata, ovvero che non sia consapevolezza *umana* – sono tutt'altro che scontate nel contesto della filosofia hegeliana, in cui intere sezioni dell'*Enciclopedia* – soprattutto, come vedremo più nel dettaglio, quelle introduttive e le ultime sezioni dell'opera – conferiscono al *Geist* delle prerogative di universalità e assolutezza che verrebbero inevitabilmente a confliggere con una qualsiasi designazione *finita* di esso – inclusa, naturalmente, una designazione antropologica.

### **1.1) Note su soggettività e oggettività in Schelling**

Il problema delle ripartizioni sistematiche e della loro varietà e specificità contenutistica ha nell'idealismo classico tedesco origine dalla questione del passaggio dalla realtà inconsapevole a quella consapevole; passaggio che diversi pensatori articolano in modo diverso, ma del quale tutti credono di dover rendere conto al fine di spiegare in modo esaustivo la strutturazione “duplice” del reale. Nel caso di Fichte, tale passaggio viene esplicitato esponendo la dinamica del rapporto tra Io e Non-Io. Nel caso di Schelling – almeno per quanto concerne le fasi del suo pensiero che hanno luogo nei primissimi anni del XIX secolo – la questione viene trattata lungamente e con attenzione nel preservare un perfetto equilibrio tra l'incoscienza della realtà naturale e la consapevolezza di quella spirituale. Per lo Schelling del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, la realtà consapevole e quella inconsapevole si



bilanciano e – come noto - attingono nell'attività artistica un elemento di mediazione che compenetri entrambi i versanti del reale. Il che significa che già in questo autore e in questa fase del suo pensiero si possano individuare delle "ripartizioni del reale" originate da una ricognizione basilare di due differenti tipologie di "esistenza", e dall'interazione delle medesime.

Scrive Schelling in un significativo passaggio del terzo capitolo del *Sistema*<sup>1</sup>:

Nell'io vi sono originariamente degli opposti, soggetto e oggetto; l'uno toglie l'altro, eppure nessuno è possibile senza l'altro. Il soggetto si afferma unicamente opponendosi all'oggetto, l'oggetto soltanto opponendosi al soggetto, in altri termini, nessuno dei due può divenire reale senza annullare l'altro, epperò l'annientamento dell'uno tramite l'altro non può mai aver luogo, precisamente perché ognuno è quel che è soltanto nell'opposizione all'altro.

Con la nozione unitaria di Io (*Ich*) Schelling sta qui designando la totalità del reale, consapevole e inconsapevole. Si può notare in questo passo quanto si rilevava sopra a proposito dell'esigenza, avvertita dai pensatori dell'idealismo classico da noi richiamati, di delineare i caratteri costitutivi del reale facendo appello alle due ripartizioni di esso avvertite come basilari: consapevolezza e realtà materiale. Se queste due prerogative erano state poste al centro delle riflessioni ontologiche almeno sin dalla filosofia cartesiana, la considerazione unitaria di esse e il tentativo di dialettizzarle va attribuita, per l'appunto a Fichte e Schelling in prima istanza, e a Hegel in seconda. Nello stralcio che abbiamo appena citato si evince il nucleo di tutta la riforma schellinghiana dell'ontologia di Fichte: l'idea che la contrapposizione di soggetto e oggetto possa avere luogo soltanto in una mediazione di entrambi, vale a dire grazie ad un termine medio che possa bilanciarli ed equilibrarli. Se nelle formulazioni della *Dottrina della scienza* l'idea era quella di una contrapposizione tra Io e Non-Io interna all'Io, Schelling può proseguire, nel testo che abbiamo citato, asserendo l'esigenza di un principio non semplicemente soggettivo né semplicemente oggettivo che compenetri di sé entrambe le tipologie costitutive del reale. Continua Schelling:

Se l'io dev'essere reale, cioè divenire oggetto per se medesimo, occorre che la realtà vi venga tolta, vale a dire esso deve cessare di essere realtà assoluta. Allo stesso modo: se l'opposto deve divenire reale, deve cessare di essere negazione assoluta. Se devono divenire reali entrambi, devono, per così dire, ripartirsi nella realtà. Eppure tale partizione della realtà tra i due, il soggettivo e l'oggettivo,

---

<sup>1</sup> Cfr. SIT, p. 155.

non è proprio possibile se non per una terza attività dell'io, oscillante tra entrambi; e questa a sua volta non è possibile se i due opposti non sono essi stessi attività dell'io.<sup>2</sup>

Schelling sta qui delineando il processo in cui consiste l'auto-costituzione del reale: un'attività unitaria suddivisa in tre momenti costitutivi che con la loro reciproca integrazione consentono il costante permanere di essa. In altri termini, ci troviamo di fronte, in quest'opera di inizio XIX secolo, al concetto antesignano della dialettica hegeliana, tant'è che poco più avanti nel testo Schelling fa uso degli abusati termini (dalla *vulgata* spesso attribuiti proprio alla posizione hegeliana) di "tesi", "antitesi" e "sintesi"<sup>3</sup>. La realtà non può sussistere assolutamente come consapevolezza soggettiva, e nemmeno negarsi assolutamente nell'oggetto, ma deve conservare entrambe le prerogative in una mediazione capace di unificarle, che Schelling attribuisce nel passaggio appena citato ad una "terza attività dell'io". Evidenti sono in questi testi sia le derivazioni da Fichte – con la nozione di *Ich* utilizzata come sinonimo di "realtà" – sia il tentativo di svincolarsi da queste derivazioni nell'istituire una sorta di "bilanciamento assoluto" tra consapevolezza e materia inerte (vale a dire, tra soggettività e oggettività). Già in questi passaggi sono delineate le ripartizioni in cui, in questa fase del proprio itinerario speculativo, Schelling articola la struttura del reale. Ciò nonostante, l'idea che la nozione di "io" sia dal filosofo identificata con quella di "realtà assoluta" non rivela di per sé molto sulla connotazione da attribuire a tale nozione in riferimento al tema privilegiato del nostro lavoro, ovvero alla nozione di "uomo". Come si accennava in sede introduttiva, non sarebbe infatti inconcepibile delineare una nozione di "consapevolezza assoluta" priva di sfumature antropologiche – vedremo ancora meglio tale delineazione nel considerare, più avanti, le sezioni conclusive dell'*Enciclopedia* hegeliana.

Affermando che le prospettive dell'idealismo classico tedesco – compresa quella schellinghiana adesso considerata – portino con sé un "residuo antropologico" di matrice kantiana, intendiamo dire che questo debba valere sia per le affermazioni teoretiche esplicite che per quelle implicite. Nel caso di Schelling, la stessa esigenza di "controbilanciare" il momento soggettivo di fichtiana memoria con un momento parallelo qualitativamente posto sullo stesso identico piano, è essa stessa imputabile all'influenza di questo soggettivismo, che non revoca in dubbio la consapevolezza come struttura del reale ma, al massimo, pone al suo fianco delle esigenze contrastive rispetto ad essa. Nel caso del momento oggettivo descritto dal *Sistema*

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 157.

<sup>3</sup> Cfr. ivi, pp. 160 ss.

schellingiano, come si è visto, la prerogativa essenziale di esso sarebbe stata proprio quella di “essere vissuta” dalla consapevolezza, così come quest’ultima, in una sorta di coesistenza parallela, avrebbe avuto come prerogativa quella di “vivere” l’oggettività. L’esigenza di non incorrere in un soggettivismo radicale va, pertanto, letta proprio alla luce del tentativo di elaborare una nozione di “consapevolezza” che, conservando il rivolgimento totalizzante della “rivoluzione copernicana” di Kant, ne limitasse, tuttavia, la valenza ontologica tentando di mostrare come la stessa fattualità del riscontro di un piano di realtà “non consapevole” fosse sufficiente a dover sviluppare un’ontologia bipartita. Pur non concedendo nella nostra trattazione di Schelling spazio ad opere che non siano il *Sistema*, è impossibile a questo riguardo non rilevare come tutta fase della sua speculazione successiva a quest’opera si articoli come un tentativo sempre più radicale di riabilitazione del “fondamento” (*Grund*), inteso come un nocciolo ontologico di “inconsapevolezza” che faccia da contraltare sia alla soggettività empirica finita che a quella assoluta. Un nocciolo che, lungi dall’essere posto da qualunque principio soggettivo, ne è anzi il “gorgo oscuro” dal quale ogni forma di soggettività scaturisce, in modo inconsapevole e immemorale. Se per Hegel il culmine dell’attività spirituale, che è al tempo stesso origine di essa in un circolo non trascendibile ed eterno, è costituito dalla piena consapevolezza che il reale ha di se stesso, per il cosiddetto “secondo Schelling” tale istanza di perfetto auto-rispecchiamento spirituale non può essere adempiuta, in quanto – come detto – l’origine della consapevolezza sarebbe sempre situata in un “altrove” che sia ad essa di base. Per quanto riguarda la posizione del *Sistema* che abbiamo illustrato, la bipartizione di cui sopra ha esattamente già a questo stadio della meditazione del filosofo l’obiettivo di evitare che la soggettività assurga ad unico principio fondante, ravvisando come rimanga qualcosa di completamente irriducibile ad essa. In questa posizione rimane evidentemente un residuo della nozione kantiana di “cosa in sé”, la quale – non più posta al di là delle categorie – viene del tutto assimilata nelle funzioni del trascendentale (non più, per l’appunto, un trascendentale meramente soggettivo) e, tuttavia, permane in quanto “residuo non consapevole”. Proprio nella contrapposizione tra realtà fenomenica – elaborata e in senso idealistico “posta” dalle categorie – e realtà noumenica avevamo già in sede introduttiva ravvisato l’origine ultima del residuo soggettivistico-antropologico delle dottrine idealistiche classiche. Se, infatti, non venisse istituito un piano extra-soggettivo, la soggettività stessa potrebbe essere completamente identificata con la realtà *tout-court* e, di conseguenza, non restare un polo finito di essa che ammetta un’ulteriorità altrettanto finita alla quale contrapporsi. Non è questo il caso, tuttavia, né nella dottrina di Fichte

che in quella di Schelling, le quali, da questo punto di vista, sono coerenti discepoli di quella kantiana. Differente il discorso sarà per Hegel, nel senso che in altri aspetti dovrà essere individuato nella sua prospettiva sistematica il (pur esistente anche in quel caso) residuo antropologico.

Per quanto riguarda gli ultimi sviluppi del pensiero schellinghiano, essi si inseriscono in un filone non del tutto coincidente con quello preso in considerazione nel nostro lavoro (ed, anzi, in una sorta di contrapposizione polemica rispetto al pensiero di Hegel), ma sarà utile fornirne una breve ricapitolazione, perché chiariscono come da una delimitazione del rapporto tra soggetto e oggetto quale quella appena considerata possano scaturire delle conseguenze teoretiche di carattere molto diverso rispetto a quelle che esamineremo negli autori successivi a Schelling. L'intera speculazione del cosiddetto ultimo Schelling si impernia sulla distinzione – posta sin dagli anni Venti, e poi mantenuta in quelli successivi – tra filosofia negativa e filosofia positiva. La critica ha sovente parlato, per il passaggio dalla filosofia schellinghiana dei primi anni dell'Ottocento alle proposte, per l'appunto, dagli anni Venti in poi, di una cospicua frattura intercorsa nel percorso dell'autore.<sup>4</sup> Frattura in un certo senso non dissimile da quella che viene attribuita al pensiero di Fichte, per il passaggio da una dottrina fondata sull'Io come principio assoluto ad un recupero delle istanze ontologiche tradizionali e al tentativo di tematizzazione di un Essere assoluto. La svolta di Schelling viene intesa come non dissimile da quella fichtiana anche contenutisticamente, nel senso che, anche in questo caso, il passaggio sarebbe avvenuto da una dottrina idealistica – tendente a congiungere in unità assoluta Natura e Spirito – ad una dottrina realistica, ovvero tendente a recuperare l'asserzione di esistenza di una datità ontologica non coincidente con quella mondana (naturale e spirituale) né con la loro semplice unità. In questo senso, è stato affermato che Schelling sarebbe passato da un trascendentalismo ad un trascendentismo, ove la prima dicitura vuole significare il mantenimento, in linea con Kant e Fichte, di un'ottica trascendentale, cioè radicalmente unitaria nella posizione del campo di esperienza. La seconda dicitura, invece, significa lo slittamento verso un'ottica in cui venga asserita una reale trascendenza: quella di una divinità creatrice del reale ad esso superiore e non coincidente con esso. Questa nozione di divinità – esposta nelle *Lezioni* monachesi e, soprattutto, nella *Filosofia della rivelazione* – è stata più volte accostata a quella tradizionale della religione cristiana, anche in virtù del recupero schellinghiano della nozione di trinità – un recupero concettualmente affine a quello già operato da Hegel,

---

<sup>4</sup> Vd, su queste tematiche, le ormai classiche considerazioni di X. Tilliette, *Schelling*, cit. in bibliografia.

anche se differente nei dettagli. La ricostruzione, da parte di Schelling, del proprio percorso intellettuale è stata operata in più sedi, e innanzitutto nelle *Lezioni* di Monaco. Nonostante la retrospettiva offerta in questo testo sia da considerarsi in buona misura faziosa – in quanto costruita secondo precisi intenti di carattere teorico e precise linee polemiche – il percorso unitario delineato da Schelling appare nel complesso persuasivo, nel senso che, guardata da un punto di vista puramente teoretico, la successione delle varie dottrine risulta motivata da uno sviluppo interno coerente. Lo sviluppo proposto dall'autore è pressappoco il seguente. Partito da una polemica contro gli orientamenti soggettivistici kantiani e fichtiani, egli si sarebbe dapprima focalizzato sulla nozione di Natura in quanto parallelo oggettivo dello Spirito-Pensiero, ad esso irriducibile. La trattazione di tale opposizione era apparentemente già rintracciabile in Fichte, ma in modalità che Schelling critica, ritenendo che il predecessore non fosse riuscito a giustificare adeguatamente lo statuto del Non-Io in rapporto all'Io, limitandosi a dedurre il primo dal secondo – quest'ultimo, pertanto, si sarebbe di necessità qualificato come principio esaustivo del reale, opposizione al Non-io inclusa. Per Schelling, invece, i due principi sono paralleli, nel senso che la realtà nel suo complesso non si può spiegare né senza l'uno né senza l'altro presi anche separatamente; ovvero, ad esempio, considerando il puro Spirito non si starebbe affatto considerando un equivalente della realtà integrale. In questo modo Schelling spiega la preminenza in apparenza assegnata alla Natura nelle sue prime speculazioni<sup>5</sup> con l'esigenza di riabilitarne l'originarietà nella filosofia tedesca contemporanea. Il che non toglie che i nessi speculativi tra Natura e Spirito dovessero, in ogni caso, permanere. In effetti, Schelling definisce la Natura come Spirito inconsapevole, e lo Spirito, viceversa, come Natura consapevole: come si nota, le due definizioni implicano l'equivalenza qualitativa dei due termini in questione nell'economia del reale. Volendo ricostruire le precise dinamiche di articolazione ontologica, Schelling riscontra, tuttavia, due differenti tipologie di priorità – da assegnarsi, rispettivamente, a Natura e Spirito<sup>6</sup>. La Natura viene prima dello Spirito in quanto da inconsapevole deve divenire consapevole, mentre lo Spirito viene prima della Natura in quanto la consapevolezza è una prerogativa che pertiene anche al principio unitario ed originario dal quale sia la Natura che lo Spirito scaturiscono – l'identità assoluta. Questo significa che, malgrado le accentuazioni metodologiche derivanti dalla necessità di riabilitare il polo oggettivo del reale – trascurato da Kant e Fichte – la filosofia del primo Schelling avesse comunque un'idea pienamente

---

<sup>5</sup> Ad essa è intitolata una delle sue opere più celebri, la *Filosofia della Natura*.

<sup>6</sup> Cfr. *supra* la trattazione del termine 'idealismo' in rapporto a Schelling.

idealistica dell'autocoscienza, intendendo l'elemento oggettivo come capace di acquisire progressivamente la soggettività. Tuttavia, sarebbe scorretto affermare che, a questo stadio, Schelling identificasse soggettività e Assoluto. Diversamente, come esplica nei dettagli proprio la cosiddetta filosofia dell'identità, l'Assoluto si configura come identità piena e concreta dell'elemento soggettivo e di quello oggettivo. Tale identità implica, pertanto, che si possa concedere priorità filosofica all'elemento soggettivo solo in quanto si assume il punto di vista ad esso peculiare: il fatto che la Natura stessa si risolva in consapevolezza, non spiega il perché di tale conversione. Non spiega, vale a dire, il fondamento oscuro della consapevolezza. Proprio la nozione di fondamento (*Grund*) è tra quelle principali del pensiero schellinghiano dopo il 1805: la meditazione sulla scaturigine ultima di essere e pensiero spingerà Schelling sino alla conclusione – apparentemente problematica per un pensatore idealista – che tra la divinità e il mondo vi sia una essenziale discrepanza. Ovvero, in termini tradizionali, che Dio sia trascendente. Ancora nella filosofia dell'identità va cercata la radice di questa concezione: in effetti, il problema fondamentale di quella fase del pensiero di Schelling – palesato anche dalle acerbe critiche che Hegel gli rivolge nella *Fenomenologia* – era di derivare la molteplicità dall'unità, una volta attinta la nozione, per l'appunto unitaria, di assoluto. La spiegazione di queste dinamiche che il nostro autore tenta di fornire per tutta la fase avanzata della sua speculazione, tuttavia, ben lungi dall'eliminare il problema, lo pone indirettamente in evidenza sempre maggiore. Concetti come quelli di libertà e male, in effetti, si situano proprio sul crinale tra divinità e umanità: la libertà umana consiste nell'affrancamento da Dio, il male nella possibilità effettiva, in dotazione all'uomo, di andare in senso contrario rispetto all'ordinamento perfetto dell'universo. Il fatto, poi, che esista questa possibilità essenziale, va imputato a Dio solo negativamente, nel senso che tale possibilità non può mai diventare effettiva in Dio, ma solo nell'uomo. Ciò nonostante, la possibilità sussiste, e proprio a cagione del fondamento oscuro che costituisce una parte della divinità stessa: in quanto compresenza di soggettività e oggettività, persino Dio deve essere in parte sottratto alla consapevolezza assoluta e, pertanto, soggetto allo spettro di fondo del disordine e del chaos.

## **1.2) Coscienza umana e totalità nel pensiero hegeliano: alcuni problemi**

Riassumeremmo nei seguenti termini - i più generali possibili - uno dei problemi "capitali" dell'idealismo hegeliano, passato a travagliare anche molti continuatori e

riformatori di Hegel.<sup>7</sup> Il punto concerne una oscillazione tra il “piano assoluto” cui dovrebbe corrispondere, da sempre, lo Spirito<sup>8</sup> e la giustificazione delle “mediazioni intrinseche” che lo Spirito stesso dovrebbe avere risolto. Non si porrà qui direttamente in questione il problema generale concernente il rapporto tra “totalità” e determinazioni”, prendendo ora per valido, strumentalmente alla nostra analisi, che sia possibile effettuare una “constatazione filosofica” della “datità del molteplice” - aspetto che alcune impostazioni filosofiche, anche contemporanee, che prendono in esame questa tematica, negano recisamente<sup>9</sup>. Il problema qui sviluppato - senza la posizione del quale risulta incomprendibile parlare di “uomo” e di “intersoggettività” a proposito del pensiero di Hegel- concernerà, piuttosto, le modalità di *selezione* delle mediazioni interne alla totalità spirituale. O, meglio: giacché tale totalità deve contenere *ogni reale* determinazione, il criterio che assurge alla considerazione è, per così dire, esclusivamente “espositivo”, ovvero riguarda quegli specifici momenti di auto-integrazione spirituale che vengano delineati nel loro funzionamento e nella loro progressione. Ora, questo non sarebbe rilevante se ponessimo discrepanza tra il piano dell'esposizione e quello, fattuale, dell'auto-progressione. Vale a dire, se ritenessimo che l'esposizione della struttura spirituale possa agevolmente trascogliere alcuni momenti piuttosto che altri, dando per assunto che la dinamica spirituale ne comprenda altri, infiniti, che non vengano, “per accidente”, delineati. Il punto è che Hegel nega precisamente ciò: il carattere “performativo” del procedimento hegeliano consiste proprio nel fatto che l'esposizione dello Spirito è auto-esposizione, e che i suoi momenti sono momenti necessari (necessari nel loro essere *proprio quelli*), e non meri “paradigmi” di procedimenti molteplici che potrebbero descriversi<sup>10</sup>. Il che, in Hegel, sembra non costituire problema per quanto riguarda il “sistema vero e proprio”, giacché ad essere lì in questione sono le categorie, intese nel senso il più generale e comprensivo possibile, della “pensabilità assoluta” -sin dal principio assoluta- nel loro dipanarsi ed arricchiarsi sino alla totalità compiuta. In realtà, occorre precisare per chiarezza che un problema permane anche in questa situazione, ed è quello delineato da Gentile e da noi già accennato: quello concernente la “arbitrarietà” della selezione dei momenti logici<sup>11</sup>. Detto questo, la nozione

---

7 In B. Spaventa e, diversamente, nella ripresa di sue indagini operate da G. Gentile, il problema che esporremo si configura soprattutto come la definizione del rapporto tra fenomenologia e logica. Cfr. soprattutto, a riguardo, B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, in *Opere*, Milano 2009, pp. 1363 ss.

8 Utilizziamo, salvo diversa indicazione, la nozione di *Geist* in modo generico, per indicare la strutturazione globale dell'assoluto in Hegel (e non la sola “Idea in sé e per sé”).

9 Si pensi, per quanto riguarda il panorama italiano, al pensiero di Gennaro Sasso.

10 Per un esempio tra molti altri possibili, cfr. FS, pp. 113-15.

11 “Logici” nel senso gentiliano, ovvero spirituali senz'altro.

“generalissima” di assoluto consente una auto-esposizione formale del reale che, presentata nel modo più rarefatto possibile (semplificata, ad esempio, nella “monotriade” gentiliana)<sup>12</sup>, non configura, per questo verso, problemi.<sup>13</sup>

Il problema più cospicuo - e giungiamo propriamente alla tematica in questione in tutto il nostro lavoro - insorge quando, in questa “selezione arbitraria di momenti” viene posta sotto considerazione, ovvero auto-delineata dallo Spirito come sequenza imprescindibile nella propria auto-posizione, la “soggettività individuale” di cui si tratta all'inizio della *Fenomenologia dello spirito*. Vero è che Hegel parla di quest'opera -non occorre dilungarsi sulla nota questione- come di una sorta di “propedeutica” al sistema<sup>14</sup>. Vero è anche, tuttavia, che da un luogo o dall'altro le nozioni in essa contenute devono essere prese, e non possono essere arbitrarie, essendo comprese nel “processo spirituale”, sia pure non nel processo dello Spirito che “sappia assolutamente se stesso”. Vi sono due possibilità, a tale proposito: o consideriamo la fenomenologia come una “propedeutica necessaria” dello Spirito, oppure la consideriamo una “propedeutica” esclusivamente relativa a quella specifica “individualità” costituita dalla coscienza umana. Nel primo caso, giungiamo ad affermare che la coscienza individuale umana sia un “momento imprescindibile” dello Spirito, e giungiamo a considerarla in modo privilegiato rispetto a qualunque altra “determinazione”. Instaureremmo, in questo modo, a livello basilare, un rapporto tra “apprendente” ed “appreso” che arrivasse ad “umanizzare” lo Spirito al suo grado minore di consapevolezza. Nel secondo caso, non commetteremmo un errore teorico tanto grossolano (erigendo a dignità costitutiva una determinazione anziché un'altra), ma partiremmo comunque dal presupposto concettuale che sia possibile trattare in quest'ottica di “soggettività individuale umana” e, soprattutto, che lo si possa fare in virtù del fatto che *noi*, inizialmente forniti di una consapevolezza spirituale insufficiente, avvertiamo di essere “singoli uomini”. Chiaro che si possa sostenere che questa non sia che una “apparenza da inverarsi”, ma: innanzitutto, Hegel non tratta i momenti spirituali - comprese le figure fenomenologiche - come “apparenze”, ma come “immediatezze necessarie” che debbano essere inverate<sup>15</sup>. In secondo luogo,

---

12 Cfr. SL, pp. 449-451.

13 Configurando, invece, tutti quelli legati alla dialettica come dinamica essenziale di funzionamento del reale, ma questo costituisce una questione ancora ulteriore.

14 Cfr. FS, p. 77: “(...) il terreno su cui si fonda la scienza, è il sapere nella sua universalità. Ora, il presupposto o la condizione dell'inizio della filosofia è che la coscienza si trovi in questo elemento”.

15 Cfr. *ibidem*: “Poiché (...) questa immediatezza dello Spirito costituisce il carattere sostanziale generale dello Spirito stesso, esso è l'essenzialità trasfigurata [die verklärte Wesenheit], la riflessione che, essa stessa semplice, è per sé l'immediatezza [die Unmittelbarkeit] in quanto tale: è l'essere che si riflette entro se stesso.



se prendessimo per buona l'idea dell'apparenza, allora non si capirebbe perché una filosofia che si configura come “filosofia dell'apparenza” e delle sue “smentite” debba partire dall'apparenza della coscienza immediata anziché da un'altra qualsiasi. Se sostengo che una apparenza sia imprescindibile, ovvero che non possa non verificarsi (in questo caso, a livello spirituale) sto affermando che essa non sia “casuale”, ma che sia una vera e propria “tappa” del processo spirituale. In questo modo, ritorno all'opzione precedente, appena configurata, che giunge a rimettere in questione il problema della “soggettività umana” come di un “punto di partenza necessario”. Il tutto si riconduce alla seguente questione teorica generale: se si dia la possibilità di impostare un discorso filosofico rigoroso a partire dalla nozione di “uomo” -che presuppone quella di “individualità umana” e non si vede come possa essere strutturata se non in un senso almeno in parte “biologico” o “antropologico” - come da un punto di partenza effettivo.

Basterebbe, per rendere conto di tale problema nella filosofia di Hegel, palesare il contrasto tra le delineazioni (che, evidentemente, si riducono ad essere auto-delineazioni) del Sapere Assoluto in quanto realtà esaustiva e quelle di alcune parti del sistema che paiono essere impostate secondo criteri più o meno esplicitamente *umanistici* o *antropologici*. Si pensi, ad esempio, alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, che ripercorrono la storia dello Spirito ripartendola in epoche fondamentali ed interpretando queste ultime come “età dell'uomo”. La storia del *Geist*, di conseguenza, andrebbe intesa come “storia dell'umanità” nei suoi sviluppi e nelle sue successioni culturali e cronologiche<sup>16</sup>. Ora, riemerge anche qui il problema che sopra consideravamo: come sia possibile, cioè, fare appello ad una nozione determinata - quella di “uomo” - piuttosto che ad una qualunque altra determinatezza, posto che lo Spirito consista nel “toglimento” - come autocomprensione e reintegrazione - di ogni finitezza. Sembra che, per così dire, Hegel si imbatta in una aporia affermando, al contempo, l'originarietà dell'assolutezza spirituale (il fatto che lo Spirito “sia da sempre già tale”) e la necessità di fondare la precedente su di una “presa di consapevolezza” che parta inevitabilmente da designazioni umane - in un processo che consenta all'umanità di comprendersi come assolutezza.

La stessa strutturazione della *Fenomenologia dello Spirito*, forse più di quella di ogni altra opera tra le maggiori di Hegel, palesa l'*impasse* appena messa in luce. Virtualmente, lo fa con il momento di inizio e con quello alla fine della successione

---

16 Cfr., per questo tema e per la trattazione hegeliana delle varie tipologie di “storia”, l'ampia Introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, Roma-Bari 2010, specialmente pp. 4-48.

figurale: il momento aurorale della “Coscienza” e il “punto di arrivo” rappresentato dal “Sapere assoluto”. Basti, in questa sede, qualche stralcio testuale -tratto proprio dalla *Fenomenologia*- per rischiarare con le parole di Hegel il problema cui abbiamo accennato. Scrive Hegel, in un passo celebre della Prefazione all'opera:

(...) la *Fenomenologia dello Spirito* è (...) l'esposizione [del] divenire della scienza in generale [*der Wissenschaft überhaupt*], cioè del sapere [*des Wissens*]. Il primo manifestarsi del sapere, lo Spirito immediato, è la coscienza sensibile, ossia ciò che è privo di spiritualità. Per divenire il sapere autentico, per produrre l'elemento della scienza -il quale è il concetto puro della scienza stessa-, il sapere immediato deve percorrere una via lunga e difficile.<sup>17</sup>

L'idea di Hegel è qui quella che il processo fenomenologico non si debba intendere come un “avviamento alla scienza vera e propria”, ma come un processo, compiuto dalla coscienza individuale, *parallelo* a quello che lo Spirito consapevole di sé in quanto tale (il Sapere assoluto che sarà il risultato della fenomenologia) abbia “da sempre già compiuto”. Prosegue, in effetti, Hegel:

Il singolo deve ripercorrere i gradi di formazione dello Spirito universale anche secondo il contenuto, ma come figure già messe da parte dallo Spirito stesso, come gradi di una via già tracciata e spianata. (...) Questa esistenza passata è proprietà già acquisita dello Spirito universale, il quale costituisce tanto la sostanza dell'individuo quanto, incarnandone pure l'esteriorità, la sua natura inorganica.<sup>18</sup>

Da questo passo risulta fuori di dubbio che lo stesso Spirito assoluto abbia compiuto in sé i gradi del processo fenomenologico. Il che potrebbe anche esprimersi in questi termini: che lo Spirito assoluto contenga in sé, in quanto universalità di ogni determinazione finita, anche le determinazioni della coscienza immediata e delle altre “figure primordiali” della fenomenologia. D'altronde, Hegel sembra affermare a più riprese, anche nelle opere successive alla elaborazione compiuta del sistema, che la problematica dell’“inizio della filosofia” non sia realmente tale, in quanto non esiste un vero e proprio “inizio necessario”<sup>19</sup>, perché lo Spirito, come sopra accennato,

---

17 FS, p. 79.

18 *Ivi*, p. 81.

19 Vd., ad es., il passo hegeliano indicato *infra* in nota 13.

sarebbe “già da sempre” tale<sup>20</sup>. Il che sembra essere una conferma di una certa lettura dell'opera del 1807. Una lettura -vale a dire- che metta in luce come Hegel decida “arbitrariamente” di partire dalla coscienza immediata umana come punto di partenza per l'approdo al Sapere assoluto. “Arbitrariamente” nel senso che avrebbe potuto scegliere di partire da molte altre “determinazioni finite”, avendo, invece, eletto proprio la “coscienza immediata” più che altro per velleità “didascaliche”, ovvero per mostrare agli individui umani come fosse possibile ripercorrere in concreto, a partire dalla propria “condizione presente”, i gradi dello Spirito per attingere il “pensiero puro”. Lo Spirito, di conseguenza, avrebbe sì percorso questa specifica gradualità fenomenologica, ma esattamente come ne avrebbe virtualmente percorse infinite altre: questa in quanto partente dalla “coscienza umana”; altre in quanto partente da altre determinazioni non consapevoli di sé.<sup>21</sup> Ovvero partente, in quest'ultimo caso, da un momento dello Spirito stesso virtualmente estraniato dalla totalità: un momento preso, tuttavia, come il tutto e non come parte del tutto; in quanto preso in questo modo, “inconsapevole”. Leggiamo un altro celeberrimo passo hegeliano, a proposito di tale questione (che potremmo chiamare, con designazione altrettanto celebre, il “problema dell'inizio”):

(...) l'atto libero del pensiero [*der freie Akt des Denkens*] consiste nel collocarsi nel punto di vista in cui il pensiero è per se stesso e, quindi, *genera e si conferisce da se stesso il proprio oggetto*.<sup>22</sup>

Inoltre, all'interno della Scienza questo punto di vista che qui appare immediato deve rendersi risultato, e precisamente risultato ultimo della Scienza stessa: allora la Filosofia perviene nuovamente al proprio inizio e ritorna entro sé.

In tal modo, la Filosofia si mostra come un circolo che ritorna entro sé stesso e che non ha nessun inizio nel senso in cui ce l'hanno le altre scienze. L'inizio, pertanto, si ha solo in riferimento al soggetto che intende decidersi a filosofare, ma non in riferimento alla Scienza in quanto tale.<sup>23</sup>

---

20 Non nel senso che sarebbe da sempre qualcosa di definito e immutabile, ma nel senso che sarebbe già da sempre una “totalità”, senza che il processo auto-costruttivo si possa intendere in senso cronologico.

21 In questo senso, ci sembra di poter concordare con la lettura che della *Fenomenologia dello Spirito* fornisce Stephen Houlgate. Cfr., ad esempio, S. Houlgate, *La logica di Hegel*, in *La realtà del pensiero*, a cura di A. Ferrarin, Pisa 2007, p. 78.

<sup>22</sup> ENC, p. 125.

<sup>23</sup> Ibidem.

In queste parole sembra trovarsi la conferma di quanto si diceva sopra: che sia solo il “soggetto individuale umano”, nella sua ancora astratta attività del “filosofare” a dovere necessariamente innestare le proprie “riflessioni” sopra un inizio costituito dalla sua stessa coscienza finita. Inizio non arbitrario *per lui*, in quanto l'individuo non potrebbe partire da altro che da se stesso, ed in quanto, una volta avviato il processo, la consequenzialità dialettica dei passaggi sarà tanto necessaria che in qualunque altra parte del pensiero. Arbitrario, però, *per lo Spirito*, neppure qui nel senso di “casuale”, quanto nel senso di “possibilità scelta tra altre possibilità egualmente eleggibili”. A rigore, anzi, diremo che per lo Spirito tale “inizio” non è neppure arbitrario, nel senso che non sussiste proprio. O, piuttosto, sussiste in quanto Spirito è anche ogni determinazione finita dello Spirito, e, quindi, anche quella “coscienza individuale umana” che si eleva al Sapere tramite il processo fenomenologico. Ogni determinazione è già Spirito e, in questo senso (ma solo in questo senso), lo Spirito “inizia” un processo che, peraltro, coincide eternamente con la conclusione di esso (la totalità di determinazioni permane da sempre in quanto tale; non “abita nel tempo”, ma è il tempo, per così dire, ad abitare in essa, come si legge nelle ultime sezioni della *Fenomenologia*)<sup>24</sup>.

Una volta offerta questa lettura, tuttavia, permane più di un problema riguardo l'efficacia teoretica di queste soluzioni hegeliane. In primo luogo, la stessa processualità graduale dello Spirito, considerata non esclusivamente nel suo aspetto fenomenologico, ma in quello genericamente sistematico: sembra arduo, una volta negato che lo Spirito abbia un inizio in quanto tale, non revocare in dubbio la stessa struttura processuale di esso. Sembra, cioè, doversi supporre che una gradualità spirituale sia riscontrabile soltanto dallo Spirito che “pensi sé stesso” in una sua determinazione finita (quale può essere, per l'appunto, la coscienza umana). Inoltre, che l'inizio predisposto per la fenomenologia abbia validità di inizio -che la determinazione della coscienza finita sia davvero una determinazione spirituale- non è una acquisizione, bensì una constatazione fondamentale: che lo Spirito si possa ricomprendere attraverso la coscienza umana presuppone che sia stata riscontrata quest'ultima tra le determinazioni di esso<sup>25</sup>. La problematicità fondatale di tale

---

24 Cfr. FS, pp. 1049-1053.

25 Senza contare che, come è noto, se la *Fenomenologia dello spirito* intesa come opera esula dalla ripartizione sistematica, il tema antropologico ritrova una esplicita tematizzazione nei momenti principali dello Spirito soggettivo -il secondo dei quali è precisamente costituito dalla fenomenologia (e gli altri due, il che è altrettanto rilevante, da antropologia e psicologia)

riscontro sembra essere, peraltro, tralasciata non solo da molte interpretazioni “antropologiche” (si pensi a quella di Alexandre Kojève) o esplicitamente umanistiche (si pensi, tra moltissimi altri casi, all'interpretazione idealistica del Rinascimento data da Spaventa) del pensiero hegeliano, ma anche, in un certo senso, dallo stesso Hegel, che pare talvolta avvalorare certe letture. Si potrebbe dire, in effetti, che il carattere di “autoconsapevolezza” che costituisce una delle prerogative più tipiche dello Spirito hegeliano trovi una analogia con la “consapevolezza umana”, nel senso di “pensiero dell'uomo” in quanto “animale razionale”, “consapevole di sé”. Sia alcune trattazioni trasversali<sup>26</sup> che altre sistematiche<sup>27</sup> sembrano recare una oscillazione tra una nozione di Assoluto in quanto “totalità dialettica infinita di determinazioni finite” ed un'altra come “esplicitazione infinita della consapevolezza umana”. La stessa contrapposizione tra Natura e Spirito<sup>28</sup>, con preminenza sistematica attribuita al secondo momento, sembra rispecchiare questa ambigua tendenza “umanistica” della ripartizione sistematica hegeliana. Per quanto riguarda la constatazione basilare delle determinazioni (compresa la coscienza umana) una soluzione potrebbe essere quella di avvalorare una lettura di Hegel, per così dire, “fenomenologica” *ante litteram* -nel senso stavolta, si badi bene, della fenomenologia di Husserl. Vale a dire: di fronte a una “descrizione”, da parte di Hegel, dei nessi costitutivi del reale (la strutturazione dell'Assoluto), rispetto che a una “deduzione” di essi *ex nihilo*, il dubbio riguardo una eccessiva valorizzazione delle tematiche antropologiche trova meno agevolmente una giustificazione. Questo, nella apparente assenza di una nozione di “uomo” connotabile al di fuori della biologia, della psicologia (anche nel vecchio senso aristotelico: *animal rationale*) o delle scienze naturali e, ad un tempo, utilizzabile in una costruzione che, come quella hegeliana, prescinde dichiaratamente da qualunque presupposto di questo genere. Differentemente da quanto può sembrare ad una lettura superficiale di Hegel, la questione appena messa in campo sembra ben più rilevante, per il tema dell'intersoggettività, di quanto non sia, ad esempio, la “dialettica del riconoscimento” solitamente considerata al proposito<sup>29</sup>. Una volta, cioè, che si sia negata la possibilità di considerare la “individualità umana” come tema

---

26 Le *Lezioni sulla storia della filosofia*, con la valorizzazione della graduale soggettivizzazione del pensiero; quelle sulla *Filosofia della storia*: come detto, un grande affresco della storia umana; quelle di *Filosofia della religione*, con la loro valorizzazione dell'incarnazione di Cristo in quanto conciliazione di umano e divino.

27 Si pensi all'intera ripartizione interna della “Idea in sé e per sé”: lo Spirito propriamente detto.

28 In questo caso, ovviamente, indichiamo con “Spirito” l'Idea in sé e per sé.

29 In parte anche sulla scia delle note teorie di P. Ricoeur, espresse in opere quali *Soi-même comme un autre* e *Parcours de la reconnaissance. Trois études*.

autonomamente e rigorosamente trattabile filosoficamente (e le nostre analisi miravano proprio a sollevare alcune difficoltà emergenti tra le premesse del pensiero di Hegel e i suoi esiti), ogni discorso riguardo l'intersoggettività, come è ovvio, viene a perdere di senso.<sup>30</sup>

### 1.3) Intersoggettività e realtà sociale nell'ultimo Giovanni Gentile

Il problema della costituzione dell'intersoggettività si presenta, oltre che in quella di Hegel, in un'altra filosofia di impianto idealistico: quella di Giovanni Gentile. Riservandoci di tornare in modo approfondito su questo autore nella sezione seguente, trattiamo in questa sezione il problema della costituzione intersoggettiva, in modo da dare continuità alle precedenti disamine sull'idealismo classico tedesco, con il quale questo aspetto del pensiero gentiliano è in continuo confronto critico. In realtà, la questione si configura, in tal caso, in modalità problematiche non in tutta l'opera di Gentile ma, specificamente, nel suo ultimo scritto teoretico, pubblicato postumo: *Genesi e struttura della società*. Il problema è qui dettato dagli obiettivi teorici che Gentile si propone di raggiungere: se nelle costruzioni precedenti -dalla memoria palermitana inaugurale dell'Attualismo sino alla *Filosofia dell'arte*- l'ottica era, si può genericamente dire, "ontologica", qui l'autore si propone di fornire una delineazione e deduzione esaurienti della "realtà sociale", ovvero di una sfera di considerazione la comprensione -e la stessa posizione- della quale sembrerebbe impossibile prescindendo da una contestualizzazione intersoggettiva. Dovendo, tuttavia, mantenere anche in quest'ultima trattazione una coerenza teoretica nei riguardi dell'impianto attualistico messo a punto e perfezionato nei decenni precedenti<sup>31</sup>, Gentile sembra in quest'opera portare, per così dire, a collisione due contrastanti esigenze: ribadire la valenza unitaria ed onnipervasiva dell'Atto puro; fondare una collettività non genericamente intesa come "molteplicità di determinazioni nell'Atto" (fondazione che Gentile aveva già offerto a più riprese, almeno sin dal *Sistema di logica*), bensì precisamente come "molteplicità di individui umani in interrelazione". La problematica sembra, quindi, imputabile alla specifica necessità teorica di quest'opera: delineare un orizzonte che si presenti

---

30 Per una critica alla nozione di intersoggettività in Hegel intesa tradizionalmente, si può vedere l'Intermezzo sul "Dramma hegeliano delle autocoscienze" posto da G. Sasso in *La verità, l'opinione*, Bologna 1999, pp. 151-175.

31 Alcuni dei problemi che qui consideriamo potrebbero essere parzialmente riscontrati nella precedente, unica opera consistente di carattere "giuridico-politico" di Gentile: *I Fondamenti della filosofia del diritto*, del 1916. Nell'opera che qui consideriamo, tuttavia, la preminenza conferita alla nozione di "società trascendentale" rende il quadro più problematico.

compiutamente come “sociale”, ovvero riferibile agli “uomini” non esclusivamente considerati come “determinazioni tra altre”, bensì, per l'appunto, come individui capaci di interagire in un ambito collettivo. L'utilizzo della nozione di “uomo” non era certo mancato nelle pagine del Gentile precedente, ed era stato, al contrario, abbondante. Tuttavia, tale nozione era stata a più riprese utilizzata in senso didascalico-ostensivo, vale a dire per mostrare i caratteri “spirituali” dell'Atto nella sua inesauribile presa di coscienza di sé medesimo. Con chiarezza, in effetti, a queste rivendicazioni delle prerogative spirituali della “coscienza umana” si erano spesso accostate delle precisazioni difficilmente equivocabili, concernenti l'impossibilità di intendere tale nozione in senso “psicologico”, “atomistico” o “naturalistico”.<sup>32</sup> Quando Gentile parla di “uomo”, “coscienza umana” o “umanità” - si sta, in fin dei conti, affermando - lo fa molto spesso utilizzando tali designazioni come sinonimiche della categoria basilare del proprio pensiero: quella di “io attuale” in quanto orizzonte *esaustivo* del reale, spirituale nel senso di “consapevole di sé”. Diversa, come accennato, è la situazione concettuale di *Genesi e struttura della società*.

Il problema, nel testo, si palesa per la prima volta nella sezione appositamente dedicata a “L'individuo”. Si ha, nel primo paragrafo di questa sezione, un altro tentativo -apparentemente affine a quello delle grandi opere teoretiche precedenti- di delimitare la nozione nei confronti delle pretese del “realismo ingenuo” e del naturalismo, connotandola esplicitamente in senso “idealistico”. E, tuttavia, la pretesa “soggettività” dell'individuo viene, dapprima esplicitata come contrapposizione dell'uomo alle “cose”:

L'individualità (...) non è oggetto dell'esperienza ma soggetto di essa. E però individuo (*in-dividuus*, non divisibile, tutt'uno, unico) è l'uomo, non le cose in mezzo a cui egli vive, e che sono via via quello che sono in rapporto a lui e (...) per opera di lui.<sup>33</sup>

e, all'inizio del paragrafo successivo, esplicitata in termini che sembrano già contraddire la definizione appena fornita:

---

32 Vd., per alcuni esempi di utilizzo della nozione di “uomo”, *L'attualismo*, cit., pp. 458-59, p. 873, p. 887.

33 GSS, p. 1258.

Ma l'uomo vive in società; è animale politico, secondo un detto famoso. E nella società pare che la sua stessa unità debba, al pari dell'unità d'ogni cosa, essere intesa come una unità tra le altre, con cui concorre a costituire il sistema sociale; quindi unità finita, particolare e trascendibile.<sup>34</sup>

Non è sull'ultima affermazione che occorre concentrare l'attenzione: il successivo svolgimento dell'argomentazione gentiliana mira proprio a smentire questo paradigma, e a tentare di fondare l'interazione sociale in termini non atomistici. Tuttavia, è la nozione di "uomo" che viene qui ad assumere una connotazione problematica per qualunque tipologia di idealismo assoluto (quale l'attualismo di Gentile è e, naturalmente, si propone di essere anche in quest'opera). Essa, infatti, si configura in modo molto simile a quella, tradizionale, di "*animal rationale*": contrapposto alla inerte brutalità degli "oggetti" e "*politicus*" per intima costituzione, vale a dire "tendente all'aggregazione". Ove è evidente che tale tendenza costitutiva si possa esplicitare unicamente se vi sia una molteplicità che possa anche essere considerata di per sé; dei "singoli uomini" che possano anche essere considerati in quanto tali. Per quanto l'obiettivo di Gentile in tutta la successiva trattazione sia proprio quello di mettere in luce come non si dia una "molteplicità umana" che non sia già immediatamente "collettività", è proprio l'utilizzo della specificazione antropologica a vanificare alla radice questa pretesa. Non vi è nessuna correlazione, in effetti, tra l'unità dialettica che contraddistingue la posizione che l'atto fa delle proprie determinazioni e l'unità di diverso genere che può contraddistinguere la sfera sociale. L'individuo empirico può perdere di consistenza, nella assoluta generalità e indifferenza delle particolari specificazioni dello Spirito, soltanto ove non sia necessaria una caratterizzazione univoca di esso. Qualificandolo come "umano" in senso antropologico, Gentile rende inevitabile l'istituzione di un'ottica in cui la "unità" costituita da quella che sarà definita come "società trascendentale" debba potersi prendere come "somma di individui umani". Per semplificare: se l'Atto dell'idealismo gentiliano è "totalità infinita di infinite determinazioni", esso diviene in *Genesi e struttura della società* "totalità umana di individui umani". L'idea - fondamentale, secondo questo Gentile, per fondare idealisticamente la realtà sociale - che l'individuo umano non sia empiricamente astratto perché "già da sempre mediato" dalla collettività entro la quale si trova ad essere inserito, non nega che l'individuo stesso si possa considerare anche in quanto individuo: che resti comprensibile anche

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.



*soltanto* in quanto singolo, e che, anzi, il piano della collettività risulterebbe del tutto incomprensibile se non fosse costituito alle fondamenta da una molteplicità di singoli.

Un esempio della costituzione “rigorosa” dell'individualità che si riscontrava nelle opere precedenti, e che qui, invece, rende ancora più stridente l'oscillazione tra un attualismo “assoluto” ed uno “antropologizzato”, si riscontra in questa stessa sezione, proprio quando Gentile si trova a rigettare una volta di più il modo naturalistico di intendere l'individuo. Egli scrive:

La concretezza dell'individuo non è quella dell'esistenza sensibile nello spazio e nel tempo, nella natura; ma quella invece dell'essere che esiste nello spirito, come autocoscienza; che è sì sempre particolare, ma non come un esistente tra gli esistenti, ma come esistente unico, e perciò infinito e quindi universale. E l'individuo pertanto, in concreto, anziché essere l'opposto dell'universale, è lo stesso universale. Come l'universale concreto è appunto lo stesso individuo nella attualità della autocoscienza in quanto autocoscienza determinata, unica.<sup>35</sup>

Come si comprende, viene qui ribadito il senso - anche etimologico - di “individuo”: unità non-divisa in quanto totalità. Si legga, adesso, la contrastante confutazione dell’“atomismo” che Gentile pone all'inizio del primo paragrafo del quarto capitolo dell'opera: quello dedicato, per l'appunto, alla “Società trascendentale”. Questo capitolo costituisce un decisivo punto di raccordo nell'economia dell'opera, perché consente, nelle intenzioni del filosofo, di comprendere la mediazione dalla nozione di individuo a quella di “Stato”, che -oggetto delle ultime parti del saggio- costituirà la trattazione dichiaratamente “politica” di Gentile, sia pure non estraniabile dall'ottica globale dell'attualismo (non essendo lo Stato stesso, in fin dei conti, che Spirito attuale). Il problema che si pone è proprio questo: quale necessità di collegamento vi possa essere tra due nozioni che, prese rigorosamente, dovrebbero equivalersi. Procedendo con ordine, in ogni caso, andiamo a leggere che cosa Gentile scriva all'inizio del capitolo suddetto (il quarto):

L'individuo umano non è atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perché non c'è lo, in cui si realizzi individuo, che non abbia, non seco, ma in se medesimo, un alter, che è il

---

35 GSS, p. 1264.

suo essenziale socius: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui.<sup>36</sup>

Sorge spontanea la necessità di un chiarimento: non si comprende come, se si sia appena qualificata come onniesaustiva (perché “unica”, non passibile di essere connotata in termini di individualità o alterità), la nozione di “individuo” possa essere, poi, riposizionata con una sorta di slittamento semantico al livello della singolarità umana. Pare innegabile, infatti, che quest'ultima debba essere l'interpretazione del passo citato: qui si sta affermando non che l'individuo sia immediatamente sociale perché esaustivo di tutta la realtà, altrimenti non vi sarebbe alcuna necessità di porre questa identificazione -che è comunque preliminarmente distinzione, nella stessa enunciazione dei due termini-; quella, appunto, di piano individuale e piano sociale. Si sta affermando, al contrario, che l'individuo sia passibile di connotazione sociale perché è sin dal principio legato all' “altro individuo”, ovvero ad un'altra singolarità umana affine alla sua, con la quale, in quanto “animale politico”, si trovi ad interagire sin dalla nascita.

Segue immediatamente questo passo una riaffermazione del nesso dialettico monotriadico caratteristico dell'attualismo, e qui presentato nei termini tradizionali della dottrina: “sintesi preliminare di determinazioni” costituita dalla categoria unica dell'Atto, con soggettività ed oggettività come costituzione intima della sintesi stessa, che consiste di una sempre rinnovantesi presa di coscienza delle proprie, infinite determinazioni singolari. Un'altra ambiguità generale dell'attualismo, nelle varie formulazioni che Gentile ne ha offerto negli anni, si manifesta nelle specifiche premesse teoriche di questo testo, e vi accenniamo di sfuggita. Si tratta della caratterizzazione del momento “soggettivo” della cosiddetta “monotriade”, vale a dire di quel “polo di inconsapevolezza spirituale” che dovrebbe conciliarsi nel riscontro e nell'inesauribile superamento delle proprie determinazioni individuali. In questo testo, stante anche ciò che abbiamo visto, tale polo parrebbe doversi assegnare al singolo individuo umano, ancora inconsapevole della propria -invero già da sempre determinata- contestualizzazione sociale (e politica). In quella tra le grandi opere teoretiche gentiliane immediatamente precedente questo scritto (sia pure precedente di ben tredici anni), *La filosofia dell'arte*, Gentile conferiva al “sentimento estetico” questa prerogativa, ingenerando, tra l'altro, la nota aporia di un momento

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 1277.

alla base di ciò che dovrebbe fondarlo: alla base dell'autosintesi attuale.<sup>37</sup> Il problema, preso in generale, in ogni caso, non differisce molto da quello che abbiamo esposto riguardo la sezione del nostro lavoro dedicata a Hegel, e che possiamo ora riformulare nei termini che seguono. La questione è se sia possibile -o meno- di pensare, in primo luogo, il modello dialettico esulando dal riferimento ad una “inconsapevolezza” necessitante di essere “mediata” e “reintegrata” nella consapevolezza spirituale. In secondo luogo, considerando negata questa prima eventualità, se sia possibile intendere questo momento di “inconsapevolezza soggettiva” in altri termini che non in quelli dell'individualità umana che si accinga alla presa di coscienza nel “contatto” con la “realtà esterna” o con la “materialità” (il momento genericamente “oggettivo” dello Spirito). Il problema è cospicuo perché, se si prenda per negata anche questa seconda possibilità, il rischio sarà quello di concepire una delineazione intenzionalmente formale - quella, appunto, della struttura dialettica della realtà - nei termini di un “riempimento contenutistico” già dato. Vale a dire, quello fornito da una “soggettività umana” che si accinga a confrontarsi con la “realtà oggettiva” prima di acquisire consapevolezza della propria valenza assoluta. O, in altri termini, prima di acquisire la consapevolezza della propria non-umanità (o *non soltanto* umanità); ma una consapevolezza necessariamente innestata su di una differente -ed opposta- consapevolezza precedente (quella, per l'appunto, della propria “umanità empirica”), sia pure “raffinata” dal processo acquisitivo e performativo del *Geist*.

Una parte cospicua delle argomentazioni che seguono nel testo gentiliano è, poi, dedicata ad un tema classico dell'attualismo: l'identità tra logica ed etica. A questo riguardo non sembra configurarsi alcun problema ermeneutico: l'auto-posizione ontologica della categoria unica (l'Atto) fa sì che essa non possa intendersi come mero “pensamento di realtà”, bensì debba risolversi in una “posizione di realtà” fornita di una eminente caratterizzazione pratica. Il reale problema riguardo la seconda parte di *Genesi e struttura della società* verte piuttosto - come accennato - riguardo la definizione dello Stato, che non pare potersi distinguere dalla stessa nozione di individualità rigorosamente definita nei termini tipici dell'idealismo attuale (ovvero: esulando dai riferimenti antropologici che emergono -come mostrato- in quest'ultima opera). Il capitolo VI è quello destinato, nel testo, a chiarificare il “Concetto dello stato”: proprio così si intitola il primo, breve paragrafo di esso, nel quale Gentile opera la seguente caratterizzazione:

---

37 Cfr., tra gli altri luoghi, *La filosofia dell'arte*, in *L'attualismo*, pp. 1046-49 e pp. 1068-71

Il volere come volere comune e universale è *Stato*. Per intendere il quale, secondo la sua essenza, non bisogna fermarsi ad alcuno de' suoi aspetti empirici.<sup>38</sup>

L'identificazione di Stato e volere, vale a dire il conferimento allo Stato della valenza di suprema realtà pratica, non genera alcun problema, così come l'affermazione della universalità di esso, ed il riferimento polemico ad una eventuale considerazione dello Stato in termini empirici. E, tuttavia, a fare problema è l'aggettivazione che denota il volere come volere "comune": come si è visto, una "comunità" è comprensibile solo a partire da singoli individui (umani). Individui che non riusciremmo -nella loro singolarità- a connotare diversamente che, per l'appunto, con l'attributo di "empirici". Eppure -lo si è appena letto- l'affermazione che lo Stato sia la suprema realtà pratica non può evitare una totale sovrapposizione della nozione onnipervasiva di "Spirito attuale" e di quella stessa di Stato. L'oscillazione, pertanto, permane: lo stesso Atto spirituale è caratterizzato in quest'opera<sup>39</sup> a partire da una fondazione apparentemente antropologica. Per rimarcare ulteriormente il contrasto, leggiamo ciò che Gentile scrive all'inizio di un capitolo successivo: quello dedicato a "Lo stato e gli stati", cioè alla questione se la pensabilità fattuale di una molteplicità di stati debba inficiare il concetto filosofico esposto in precedenza. Ecco la soluzione gentiliana:

Lo stato, autoconcetto o volontà, è libero. Perciò infinito. Il concetto perciò di Stato tra altri Stati che lo limitano, è contraddittorio. Né vale, come spesso si fa, distinguere tra libertà assoluta e libertà relativa, attribuendo alla Stato una libertà assoluta rispetto al suo interno, e soltanto relativa rispetto al suo esterno.<sup>40</sup>

Qui l'identificazione tra Stato e, nei termini del primo attualismo, "Atto puro" o, nei termini del *Sistema di logica*, "Autoconcetto", raggiunge una chiarezza innegabile. Volontà, libertà, infinità: la correlazione di queste nozioni è quella consueta<sup>41</sup>, e occorre per ribadire il carattere intrascendibile dello Spirito anche dal punto di vista

---

38 GSS, p. 1300.

39 Che lo considera da uno dei molteplici "punti di vista" possibili: quello etico-politico.

40 GSS, p. 1342.

41 Cfr., ad esempio, il capitolo VI della prima parte del *Sistema di logica*; vd.SL, pp. 440 ss.

pratico. Intrascendibilità tanto evidente per il Gentile di questo testo che viene negata recisamente la “pensabilità” rigorosa di una molteplicità di organismi statali, poiché questo frammenterebbe il piano volontaristico (e ontologico) in modo anti-dialettico. Fin dalla prima formulazione palermitana dell'Attualismo, in effetti, una trascendenza rispetto all'Atto è per Gentile incomprensibile; se vi fosse, sarebbe pensata ma, se pensata, di nuovo, sarebbe attuale, il che la rende contraddittoria se presa come “posizione di realtà extra-attuale”. Non si comprende, a questo punto, per quale ragione si dovrebbe negare una molteplicità a questo livello, dopo averla consentita sul piano fondazionale dello “Stato unico”. Ovvero, intendendo quest'ultimo come risultato di una “aggregazione di individui”. In realtà -lo si ripete un'ultima volta- lo stesso “individuo” era stato rigorosamente definito nel secondo capitolo come “ciò che non è divisibile, e perciò “tutt'uno, unico”. Ma già nel secondo capitolo -lo si è potuto notare- la questione era posta in termini ambigui: da un lato, si faceva appello all'unicità e universalità dell'individuo; dall'altro, alla particolarità di esso e persino alla sua “umanità” (particolarità non da intendersi, in quel caso, come ricchezza di determinazioni particolari dell'individuo unico, ma proprio come “singola determinazione” dell'individuo umano).

Un'ultima tematica affrontata in quest'opera, anch'essa, a nostro giudizio, problematica nella sua formulazione, merita di essere almeno accennata a rischiaramento di quanto già detto e anche ad approfondimento. Si tratta della questione del “corpo” e dell’“anima”. Scrive Gentile nel quinto paragrafo del settimo capitolo; paragrafo appunto intitolato “Il corpo e l'anima”:

L'anima (...) dentro di se stessa si sdoppia: ed è anima (se stessa) e il suo opposto, il contrario di quel che sente: il corpo, che è sentito e non può sentire, perché è il *termine interno al sentire dell'anima*. Lì, nel profondo, alle origini della storia della propria vita psichica, l'uomo incontra per la prima volta il suo corpo, e comincia a conoscerlo. (...) Ed ecco perché il corpo è alla base della vita dello spirito (...).<sup>42</sup>

Questo passo è fondamentale come “pietra miliare” dell'evoluzione intrinseca al pensiero gentiliano, e mostra, in primo luogo, una ripresa in diversa chiave di una dottrina elaborata nella *Filosofia dell'arte*. In secondo luogo, fuga definitivamente

---

42 GSS, p. 1318.

ogni dubbio sul fatto che Gentile metta in atto (più o meno coerentemente; e abbiamo proprio tentato di palesare le incoerenze nel procedimento argomentativo) nella sua ultima opera una sorta di rivalutazione del punto di vista individualistico ed umanistico-antropologico. Nella *Filosofia dell'arte*, Gentile additava, come già accennato, nel “sentimento” il “fondamento oscuro” della vita spirituale, trovandosi nella situazione concettuale di dovere esplicitare con chiarezza la prerogativa di quel momento “soggettivo” interno all'atto che dovesse, in qualche modo, figurare l'inconsapevolezza originaria di esso. Qui il posto del sentimento sembra essere preso dalla “corporeità”, in quanto “auto-percezione immediata” che preceda immediatamente (e, pertanto, immemorialmente) la piena consapevolezza dello Spirito. Ma è lo stesso paradigma qui utilizzato a confermare -come si diceva or ora- la nostra disamina: la stessa considerazione attenta e lo stesso tentativo di risoluzione della classica disputa filosofica concernente il rapporto tra corpo ed anima - per quanto, come sempre, risolta anche qui da Gentile nel segno di una fondamentale unità - denota un'attenzione privilegiata verso la costituzione “ontologica” del singolo individuo, che pare fungere in quest'opera da vera e propria “base del sistema”.

#### **1.4) Prospettive critiche a partire dall'idealismo tedesco**

Le disamine che abbiamo effettuato, mediante lo strumento dell'analisi testuale, sui pensatori analizzati consentono di trarre alcune considerazioni generali, da un lato, sulla genesi dell'idealismo classico tedesco e sulle sue implicazioni con una radice di carattere antropologico; d'altra parte, sulla revisione che alcuni pensatori britannici e italiani – ci si riferisce soprattutto a F. H. Bradley (cui non si è potuto concedere spazio autonomo in questo lavoro) e a Gentile – hanno tentato di operare di questa radice. Infine, sulle modalità in cui tali istanze di revisione sono state portate avanti nel Novecento e in alcuni filoni del pensiero italiano contemporaneo.

Per quanto concerne il primo aspetto, abbiamo tentato di mostrare come la radice kantiana dell'idealismo tedesco – pienamente accettata da Fichte e da un certo Schelling - abbia inevitabilmente caratterizzato gli sviluppi di esso nel corso dell'Ottocento. Il che significa che lo stesso, sistematico tentativo hegeliano di eliminare i residui di “soggettivismo” (che, come si è ampiamente visto, per Hegel coincide con “astrattezza”) presenti nelle prospettive dei predecessori non abbia potuto prescindere da una accentuata valorizzazione – riscontrabile in alcune “ripartizioni” della struttura sistematica più che in altre – del mondo umano. Da

questo punto di vista, si è cercato di mettere in evidenza un'importante ambiguità presente nel dettato hegeliano: la coesistenza, a seconda delle opere che si prendano in considerazione, di due differenti nozioni di "consapevolezza". Da una parte, la consapevolezza "universale" di pertinenza della totalità onnisciente e onnicomprensiva intesa come *Geist*; dall'altra, la consapevolezza di un "mondo spirituale" senza dubbio da intendersi come "collettività umana", sfera della cultura e della storia, e simili designazioni. Se, nel primo caso, è possibile rinunciare concettualmente ad ogni riferimento all'uomo inteso come individualità empirica – il "soggetto" per eccellenza di quel soggettivismo in alcune sedi da Hegel tanto criticato –, nel secondo caso tale riferimento è obbligato, in quanto il mondo sociale e collettivo umano è per sua stessa definizione comprensivo di tutti i singoli individui che lo devono comporre. Individui che, ben lungi dall'essere semplici "determinazioni" di una totalità, indifferenti nella loro specificazione (circostanza che può valere su un piano di considerazione generale per le determinazioni del *Geist*), risultano ovviamente connotati in senso biologico e psicologico. La problematicità di tale coesistenza nel pensiero hegeliano risulta principalmente – lo si è visto – dalla circostanza che la nozione "assoluta" di consapevolezza escluda esplicitamente l'altra nozione negli stadi più avanzati del sistema. Tale aporeticità porta con sé un'altra, e più generale, questione, che potremmo dire "annosa" in relazione alle interpretazioni del sistema hegeliano otto e novecentesche. Ci riferiamo – come è emerso da tutta la nostra disamina – al problema delle ripartizioni del sistema e del rapporto di esse con gli ultimi stadi di esso come assoluto. Se, infatti, lo stadio finale del sistema si configura come "definitivo" e come tale "sin dal principio", in tale configurazione le precedenti ripartizioni – come, ad esempio, quella fenomenologica – verranno a perdere di consistenza, risultando "non veritative" o "apparenti"<sup>43</sup>. Questo significa che la stessa "ragione sufficiente" di tali ripartizioni sembra venire a mancare una volta che – per utilizzare la nota metafora di Ludwig Wittgenstein – si sia gettata la "scala" che si era utilizzata per pervenire al punto di arrivo definitivo. Hegel, tuttavia, sembrando a più riprese ribadire l'importanza di ogni, singolo passaggio speculativo nell'economia del sistema, offrirà in questo senso un facile bersaglio alle critiche dei suoi interpreti successivi. Critiche che, in effetti, sia nel caso del neoidealismo di Bradley che in quello di Gentile si appunteranno proprio sulla "sovrabbondanza" del dettato hegeliano, incapace di radicalizzare davvero l'esposizione della struttura del

---

<sup>43</sup> Il già richiamato filosofo britannico F. H. Bradley, cui si dovrebbe dedicare un'autonoma trattazione anche in relazione all'ontologia italiana contemporanea, si soffermerà in tutta la sua opera proprio su questo nesso.

reale, per la quale, peraltro, lo stesso Hegel aveva posto le migliori premesse teoretiche.

In compendio di quanto mostrato nelle precedenti disamine, si potrebbe affermare come l'idea che Hegel sia il filosofo per eccellenza della dialettica e della critica ontologica al principio di non contraddizione sia valida esclusivamente sul piano ontico ma non su quello ontologico in senso lato. Vale a dire: lo stesso Hegel utilizza la dialettica non tanto per mostrare come una singola oggettualità possa ad un tempo essere sé stessa e non essere sé stessa in modo perfettamente concepibile, quanto per mostrare come la singola determinazione non abbia alcuna possibilità "logica" (ontologica) di "mantenersi", vale a dire di avere valore razionale da un punto di vista universale. Valore razionale, infatti, nel sistema hegeliano, va ascritto solamente alla totalità, che si può determinare proprio come ciò che non si contraddice, vale a dire nell'ambito della quale valgono le dinamiche della dialettica, ma essa stessa non sottoposta ad esse dal punto di vista formale. Dire infatti, come Hegel sostiene nelle ultime pagine dell'*Enciclopedia*, che lo stesso assoluto spirituale non è un concetto che sia possibile ritenere ipostatizzato, significa che le determinazioni contenutistiche di esso (è, in effetti, innegabile che per Hegel "totalità" voglia dire "totalità di determinazioni") siano passibili di mutamento, non che lo sia la forma stessa di esso in quanto "intero". La critica gentiliana a Hegel (sulla quale si veda la sezione di questo lavoro dedicata a Gentile) ha potuto essere formulata in quanto, se è vero che il concetto hegeliano di dialettica correttamente inteso legittima un'interpretazione che non concede autonomia contenutistica alla singola determinazione oggettuale, è anche vero che, di fatto, Hegel elenchi queste determinazioni "non mantenibili", alludendo ad una sorta di "processo necessario", nel quale le determinazioni non si possono mantenere, ma che sembra dover essere costituito proprio da quelle esatte determinazioni e non da altre. I due autori della filosofia italiana contemporanea che andremo a considerare hanno diversamente edificato buona parte del proprio pensiero esattamente a partire da questo problema della "determinazione (più o meno) stabile".

Una delle più importanti chiarificazioni critiche alle tematiche hegeliane che abbiamo appena considerato ci perviene dall'opera di Jean Hyppolite. Essa viene tradizionalmente collocata in quel filone di pensiero che si riferisce all'esistenzialismo francese e al pensiero che da esso deriva, con le sue riflessioni sul nesso tra la nozione di "persona" e quella di "impersonale". Quella che si ritiene essere un'operazione condotta in polemica frontale contro la metafisica e l'ontologia tradizionali (in un



certo senso, un antecedente di ciò che farà Gilles Deleuze nei decenni successivi), tuttavia, quantomeno nella lettura di Hegel fornita in *Logica ed esistenza*, si configura come un'interpretazione critica che procede nel senso dell'edificazione (sia pure non intesa come direttamente teoretica, bensì appunto come una esposizione) di un idealismo connotato in modalità anti-antropologiche. Tale opera, in effetti, non è che una ricognizione dei passaggi della produzione sistematica hegeliana in cui il nesso tra "individuo" e "idea" si faccia più stringente, ed in tal senso deve essere intesa come un precedente del nostro lavoro.

Scriva Hyppolite in un passo fondamentale della seconda sezione della terza parte di *Logica ed esistenza*:

La difficoltà del compito hegeliano dipende dal fatto che [la] logica della filosofia, se in qualche modo riproduce la storia della filosofia, non è però questa storia, in cui l'idea assoluta si disperde nel tempo. Non è una silloge di visioni del mondo che si sono succedute, dacché queste visioni del mondo si offrono ancora come soggettive; è la storia eterna dell'essere (...). L'originalità di questa riduzione consiste nel fare del Logos l'elemento assoluto del senso, di ogni senso; consiste nel togliere l'ipoteca del sostrato e dell'io empirico per dischiudere la dimensione ontologica della comprensione non più opposta all'essere, di modo che ogni comprensione significativa deve trovar posto in quel discorso infinito e circolare, nel Logos. Senso e non-senso si affrontano nel Logos, forma assoluta che implica l'inadeguatezza di ogni forma particolare come contenuto specifico.<sup>44</sup>

L'interpretazione che il filosofo francese fornisce del nesso tra filosofia e storia della filosofia in Hegel, così come – per analogia – di quello tra fenomenologia dello spirito e Logica non potrebbe essere più netta, e consiste nel mettere in rilievo come ogni contenuto specifico attribuito allo Spirito non possa essere inteso come sostanziale, bensì esclusivamente come transitorio, adeguato nella particolare collocazione nella quale, di volta in volta, il Logo interagisce con le proprie concretizzazioni "reali" ma non adeguato ad esprimere la struttura del Logo stesso. Il fatto che l'analogia di cui sopra non riguardi solo una prospettiva storico-filosofica (o filosofico-storica), nella quale sia il progredire universale del pensiero ad essere in questione, ma anche una prospettiva fenomenologica, lascia intendere come la stessa coscienza umana finita, ben lungi dal potersi intendere – secondo lo Hegel di Hyppolite – come una determinazione privilegiata tra le altre, abbia, invece, la medesima consistenza "qualitativa" di tutte le rimanenti, di modo che antropologia, psicologia e la stessa fenomenologia dello spirito non possano assurgere a strumenti di comprensione di strutture universali, ma siano esse stesse ripartizioni spirituali specifiche,

---

<sup>44</sup> Cfr. J. Hyppolite, *Logica ed esistenza*, Bompiani, Milano 2017, p. 539.

esattamente come lo sono (per fare un esempio eloquente) quelle della filosofia della natura.

Un esempio, nel pensiero italiano contemporaneo, di disamina condotta sul nesso che nel pensiero di Hegel vige tra il piano individuale e quello universale è senza dubbio l'“Intermezzo hegeliano” presente in *La verità, l'opinione* (1999) di Gennaro Sasso. In questo breve scritto l'autore pone in questione il rapporto – da noi considerato nelle trattazioni hegeliane che abbiamo sopra svolto – vigente tra fenomenologia e logica, che tanto aveva travagliato per la propria collocazione sistematica sia Hegel stesso che i suoi proseguitori (in massimo grado quelli italiani, come Bertrando Spaventa). La problematica – che, nel caso di Sasso, finisce per riverberarsi dal microcosmo di una questione ermeneutica al macrocosmo della sua produzione teoretica – consiste nella possibilità/impossibilità di formulare il rapporto tra l'assoluto e ciò che idealmente dovrebbe precederlo, ma che di fatti non può farlo in quanto la strutturazione di ciò che è universale non ammette di concepire altro da sé, ovvero qualcosa che la trascenda e si costituisca, ad esempio, come “individuale”. Per questa ragione, qualora la fenomenologia dello spirito venisse in Hegel pensata come pre-sistematica, la conseguenza sarebbe quella di ritenere che lo Spirito assoluto – coincidente con la totalità del reale come dalle ultime sezioni della *Enciclopedia* – potesse in un determinato momento coincidere con qualcosa di parziale, vale a dire non risultare “già da sempre tale” (come sembra convenirsi alla nozione di “assoluto” e come lo stesso Hegel afferma a più riprese essere prerogativa del *Geist*<sup>45</sup>), bensì qualcosa che necessiti di uno sviluppo e di una progressiva “costituzione ontologica” (come nel caso del processo figurale descritto proprio nella *Fenomenologia dello Spirito* del 1807).

---

<sup>45</sup> Cfr. supra il capitolo su *Coscienza e determinazioni nel pensiero hegeliano: alcuni problemi*.

## **2) Il problema dell'uomo nell'idealismo italiano del Novecento**

### **2.1) La radicalizzazione dell'idealismo assoluto in Giovanni Gentile**

#### **2.1.1) Il “primo attualismo”**

Più che sulle molte implicazioni di carattere biografico o politico legate alla importante figura storica di Giovanni Gentile, è sulla sua filosofia che occorre focalizzarsi, per mostrare in che modo essa possa contribuire al dibattito filosofico presente. Se nella prima sezione di questo lavoro abbiamo voluto richiamare alcuni testi gentiliani in modo strumentale rispetto alla tematica che stavamo considerando (il rapporto tra coscienza umana e assoluto nell'idealismo classico tedesco), in questa sezione forniremo una considerazione più generale di questo autore, cercando di inquadrarne la prospettiva (sia pure in uno spazio ristretto) “a tutto tondo”, al fine di fare meglio emergere la strutturazione interna della sua radicalizzazione dell'idealismo hegeliano in chiave non-antropologica, se non persino anti-antropologica. Non a caso abbiamo intitolato questo capitolo “la radicalizzazione dell'idealismo assoluto”: la nostra tesi è che lo sforzo teoretico principale di Gentile sia stato quello di portare al massimo livello possibile di radicalità il pensiero di Hegel, dal quale egli aveva preso sin da giovane le mosse. Come Spaventa (e a differenza di Croce), infatti, Gentile inizia molto presto a confrontarsi con i testi di Hegel: quantomeno dal magistero pisano (tra Normale di Pisa –presso la quale aveva vinto il concorso- e Università) di Donato Jaja. Quest'ultimo era stato allievo dello stesso Spaventa, del quale avrebbe conservato per tutta la vita un ricordo quasi paterno. La particolare ricezione che dell'idealismo spaventiano (e, quindi, hegeliano) aveva interessato Jaja non mancherà di esercitare un'importante influenza sulle posizioni gentiliane. Un'influenza di carattere non solo “diretto”, ma anche “reattivo”: per quanto tesa a valorizzare fortemente le acquisizioni dell'idealismo assoluto, la prospettiva di Jaja non era stata scevra di “contaminazioni” e simpatie” pericolose” con la gnoseologia positivista. Una ricostruzione dell'itinerario concettuale di Jaja,

“orientata” proprio dal filtro che l’allievo aveva potuto operare di essa, sarà fornita da Gentile molti anni dopo (il suo periodo da allievo a Pisa risale all’ultimo lustro dell’Ottocento), in un’opera intitolata *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*. In questo scritto – la cui stesura risale ad un periodo in cui l’attualismo era già una filosofia compiutamente elaborata da più di un decennio - Gentile presentava il pensiero del proprio maestro alla luce della dialettica tra “sentire” e “pensare”<sup>46</sup>: tra il materiale “grezzo” attinto dall’esperienza ed il ruolo di mediazione operato dalla ragione intesa secondo i dettami classici dell’idealismo. In questo senso, l’influenza di Kant (come alcuni scritti dell’autore, in effetti, confermerebbero<sup>47</sup>) era stata per questo pensatore rilevante quasi quanto quella di Hegel. Tale dialettica tra “sentire” e “pensare” –ed era questa per Gentile la notazione essenziale- non veniva da Jaja risolta in modo del tutto unitario, e permaneva come una sorta di “oscillazione dualistica”. A maggior ragione si comprende come il Gentile ormai “attualista” dovesse criticare questa prerogativa. Non sarebbe scorretto, in effetti, affermare che la risoluzione di ogni tipologia di dualismo o pluralismo sia l’obiettivo principale della speculazione matura di Gentile. La formulazione “ufficiale” dell’attualismo maturo – come è noto- corrisponde alla prolusione palermitana del 1911 su *L’atto del pensare come atto puro*. Prima di allora, le prove speculative di Gentile si erano perlopiù orientate su temi hegeliani, sia pure presentati con chiarezza e con una capacità di sintesi teorica che, in qualche modo prefigurava i futuri risultati. Emblematica, in questo senso, era già stata la prolusione napoletana del 1903 su *La rinascita dell’idealismo*, che può considerarsi un’operazione parallela a quella –certo più pervasiva e penetrante- che Gentile stava proprio in quel mentre portando a termine con Croce: l’organizzazione dei primi fascicoli de *La Critica*. Parte degli studiosi ha addirittura suggerito<sup>48</sup> che in questo lavoro fosse implicita buona parte della futura speculazione attualistica. L’accentuazione principale di questo scritto, in effetti, concerne la necessità di concepire e intendere Natura e Spirito in modo unitario. Tuttavia, per l’appunto, Gentile parla in questa sede di “Natura” e “Spirito”: adotta le ripartizioni hegeliane e all’idealismo assoluto in generale si riferisce. Lo scopo principale di questa prolusione –come accennato- resta di carattere polemico, e in un senso affine a quello rappresentato dagli indirizzi polemici della *Critica*. Il bersaglio

---

<sup>46</sup>Cfr. D. Jaja, *Sentire e pensare. L’idealismo nuovo e la realtà*, Napoli 1886.

<sup>47</sup>Cfr., ad es., la *Prefazione* dello stesso Jaja agli *Scritti filosofici* di Spaventa, ripubblicati da Gentile nel 1900.

<sup>48</sup>Cfr. M. Di Lalla, cit. in Bibliogr.

principale restano l'empirismo e il sensismo delle filosofie positivistiche, mentre viene fatto notare come lo studio di Hegel sia ripreso –oltre che in Italia- in molti paesi nel mondo: in Germania principalmente dal punto vista storico; in Inghilterra e negli Stati Uniti anche in chiave teoretica. La dialettica tra Natura e Spirito viene posta – dicevamo- in un senso che si potrebbe dire idealisticamente classico; e che, tuttavia, è importante rilevare in rapporto agli sviluppi del pensiero gentiliano. Qui è infatti detto che, se è la totalità come Spirito a coincidere con la stessa (auto)posizione del reale, la Natura resta indispensabile in quanto i suoi “oggetti” sono, per così dire, le “concretizzazioni eterne” della totalità stessa. Se si stabilisse –indica Gentile- che lo Spirito non avesse necessità di determinarsi, non si potrebbe rendere conto del modo in cui la realtà inequivocabilmente si palesa, e si ricadrebbe nell'indeterminatezza dell'Assoluto di Schelling o nell'Essere dell'inizio della Logica di Hegel.<sup>49</sup> Questa posizione della questione è significativa per il fatto che nel 1911 –pur in una situazione concettuale ormai mutata- il parere di Gentile sulla questione della determinazione parrà di segno opposto. In effetti, in *L'atto del pensare come atto puro* si sostiene che la “verità” e la “realtà” dell'esistente siano garantiti dall'Atto del pensare (la nozione succeduta a quella di Spirito – presto la caratterizzeremo con precisione); un Atto in perpetuo mutamento, che solo “astrattamente” ed “erroneamente” può venire cristallizzato nelle sue *apparenti* “oggettivazioni”<sup>50</sup>.

Va peraltro notata, a questo proposito, la tendenza, da parte dello stesso Gentile, ad anticipare gli inizi dell'attualismo, indicando persino in alcuni scritti giovanili delle formulazioni *in nuce* della nuova dottrina. È il caso, ad esempio, degli scritti su Marx. Nel presentarli al pubblico, molti anni dopo<sup>51</sup>, con una nuova prefazione, Gentile pone l'accento su quello che, malgrado le imperfezioni giovanili, quegli scritti contenevano della futura prospettiva. Un altro esempio è costituito da un ulteriore lavoro giovanile: il *Rosmini e Gioberti*. A proposito del primo scritto, sarebbe la nozione di “prassi” a fungere da anticipazione di quella, futura, di “Atto”. Nel secondo caso, invece, il Gentile “maturo” pone l'accento sulla disamina condotta a proposito delle nozioni di “concetto” e “categoria” –nelle quali si sarebbero rispettivamente occultate addirittura le future nozioni di “logo astratto” e “logo concreto”. L'interesse - più o

---

<sup>49</sup>Vd. *La rinascita dell'idealismo*, cit. in Bibliogr., pp. 7-8.

<sup>50</sup>Sulla distanza, riguardo la questione dello statuto delle “oggettivazioni”, tra le prime formulazioni dell'attualismo e quelle mature, sono fondamentali gli studi di Gennaro Sasso, di cui si tratterà in seguito.

<sup>51</sup>Precisamente nel 1937, in appendice alla terza edizione de *I fondamenti della filosofia del diritto*.

meno consapevole - di Gentile nel ravvisare in età arretrate i prodromi della propria dottrina è comprensibile mediante la caratterizzazione unitaria che un pensatore tenta spesso di fornire del proprio percorso speculativo. Ciò nonostante, questa non è una pretesa che, nella fattispecie gentiliana, possa accampare pretese di validità: il giovane Gentile –come accennavamo- è un pensatore *genericamente* idealista, e la precisazione di una tipologia originale di idealismo non avverrà prima della fine del primo decennio del Novecento. La rilevanza di tali “anticipazioni”, però, va indicata nella loro influenza sulla critica: più di uno studioso<sup>52</sup>, fondandosi sulle precisazioni di Gentile, ha valorizzato in modo particolare questo o quello scritto giovanile, ravvisandovi, per l'appunto i “prodromi dell'attualismo”. Per quanto riguarda gli accenni alla “filosofia della prassi” contenuti nei due saggi gentiliani su Marx –lo si è notato anche a suo luogo-, l'influenza che essi hanno esercitato sul pensiero italiano del Novecento si può ritenere, paradossalmente, più cospicua di quella esercitata sullo sviluppo del pensiero di Gentile. Persino autori quali Piero Gobetti e, soprattutto, Antonio Gramsci riprenderanno – più o meno esplicitamente, alcune dottrine contenute in quei saggi, tanto che lo stesso progetto “filosofico” di Gramsci nel suo complesso è stato denominato (dallo stesso autore) “filosofia della praxis”. Se è vero che la futura dottrina attualistica asserirà in modo netto – come nei saggi su Marx - l'unità di teoria e prassi, occorre, tuttavia, considerare come questa concezione fosse già presente in Hegel, e non appartenga al novero delle concezioni hegeliane che verranno criticate dal Gentile “attualista”. Già in Hegel, infatti, comprensione e produzione del reale vengono a identificarsi, in quanto il soggetto di entrambe le “attività” non può che essere la “totalità” in quanto “unica esistenza”. Per quanto riguarda lo scritto su Rosmini e Gioberti (originariamente tesi di laurea del giovane pensatore), Gentile aveva allora letto la celebre polemica intercorsa tra i due pensatori in una chiave in buona parte suggerita dalla lettura di Spaventa. Vale a dire, nel segno di un tentativo di conciliazione tra le istanze positivamente “kantiane” di Rosmini e quelle – implicite, ma altrettanto presenti - positivamente “hegeliane” di Gioberti: malgrado le loro posizioni cattoliche e le loro dottrine “oggettivistiche” (sia pure in due sensi molto differenti l'uno dall'altro), entrambi i filosofi avevano contribuito – come già rilevato da Bertrando Spaventa- a “portare al passo con i tempi” il pensiero italiano, adeguandolo agli elevati standard di quello tedesco. L'accenno sopra citato del Gentile “maturo” a questo scritto, pertanto, deve essere letto in questa chiave “spaventiana”. Uno dei problemi principali di cui Spaventa si

---

<sup>52</sup>Cfr., per degli esempi illustri, gli scritti di U. Spirito e A. Del Noce citati in Bibliografia.

era occupato – come ampiamente illustrato - era quello concernente il nesso tra “Essere” e “Pensiero”. Ora, la distinzione di cui sopra tra “concetto” e “categoria” applicata al pensiero rosminiano ha proprio la funzione di marcare adeguatamente i due termini di tale distinzione, per cercare di illustrare in che senso il pensiero rosminiano fosse capace di asserire la “idealità” del reale e in che senso, invece, esso permanesse in una concezione del reale come mero “pensato”, esterno al soggetto pensante. Ci troviamo, quindi, di fronte ad un’altra caratterizzazione “generale” (questa volta di sapore più spaventiano che hegeliano, visti i temi trattati) riutilizzata, in seguito, da Gentile in modo specifico per giustificare la lontana genesi di una dottrina che, in verità, avrebbe necessitato di molti altri passaggi intermedi prima di giungere ad elaborazione compiuta.

### **2.1.2) Gentile e Spaventa**

Alla mentalità di uno studioso contemporaneo, al di là degli specifici approcci adottati, risulta ormai quasi impossibile disgiungere in modo netto la figura teoretica di Bertrando Spaventa da quella di Gentile. Persino molti titoli delle opere spaventiane sono, ancora ai nostri giorni, più noti nelle soluzioni adottate da Gentile che in quelle – molto più “neutrali” - adottate originariamente dall’autore. Riguardo, poi, all’operazione concettuale attuata da Gentile, bisogna rilevare come il nucleo principale di essa si debba ravvisare ne *La riforma della dialettica hegeliana*, mentre le altre ripubblicazioni gentiliane di Spaventa, sia pre-attualistiche che attualistiche in senso proprio, non vanno necessariamente lette nel senso del medesimo progetto di “strumentalizzazione” del predecessore. Tale progetto si appunta intorno alla questione delle prime categorie logiche e della revisione della posizione hegeliana. Gentile, in ogni caso, si premura di precisare come la soluzione di Spaventa, sebbene importante nel “precorrere” l’attualismo, non si possa intendere come “risolutiva”, permanendo in essa alcune incertezze e alcuni problemi.<sup>53</sup> Il problema principale - dal quale non si può prescindere nell’acostare i due pensatori - risulta quello della “cornice” stessa in cui Spaventa inserisce la trattazione delle prime categorie: una cornice palesemente *hegeliana* nelle ripartizioni e nell’accettazione delle coordinate *sistematiche*. Letta in questa chiave, gran parte della filosofia di Spaventa dovrebbe essere da Gentile rifiutata nella sua configurazione basilare. In effetti, se si può

---

<sup>53</sup>Cfr. gli scritti inediti presenti in *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), cit.

discutere a lungo riguardo la “ortodossia” o “eterodossia” dell’hegelismo spaventiano, non vi è dubbio sul fatto che Spaventa presenti esplicitamente molte sue opere come “rielaborazioni”, “esposizione originali” o semplici “presentazioni” delle dottrine di Hegel. Questo punto chiarisce in modo efficace l’effettiva misura della distanza tra i due autori. Per Gentile, infatti, la “dissoluzione” del sistema hegeliano non è una questione come un’altra, bensì una delle priorità principali della sua proposta speculativa. Proprio nella sua “esposizione” – o “interpretazione”, o “correzione” che dir si voglia - della triade logica di Qualità, a detta di Gentile, Spaventa sarebbe arrivato vicino a operare una definitiva “demolizione” dell’impalcatura sistematica – o, quantomeno, della ricca e variegata strutturazione “contenutistica” della *Logica*. Le modalità in cui questa operazione si sarebbe potuta attuare sono le seguenti. Come noto, inizio della Logica e inizio del Sistema si trovano per Hegel a coincidere; ora, sostenere che il Non-essere/Pensare sia il primo logico significa quindi sostenere che esso sia il “primo sistematico” in generale. Questa considerazione, tuttavia, qualora accettata, porterebbe a un ridimensionamento significativo della prima triade di Qualità, (Essere-Nulla-Divenire) giacché il Nulla (come detto, inteso da Spaventa come Non-essere) si troverebbe non soltanto “anteposto” all’Essere, ma anche, in un certo modo, coincidente con il Divenire, in quanto prerogativa fondamentale del Pensare è la dinamicità attuale: l’oscillazione tra Essere e Non-essere esplicitata dal Divenire hegeliano. In questo modo, il principio della Logica e del Sistema viene del tutto sovvertito, e la sua prosecuzione secondo i dettami stabiliti da Hegel quantomeno messa in dubbio secondo due ordini di ragioni. In primo luogo, perché, stante una rilevante alterazione delle categorie precedenti, non si capisce in che modo quelle seguenti potrebbero innestarsi sulle prime secondo il dettato hegeliano, che prevede una articolazione piuttosto “rigida” della successione categoriale. “Rigida” non nel senso che le categorie non mutino affatto da una stesura all’altra della Logica, ma nel senso che ognuna stabilisce rigorosamente la successiva ed è rigorosamente derivata dalla precedente, in modalità di volta in volta non modificabili. Inoltre, nella Logica hegeliana, le categorie attinenti al “Pensare” in senso proprio sono di molto successive, e si può persino dubitare che, per rintracciare nel sistema le strutture del “Pensiero consapevole”, non si debba attendere la prima sezione della “Filosofia dello Spirito” (lo “Spirito soggettivo”). Comunque si intenda la cosa, sia lo Spaventa del *Frammento inedito* che il Gentile attualista concedono al Pensare con il quale fanno iniziare la Logica uno statuto di “auto-consapevolezza” tale da far pensare che, effettivamente il percorso sistematico nel suo complesso per come Hegel lo aveva tracciato risulti superfluo. Sia



per questo Spaventa che per Gentile, infatti, “realtà” e “Pensiero consapevole” si trovano (come attestano anche altri luoghi dell’opera spaventiana)<sup>54</sup> a identificarsi; il che vuole dire che iniziare il Sistema con la categoria designante la “realtà in quanto tale” sembrerebbe davvero mettere a repentaglio l’esigenza –genuinamente hegeliana- di specificare via via in modo più approfondito le determinazioni e qualificazioni del reale, partendo da un nucleo il più “povero” e “indeterminato” possibile. Detto questo, occorre, d’altra parte, ribadire che Spaventa – sia nello scritto dedicato al tema nel 1864 che in quello del 1880-81 - affronterà sempre il problema come un problema “di dettaglio”, posto dall’interno del sistema hegeliano, e non mirante a questionare lo statuto di quest’ultimo. Si potrebbe persino dire che, senza il presupposto del sistema alle spalle della tematica logica, Spaventa non arriverebbe a trattare quest’ultima, giacché il problema non sarebbe posto nei termini in cui egli se lo pone di fatto. Resta, comunque, appurato che la proposta spaventiana e quella gentiliana siano affini su molti versanti, nonché appurata l’effettiva possibilità (tra altre vigenti), sulla base dei dettami di Spaventa, di effettuare l’operazione, “invasiva” nei confronti delle ripartizioni hegeliane, poi effettuata dall’attualismo.

### **2.1.3) Le “fratture” dell’attualismo e la questione del determinato**

Non è in questa sede possibile offrire un’esposizione neppure compendiosa dei molteplici sviluppi del percorso filosofico di Giovanni Gentile. Un filo conduttore importante del nostro lavoro – cui si è in parte accennato nella trattazione dell’intersoggettività offerta nella prima sezione -, tuttavia, concerne proprio le “fratture” principali intercorse nel suo percorso filosofico. Vale a dire, dagli esordi propriamente attualistici dei primi anni ’10 al “recupero delle determinazioni” operato nel *Sistema di logica come teoria del conoscere*; dall’ “antecedente del Pensiero” introdotto nella *Filosofia dell’arte* sino alla tematizzazione del piano intersoggettivo di *Genesi e struttura della società*. Un elemento teoreticamente centrale, infatti, costituisce una sorta di “punto di aggregazione” di tutte queste declinazioni, che si potrebbero, pertanto considerare “variazioni su un singolo tema”. Tale elemento centrale è il nesso tra “totalità” e “determinazioni” o, in formulazioni più attinenti al lessico gentiliano, tra “Atto puro” e “oggetti” o, ancora, nei termini specifici del *Sistema di logica*, tra “logo concreto” e “logo astratto”. La difficoltà

---

<sup>54</sup>Cfr. le pagine introduttive alla sezione sulla Logica in B. Spaventa, *Logica e metafisica*: O pp. 1883 ss.

sempre incontrata dall'attualismo nel far fronte a tale questione non è casuale, e ha anzi una genesi connaturata alla fondazione concettuale della dottrina. Se, infatti, "verità" e "totalità" coincidono, l'estromettersi dal piano di quest'ultima per immergersi in quello dei "contenuti specifici" sembra significare immergersi nel piano della "non verità". Il problema, di fatto, si poneva già per la filosofia di Hegel, e aveva, paradossalmente, dato origine proprio ad alcune delle critiche più pervasive mosse da Gentile alla prospettiva del predecessore tedesco. La nozione hegeliana di "Spirito assoluto" si era rivelata problematica proprio da questo punto di vista: esso avrebbe dovuto configurarsi come "verità sin dal principio" pur essendo attinto, nell'esposizione dei vari stadi del Pensiero, solamente al termine di un lungo percorso. Era stato lo stesso Gentile ad obiettare alla costruzione hegeliana la mancanza di necessità di tale "percorso" sotto ogni riguardo: ipostatizzare lo Spirito in "gradi" ha la conseguenza aporetica di circoscrivere la totalità in "contenuti" dai quali essa sembrerebbe dover essere necessariamente costituita.<sup>55</sup> Se poi, tuttavia, si tentasse tale "esposizione", il risultato non sarebbe mai soddisfacente, giacché non è possibile riscontrare dieci, venti o mille determinazioni le quali "rendano conto" con precisione della struttura della totalità stessa. Oltre che una critica persistente a Hegel, negli anni '30 (dalla pubblicazione della *Filosofia dell'arte* in special modo) questa diviene anche una critica al pensiero di Croce, significativamente bollato come "la filosofia delle quattro parole".<sup>56</sup> L'errore principale di Croce, in effetti, sarebbe stato secondo Gentile (e lo vedremo meglio nella prossima sezione) proprio quello di trascegliere un numero specifico di contenuti (per l'appunto: quattro) tra una sostanziale infinità di contenuti possibili. Carattere del reale come Spirito, infatti, è di determinarsi indefinitamente in contenuti mai perfettamente identici: o, in altri termini, di darsi nel *divenire dei contenuti*. Quel che non diviene, e che, anzi, permane immutabile, è per Gentile la *forma*, data dal medesimo atto spirituale. Se, tuttavia, forma e contenuti non possono coincidere -giacché farli coincidere significherebbe proprio ritenere che si diano dei contenuti "necessari" e dei contenuti "non necessari", il che è contraddetto dai rilievi di cui sopra-, permane comunque il grave problema di comprendere in qual modo, allora, si possano conservare i contenuti stessi nella loro pluralità. Alla "forma" per eccellenza data dall'Atto puro, sembra dover corrispondere, in alcune formulazioni attualistiche, una "forma dei contenuti", ovvero

---

<sup>55</sup>Cfr., di nuovo, *La riforma*, cit.

<sup>56</sup>Vd. FA p. 1239.

una dichiarazione di esistenza di una molteplicità di “oggetti” ai quali non si possono, tuttavia, attribuire connotazioni specifiche. Se, tuttavia, a tali oggettualità non risulta possibile conferire un qualche statuto precisamente determinato (il che equivale a dire che si possono ad esse conferire infiniti statuti), si dubita di poter conferire “verità” ai contenuti in senso differente da quella conferita alla “forma” considerando anch’essi, per l’appunto, da un punto di vista “formale”. Sembra, cioè, che la nozione di “contenuti in generale” venga a identificarsi del tutto con quella di “forma in generale”, ovvero “totalità”. La prima formulazione dell’attualismo, sino alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* compresa, evidenziava la difficoltà di attribuire valore veritativo ai “contenuti oggettuali” in tutta la sua evidenza: affermando che essi non fossero che “appareanza” e “astrazione”, appartenendo “realtà” e “verità” al solo “Atto puro” inteso come totalità autocosciente (spirituale).<sup>57</sup> Nel *Sistema di logica*, tuttavia, l’intento principale di Gentile era stato esattamente quello di “ridare uno statuto” alle determinazioni oggettuali (qui denominate “logo astratto”): il che era equivalso ad affermare che l’Atto spirituale si dovesse *necessariamente* circoscrivere in determinazioni in virtù della sua stessa struttura ontologica. Occorre chiedersi in che cosa consista questa tipologia appena citata di “necessità”, apparentemente diversa rispetto alla “necessità” di pertinenza della posizione dell’Atto in quanto esaustivo del reale. La risposta di Gentile a tale quesito è che, per quanto –come detto- “verità” e “totalità” coincidano, dalle “particolarizzazioni” della totalità non è possibile prescindere semplicemente in quanto esse “si danno”. Ravvisare il carattere di “parzialità” e “limitatezza” delle determinazioni non condurrebbe, in quest’ottica, a negare la *constatazione esperienziale* che “la realtà si dia in modo determinato”. Di qui deriva l’intero progetto gentiliano del *Sistema di logica come teoria del conoscere*: fornire un modello esplicativo del reale che non si limiti a rilevare la necessità “razionale” dell’Atto in quanto posizione ontologica intrascendibile, ma rilevi anche la necessità “esperienziale” delle determinazioni. L’importanza delle considerazioni appena svolte non deve ritenersi vincolata a un’esegesi della prospettiva attualistica. Diversamente, abbiamo ora introdotto l’argomento in quanto esso sarà molto rilevante nelle prospettive di altri autori che andremo a considerare. Il nesso -che si può anche definire nesso tra “deduzione” e “descrizione” - sarà un problema ereditato proprio dall’attualismo da parte di autori che in qualche misura sono stati influenzati dal magistero diretto di Gentile o, a propria volta, da quello dei suoi allievi. È il caso di Guido Calogero – allievo della scuola

---

<sup>57</sup>Cfr. *L’atto del pensare come atto puro*, in *La riforma*, cit.

romana di Gentile -, Luigi Scaravelli – fortemente influenzato dall’attualismo nella formazione del suo pensiero - e Gustavo Bontadini – anch’egli influenzato dal pensiero di Gentile nonostante l’adesione precoce alla neoscolastica cattolica. Ed è il caso, inoltre, di Emanuele Severino e Gennaro Sasso – rispettivamente, allievo di Bontadini e profondo conoscitore di Calogero (del quale, tuttavia, Sasso sarà piuttosto critico dal punto di vista speculativo).

#### **2.1.4) Antropologismo e “umanismo”**

Un altro tema centrale dell’attualismo viene messo in evidenza dal confronto di Gentile con Hegel. Ci riferiamo alla questione dell’*uomo*. Per quanto molte volte nella didattica manualistica le nozioni di “idealismo” e “soggettivismo” vengano identificate, e il “soggetto” identificato proprio con l’“uomo”, questi accostamenti sono in realtà tutt’altro che scontati. Un problema significativo che si pone a proposito del pensiero hegeliano è, anzi, quello di comprendere se e come una prospettiva idealistica “assoluta” –come Hegel caratterizza la propria- possa convivere con l’affermazione dell’uomo come soggetto privilegiato dal punto di vista sia gnoseologico che ontologico. Sembrerebbe essere presente in Hegel, a tale proposito, un’oscillazione difficile da leggere. Da un lato, infatti, si asserisce che “punto di inizio” e “punto di arrivo” del percorso filosofico (sia quello delineato nella *Fenomenologia dello Spirito* che, soprattutto, quello propriamente “sistematico” delineato nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*) debbano coincidere perfettamente in ottica “veritativa”. Il che starebbe a significare che – come recita un celebre asserto hegeliano divenuto quasi proverbiale - “il vero è l’intero”, ovvero la realtà si è esplicitata e compresa ad un grado compiuto di verità esclusivamente in quanto “totalità (di determinazioni)”. D’altra parte, vasta parte dell’opera hegeliana – dalle *Lezioni sulla Filosofia della storia* ai *Lineamenti di filosofia del diritto* allo “Spirito soggettivo” dell’*Enciclopedia* - chiamano in causa nozioni quali “umanità”, “genere umano”, “soggettività umana”, “antropologia”, e affini. Questo, a propria volta, significa che concetti tipicamente hegeliani come quelli di “autocoscienza” e “autoconsapevolezza”, anche qualora siano presi su un piano “assoluto” di considerazione, risultano essere edificati in più o meno aperta analogia con le parallele nozioni “antropologiche” o, più genericamente “umanistiche”. Differente è la questione per quanto riguarda quella peculiare tipologia di “idealismo assoluto” rappresentata dall’Attualismo. Apparentemente, in realtà, lo stesso Gentile

circoscrive la propria nozione di Spirito come “Atto puro” in senso umanistico, e un semplice riscontro lessicale potrebbe confermare la ricorrenza, nelle sue opere teoretiche, del termine “uomo” o di similitudini, metafore e analogie ad esso correlate<sup>58</sup>. Il fatto, tuttavia, che esse debbano essere prese soltanto come, per l’appunto, analogie di carattere “didascalico” ed esplicativo risalta da almeno altrettanti luoghi testuali<sup>59</sup> in cui Gentile come l’“uomo” di cui tratta non si debba affatto intendere come l’“individuo umano” di pertinenza della psicologia, dell’antropologia o delle scienze naturali. Chiarendo la propria nozione di “individuo”, al contrario, Gentile evidenzia una valenza etimologica del lemma: “non divisibile”. Per quanto possa risultare ad un primo sguardo paradossale, la nozione di “individuo” e quella di “assoluto” coincidono senza “residui” in quasi tutto il periodo attualistico di Gentile. Abbiamo utilizzato l’avverbio “quasi” perché nell’ultima opera pubblicata dall’autore – *Genesi e struttura della società* -, egli tenta di conferire uno statuto filosoficamente adeguato alla “intersoggettività” e, di conseguenza, all’individualità propriamente “umana”.<sup>60</sup> In quest’opera, tale obiettivo è stato perseguito da Gentile in virtù dell’ulteriore esigenza di trattare in maniera specifica l’ambito sociale e politico –per tentare di fornire alcune soluzioni alla travagliata situazione contemporanea italiana. Se si esclude questo scritto, tuttavia, si può notare come sia sempre molto difficile conferire autonomo spazio di considerazione a singoli ambiti del reale (quelle che, ad esempio, Croce avrebbe denominato “distinzioni”). Questo vuol dire che –se la nozione di “individualità umana” è trattata da Gentile solo in relazione ad una specifica trattazione dell’ambito socio-politico- anche la trattazione gentiliana dell’“individuo umano” è teoreticamente confinata a questa sola opera. Già il progetto attualistico di “riforma dell’hegelismo” condotto sin dal 1913 con la pubblicazione de *La riforma della dialettica hegeliana* mostrava in maniera inequivocabile come Gentile giudicasse di dover intendere la dottrina hegeliana del “circolo” di cui appena sopra. Il suo rigetto di ogni ipostatizzazione inserita nell’architettura spirituale, infatti, non giungeva a questionare soltanto le ripartizioni categoriali “interne” stabilite da Hegel per ogni articolazione della coscienza o dell’idea. Oltre a queste, giungeva a questionare le stesse ripartizioni coscienziali o “ideali” poste dal predecessore. Per Gentile –in altri termini- è ancora più corretto

---

<sup>58</sup>Cfr., per alcuni riscontri testuali, TGS p. 270, SL p. 893, SL p. 902, GSS pp. 1251-52, GSS p. 1255.

<sup>59</sup>Cfr., ad es., TGS pp. 98-99, SL p. 335.

<sup>60</sup>Cfr. GSS pp. 1280 ss.

affermare che “il vero è l’intero” di quanto non lo fosse per Hegel, giacché in quest’ultimo, accanto alla prospettiva dell’“intero-Assoluto” permaneva poi quella “astratta” ed “immediata” delle specifiche particolarizzazioni “empiriche” (o spirituali ma ad uno stadio di parzialità), e l’identificazione “eterna” di verità e totalità sembrava al critico più un’esigenza asserita che una questione risolta in chiave speculativa. Gentile si propone esattamente di offrire tale risoluzione, abolendo ogni distanza tra “fenomenologia” e “logica” (e, quindi, tra fenomenologia e “sistema”) e tra “individuale” e “assoluto”. Dire che la falsità e la particolarità si diano solo “in apparenza” equivale a dire che veritativamente non si diano; il che, per Gentile, equivale a dire che non si diano in generale. Occorre anche porre attenzione nell’evitare di confondere questa questione con quella per risolvere la quale – si è visto anche questo – Gentile aveva composto il *Sistema di logica*, riabilitando, a quanto risulta, proprio lo statuto delle “determinazioni particolari”. Le due questioni, tuttavia, sono diverse, perché quel che Gentile critica in Hegel non è tanto il fatto che quest’ultimo tratti della “determinazione oggettiva” in quanto tale come struttura costitutiva del reale: anche per Gentile il reale non equivale all’“Essere indeterminato” di eleatica memoria. Gentile critica, invece, il fatto che Hegel pretenda di “elencare” e “stabilire una volta per tutte” *quali* siano queste determinazioni oggettuali. In qualunque modo si voglia leggere la questione, tra “individuo umano” e “Spirito assoluto” (o “Atto puro”) non vi è diretta identificazione: se questo è vero, tuttavia, non vi può essere spazio per il primo dei due termini, giacché l’unico spazio ontologico concesso è quello “veritativo”, e la verità è data dall’Assoluto come totalità. Questo punto – specifico, ma di grande rilevanza –, oltre ad allontanare su più di un versante Hegel e Gentile, permette di intavolare alcuni parallelismi tra il pensiero di quest’ultimo e alcune grandi costruzioni della filosofia europea nel Novecento. Ci riferiamo in modo particolare a Martin Heidegger e, soprattutto, a Edmund Husserl: per entrambi gli autori si è potuto parlare di “perdita della soggettività umana”. Heidegger rileverà esplicitamente il carattere totalmente non-antropologico del proprio pensiero nella celebre *Lettera sull’umanismo* (1946), rivolta ad alcuni indirizzi della contemporanea filosofia francese e specialmente a J. P. Sartre. Husserl, dal canto suo, delinea – nel suo lungo e articolato percorso filosofico – varie caratterizzazioni della nozione di “egoità”, spaziando dalla tematizzazione della “coscienza assoluta” a quella dell’“ego monadico” sino, per l’appunto, ad alcuni tentativi di trattazione della stessa “coscienza umana” (tentativi non sempre di facile risoluzione). Ciò nonostante, è proprio Husserl il pensatore più affine per molti aspetti a Gentile – o, almeno, lo è lo Husserl del cosiddetto “idealismo fenomenologico” e

della “coscienza assoluta” di cui sopra come residuo della riduzione trascendentale. Nel caso di Heidegger, a differenza della “seconda fase” del suo pensiero, la genesi di esso e anche un’opera come *Essere e tempo* sembrano conservare (per sua stessa ammissione successiva)<sup>61</sup> prerogative di tipo antropologico. Inoltre, il pensiero heideggeriano, a differenza di quello di Husserl, pone la problematica ontologica in un modo che non può dirsi “idealistico” in alcuna sua fase –il che, naturalmente, lo allontana da analogie con l’attualismo. Dedicheremo, in ogni caso, un’apposita trattazione a questi temi, in un apposito capitolo di confronto tra attualismo e “filosofia continentale”.

### 2.1.5) Hegel o Fichte?

Al di là delle questioni propriamente teoretiche, si pone, a proposito del rapporto di Gentile con Hegel, anche la questione – che in parte abbiamo già indirettamente affrontato - concernente l’influenza diretta del pensiero hegeliano sulla formazione di quello gentiliano e sulla articolazione della prospettiva propriamente attualistica. Da molte voci critiche, e da molti anni, a questo riguardo, si è negato un accostamento diretto tra i due pensatori, ritenendosi che il primo Gentile avesse cognizione piuttosto indiretta dei testi hegeliani, e che il suo riferimento a Hegel come ad un “modello filosofico” fosse dettato più da ragioni di “schieramento culturale” che di reale cognizione e adesione<sup>62</sup>. Un pensatore che –talvolta, in questo caso, persino sorvolando sulla effettiva cognizione che Gentile potesse avere delle sue opere- si è invece da più parti indicato come speculativamente vicino sia al giovane Gentile (a quello, ad esempio, degli scritti su Marx) che al filosofo dell’attualismo maturo è J. G. Fichte<sup>63</sup>. Questa tesi, in molti casi, presuppone l’altra (come abbiamo cercato di indicare, assai discutibile) sostenente che tra gli esordi e la maturità (quantomeno quella degli anni ’10-’20) della filosofia di Gentile vi sia, se non identità, almeno perfetta continuità e affinità “logica” di vedute. In effetti, questi accostamenti a Fichte muovono perlopiù dal rilievo che tra la nozione di “prassi” adottata dal giovane Gentile e quella di “atto” del filosofo maturo vi siano affinità evidenti, nonché dal

---

<sup>61</sup>Cfr. i rilievi condotti da Heidegger a questo proposito nella citata *Lettera sull'umanismo*.

<sup>62</sup>È, questo, ad esempio, il parere di R. Morani, per il cui recente lavoro cfr. Bibliografia.

<sup>63</sup>Cfr., per una ricognizione a riguardo, il discutibile lavoro di D. Fusaro, *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, Genova 2013.

rilievo che entrambe le istanze speculative vadano nel senso di una “attività sempre da compiersi” più che in quello di una “compiutezza spirituale” di hegeliana memoria.

Se, tuttavia, al di là della propria conoscenza diretta dei *testi* hegeliani, il giovane Gentile aveva, tramite Spaventa e Jaja, una solida conoscenza di *temi* hegeliani, gli accostamenti a Fichte, piuttosto che a Hegel, restano fuorvianti anche per il Gentile maturo, la cui nozione di “monotriade”<sup>64</sup> - abbozzata sin dalla *Teoria generale* e compiutamente esposta nel *Sistema di logica*- si configura proprio come l'evoluzione della hegeliana “proposizione speculativa”. La totalità, in Hegel come in Gentile, è sempre “totalità compiuta” o, in altri termini, “circolarità”, “inizio che è anche fine”. Se, poi, le critiche gentiliane all'ipostatizzazione hegeliana delle categorie e dei “momenti sistematici”, cogliessero nel segno o se, invece, la proposta speculativa di Gentile fosse più affine a quella hegeliana di quanto non indicasse la sua lettera, sarebbe problema troppo complesso per poterlo qui dibattere.

## **2.2) Croce e Gentile: accostamenti e problemi.**

### **2.2.1) Differente genesi di due prospettive**

Una nozione della quale la critica ha persino abusato sin dai primi anni del Novecento per caratterizzare le posizioni di Benedetto Croce e Giovanni Gentile è quella di “neoidealismo italiano”. La prima notazione da fare a proposito di questa designazione concerne, per l'appunto, l'accostamento delle due prospettive che essa pone. Da un punto di vista biografico e storico, non si può dubitare del fatto che le vicende di Benedetto Croce e quelle di Giovanni Gentile siano procedute di pari passo, o comunque siano state saldamente legate per decenni. Così come non si può discutere la notevole importanza che tale “binomio” ebbe, sempre per decenni, nella vita culturale italiana. Diversa, tuttavia, è la questione qualora si prenda ad esaminare con rigore la genesi e lo sviluppo dei rispettivi sistemi di pensiero. Da più parti è stato rilevato<sup>65</sup> come la stessa genesi della filosofia crociana sia indissolubilmente legata a

---

<sup>64</sup>Cfr. G. Gentile, SL pp. 449-50.

<sup>65</sup>Vd, ad es., A. Negri, *Giovanni Gentile*; U. Spirito, *Giovanni Gentile*; entrambi i volumi cit. in Bibliografia.



Gentile, nel senso che sarebbe stato quest'ultimo ad avvicinare il giovane Croce a problemi di filosofia in senso proprio. Prima dello scritto –comunque rimasto un *unicum* per anni –su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893), infatti, Croce si era dedicato quasi del tutto a studi di carattere storico, letterario ed erudito, non tradendo eccessivo interesse per problemi concettuali di carattere più generale. Proprio da una questione di carattere letterario –e non filosofico- prende avvio il carteggio tra i due giovani studiosi: vale a dire, con l'invio a Croce, da parte di Gentile, della sua tesi di laurea *Delle commedie di Antonfrancesco Grazzini detto il Lasca* (1896). Da qui in poi, tuttavia, più volte nel lustro successivo i due si interrogheranno e chiariranno a vicenda su punti molto importanti di carattere propriamente filosofico. Basti accennare a due questioni (che considereremo meglio tra poco): il marxismo e la filosofia della storia. Vero è, però, che la formazione filosofica appartenesse ben più a Gentile (il cui maestro Jaja –come visto sopra- era un filosofo idealista) che a Croce. Vero è anche che quest'ultimo guardasse al “collega” (sia pur più giovane di otto anni) come ad una sorta di “autorità” in materia filosofica; il che è attestato dalle prove di stima contenute sparsamente nell'epistolario crociano di quegli anni<sup>66</sup>. Per quanto i suoi interessi andassero in tutt'altro senso, occorre tuttavia rilevare come Croce avesse avuto anche un breve contatto con il mondo “filosofico”. Egli aveva, in effetti, seguito a Roma (ove si era iscritto, senza poi mai frequentarla, alla facoltà di giurisprudenza) le lezioni di Filosofia morale di Antonio Labriola. Oltre a recepire da quest'ultimo l'interesse per il marxismo (interesse che occuperà intensamente Croce nell'ultimo lustro dell'Ottocento), egli ne aveva recepito uno dei riferimenti filosofici principali: quel J. F. Herbart che era stato uno dei più fieri avversari dell'hegelismo nell'Ottocento tedesco. Sarà proprio Labriola, curiosamente, a far notare all'ex discepolo il carattere della sua filosofia in un'eloquente lettera inviata a Croce a seguito della lettura della prima edizione dell'*Estetica come scienza dell'espressione*. In quella lettera<sup>67</sup>, Labriola definiva il pensiero dell'amico “filosofia wolfiana bella e buona”, a designare il carattere “analitico” delle distinzioni poste da Croce, del tutto prive di quel nesso “sintetico” che nelle prospettive effettivamente idealistiche era apportato dalla nozione di “soggetto” o da quella di “totalità”. Abbiamo detto “curiosamente” perché, in un certo senso, questo modo di affrontare i problemi concettuali derivava a Croce proprio dal precoce studio del pensiero di

---

<sup>66</sup>Cfr. l'epistolario tra Croce e Gentile, la cui pubblicazione “unitaria” è tuttora in corso presso l'editore Aragono, dopo che le lettere di Gentile e di Croce erano già state pubblicate separatamente.

<sup>67</sup>Cfr. la lettera di Labriola a Croce del 2 gennaio 1904.

Herbart, il cui tentativo filosofico si poteva leggere come una “grande ripartizione” del reale nei suoi svariati “ambiti di riferimento”: per l'appunto, un'elencazione di “oggettualità determinate” e di “contenuti” meramente *analitica*. La mediazione di Gentile, tuttavia, era stata utile a Croce per approcciarsi a problemi filosofici in senso stretto, a prescindere dalla metodologia –in parte, come detto, ancora debitrice della sua formazione- con la quale Croce li avrebbe poi sviluppati.

La differente attitudine filosofica dei due autori emerge, tra gli altri casi, andando a considerare in che modo essi si siano, rispettivamente, rapportati con il pensiero di Marx all'inizio delle loro “carriere” di studiosi. Il lasso di tempo nel quale lo fecero è pressappoco il medesimo: l'ultimo lustro del XIX secolo. Croce –come accennato- si era accostato a Marx tramite Labriola, mentre Gentile aveva dedicato ad alcuni temi di critica marxiana –allora al centro del dibattito europeo- la propria dissertazione di abilitazione all'insegnamento. Tema al centro del dibattito –in Italia e Francia principalmente- era proprio quella inerente alla supposta “crisi del marxismo”. Con tale designazione si intendeva la frequente interpolazione e revisione, in quegli anni, del pensiero originale di Marx, che –persino presso i suoi sostenitori- iniziava a dimostrare alcuni punti deboli nella varie dottrine particolari. Croce –che, pure, si era accostato al marxismo con qualche “simpatia”<sup>68</sup>- riterrà, una volta pubblicati i propri studi sull'argomento –in un volume del 1900 intitolato *Materialismo storico ed economia marxistica*-, di avere “esaurito” il problema del marxismo, nella convinzione di aver mostrato le numerose problematiche di quella scuola di pensiero e la sua definitiva insostenibilità<sup>69</sup>. Due erano i fronti principali dai quali Croce attaccava la dottrina di Marx: la teoria della storia e la dottrina economica. Nel primo caso, la critica fondamentale concerneva lo statuto globale e la possibilità di una “dottrina della storia” in senso lato. Come è noto, Croce, per tutto il suo itinerario intellettuale, sarà uno strenuo avversario della “filosofia della storia”, giudicandola un arbitrario incasellamento di “puri fatti”: individualità mai del tutto inseribili in schematizzazioni “a priori”. La teoria marxiana della storia, pertanto, nella sua asserzione della necessaria presa di potere da parte della classe proletaria e della conseguente “fine delle classi sociali”, veniva a configurarsi come un insostenibile “messianismo”: una prospettiva che pretendesse di asserire qualcosa di certo riguardo gli “eventi futuri”

---

<sup>68</sup>Cfr., per una trattazione datata, ma esauriente e ancora utile del rapporto di Croce con il marxismo il volume di E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino 1962.

<sup>69</sup>Cfr. la lettera di Croce a Gentile del 23 novembre 1898.

– i quali, per Croce, sarebbero per definizione non preventivabili. Nel caso, invece, delle dottrine economiche di Marx, le critiche di Croce si appuntano su temi specifici, mostrando come, tuttavia, vacillando questi, si incrinino anche alcune proposte generali. Il caso più celebre è probabilmente quello della “caduta tendenziale del saggio di profitto”: elaborazione legata a doppio filo sia alle premesse del pensiero marxiano –perché legata alla teoria del plusvalore- che alle aspettative da esso veicolate –perché questa legge indicava in sostanza una necessaria “implosione storica” dell’economia capitalistica. Croce critica questa legge sostenendo che Marx non avrebbe considerato adeguatamente l’apporto in termini di produttività rispetto ai beni da elaborarsi apportato dalla tecnologia, nonché affermando che la dottrina del “plusvalore” e quella della “caduta tendenziale del saggio di profitto” siano leggi senza alcun fondamento scientifico<sup>70</sup>. Così facendo, pone in questione e le basi e gli ipotetici punti di arrivo del pensiero di Marx. Gentile, dal canto suo – e questa è una delle differenze strutturali che intendiamo porre in risalto - non si occupa affatto della teoria economica marxista, riconducendo tutta la questione concernente il “materialismo storico” ad un nucleo teoretico molto più omogeneo di quello considerato da Croce (che –come detto- si pone sia sul piano delle concezioni generali che su quello delle elaborazioni “di dettaglio”). La questione della “filosofia della storia”, tuttavia (come attesta ampiamente anche il carteggio tra i due) è, si potrebbe dire, il punto di congiunzione tra gli interessi crociani e quelli gentiliani per il marxismo, anche se l’interpretazione che i due ne danno è molto diversa. Per Gentile, infatti, ben lungi dall’essere una concezione “non filosofica”, la teoria della storia è il nucleo di quella che egli non esita a definire (nel titolo di uno dei suoi saggi dedicati a questi temi) *La filosofia di Marx*. Il punto di vista dal quale Gentile considera la questione è filosoficamente hegeliano. Questo significa che, da un lato, egli non poteva che criticare il pensiero marxiano come una “deviazione” dalla prospettiva del predecessore. Ma significa anche, d’altra parte, che egli riscontri in esso degli elementi autenticamente hegeliani (o, comunque, di matrice idealistica), e che a questi conceda particolare importanza e spazio nella trattazione. La differenza sostanziale tra la valutazione crociana e quella gentiliana del materialismo storico non risiede, tuttavia, nel *valore* attribuito alla concezione: entrambi gli studiosi, anzi, concordano sul fatto che essa, in ultima istanza, si sia rivelata inadeguata. Se, tuttavia, Croce, per le ragioni sopra accennate, non è disposto a conferire al marxismo neppure

---

<sup>70</sup>Cfr. i saggi *Marxismo ed economia pura* e *Una obiezione alla legge marxistica della caduta tendenziale del saggio di profitto*, in B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Roma-Bari 1921.

valenza filosofica, Gentile ritiene che esso sia effettivamente una filosofia proprio in virtù delle sue “origini” hegeliane. Lo studio gentiliano di cui sopra sulla *Filosofia di Marx* si articola in due saggi, composti a un paio d’anni di distanza l’uno dall’altro. Il primo verte, per l’appunto, principalmente sulla questione della filosofia della storia. Gentile –in linea con l’analisi che della questione aveva svolto Labriola- ritiene che il carattere di “necessità” da Marx impresso all’andamento storico – e, come visto, duramente criticato da Croce - sia esattamente ciò che caratterizza il materialismo storico come una effettiva “filosofia della storia”. Ci si potrebbe domandare, a questo punto, per quale ragione Croce non conferisse statuto filosofico al pensiero marxiano pur accomunandolo alle dottrine da lui criticate in quanto “filosofie della storia”. La risposta risiede nella identificazione fatta da Croce –a questo stadio- tra “scientificità” e “filosoficità” di una dottrina: negando lo statuto *filosofico* del marxismo egli intende negare che esso possa avere una rigorosa “portata scientifica”. Gentile, invece, ravvisando l’impronta hegeliana in molte delle concezioni di Marx, giudica il pensiero di quest’ultimo “fallimentare” nel complesso, ma non privo di elementi fecondi per quanto il “discepolo apostata” poteva avere attinto dal “maestro”.

### **2.2.2) Individuo, individualità, empirismo**

A distanziare le due elaborazioni sistematiche in modo ancora più netto sin dalla rispettiva genesi di esse è, probabilmente, la questione dell’“individuale”, strettamente correlata alla –diversa- valutazione che i due autori offrono della “empiricità”. Il “primo tassello” della crociana “Filosofia dello spirito”, l’*Estetica*, palesa già l’importanza che la nozione di “individualità” verrà ad assumere nel sistema. In effetti, l’ambito estetico è per Croce esattamente la distinzione “individuale” dello “Spirito teoretico”, ovvero la forma “immediata” di conoscenza: la diretta “intuizione” di oggettualità. Il parallelo di tale ambito nel contesto dello “Spirito pratico” sarà l’“Economico”, gli sviluppi tardi del quale (come si vedrà) saranno particolarmente rilevanti. Quel che occorre adesso notare è che la dimensione dell’empirico è, per l’appunto, chiamata in causa da Croce sia nella trattazione estetica che in quella economica: qualora, almeno, con tale designazione (“empirico”) si intenda, per così esprimerci, il “materiale grezzo” che faccia da base ad ulteriori, e più complesse (“mediate”) operazioni spirituali. Inoltre – ed è importante notarlo per il confronto che stiamo istituendo con Gentile - prerogativa di tale dimensione empirica è sempre, per Croce, un riferimento esplicito all’ “uomo” inteso come “singolo individuo”.

Quest'ultima notazione potrebbe stupire, giacché sono celebri le pagine – tra le altre, quelle del *Contributo alla critica di me stesso* - in cui Croce afferma la sostanziale identità del cosiddetto “individuo” con la sua opera e la sua attività, parendo a tratti persino dissolvere il concetto di “singolo”.<sup>71</sup> Di fatto, però, sia la “conoscenza immediata” (Estetica) che la “volizione immediata” (Economica) presuppongono che il soggetto di tali operazioni sia un singolo individuo umano, giacché lo Spirito inteso come totalità non può essere se non in astratto il soggetto di attività che operino ad uno stadio di immediatezza e “primordialità”. Queste considerazioni assumono una valenza generale nella considerazione del pensiero crociano soprattutto qualora si consideri che l'edificazione della Filosofia dello spirito su queste basi consente un'identificazione diretta tra la medesima nozione di “Spirito” e quella di “spirito umano”. La lontananza dalla prospettiva di Gentile è più che mai evidente anche solo su questo punto.<sup>72</sup>

In Gentile, infatti (come in parte abbiamo già visto), sia la nozione di “uomo” che quella, ovviamente correlata all'ambito antropologico, di “individuo empirico” sono problematiche. D'altra parte, anche per quanto concerne il tema della “individualità in generale”, Gentile –a differenza di Croce- è ben lontano dal conferire ad esso una rilevanza addirittura “fondativa” nell'ambito del sistema. Al contrario, inizialmente la nozione di “individualità” sarà persino posta, per così dire, “a margine” del progetto teorico, ed il suo statuto successivo darà luogo a più di un'aporia. Se, in Croce, l'universalità spirituale non è comprensibile se privata della individualità che la sorregga<sup>73</sup>, in Gentile è la nozione di “totalità” ad essere fondativa delle “determinazioni”, nel senso che il rapporto tra i due termini risulta decisamente asimmetrico. In Croce, per l'appunto, tra distinzioni individuali ed universali non si dà priorità “qualitativa” –nel senso che ogni distinzione spirituale è del tutto indispensabile- ma, al massimo, differenza di “complessità” (con le forme universali a risultare più “complesse” di quelle individuali). In Gentile, invece, la priorità qualitativa –che, in virtù dell'identità di teoria e prassi, è anche assiologica- va senz'altro alla “totalità”: affermare che la realtà non è neppure pensabile se non in quanto realtà determinata (come farà Gentile in alcuni passi del *Sistema di logica*) non

---

<sup>71</sup>Cfr. il celebre esordio del *Contributo*, in cui Croce contrappone l'opera dello spirito alla “vanità dell'individuo”, e afferma che quest'ultimo “è poca cosa, fuori del tutto”.

<sup>72</sup>Vd., per alcuni luoghi crociani pertinenti, E pp. 8-9, FP pp. 6-7, FP p. 205.

<sup>73</sup>Cfr., ad es., FP p. 203.

nega, in primo luogo, che stia all'Atto come "forma complessiva" individuarsi in contenuti che, presi uno ad uno, sono da ritenersi meramente "contingenti". In secondo luogo, costringe Gentile a dover tentare di riabilitare, non senza difficoltà per una prospettiva idealistica assoluta, il valore della "constatazione", cioè del "trovarsi di fronte" alle determinazioni, senza poterle giustificare in alcun modo. In effetti, l'Atto puro trova la propria "deduzione" (giustificazione teorica) principale in quella che potremmo definire una "evidenza logica": l'idea (originariamente attribuibile già a Parmenide) secondo la quale l'Essere non sarebbe trascendibile, pena il postulare al tempo stesso un "qualcosa" e un "qualcosa diverso dall'Essere", il che parrebbe contraddittorio<sup>74</sup>. Per Croce questo non rappresenta un problema, in quanto l'idea che gli "ambiti spirituali" siano semplicemente "riscontrati" è alla base del suo sistema. Diversamente in Gentile, che pone alla base la stessa nozione – per Croce estremamente generica qualora considerata nel modo attualistico - di "Spirito". Occorre precisare che lo stesso Croce si avvale più volte della "argomentazione parmenidea"<sup>75</sup>, al fine, soprattutto, di palesare l'inconsistenza delle vecchie forme "trascendentistiche" di teologia (ovviamente inclusa quella cristiana), e per identificare la nozione di "Dio" proprio con quella di "Spirito"<sup>76</sup>. Ciò nonostante, il divario tra i due autori rimane netto, nel senso che Gentile sviluppa – o cerca di sviluppare - con estrema coerenza "logica" l'asserzione "parmenidea", ravvisando come ogni determinazione debba essere "Atto puro" esattamente come qualunque altra.<sup>77</sup> Croce, invece, elabora la propria dottrina delle distinzioni partendo dal presupposto che ogni ambito del reale sia "Spirito" in modo *diverso* da ogni altro. Anche dal punto di vista puramente lessicale, si nota uno scarto rilevante tra la trattazione gentiliana e quella crociana dell'individualità. Croce, infatti, pur rigettando alcune sfumature del lemma "empirico" e criticando, ad esempio, l'individualità umana concepita in questo modo, aveva però – come visto - concesso alla "esperienza grezza" un posto rilevante nel sistema. Gentile, invece, utilizza quasi sempre la

---

<sup>74</sup>Cfr., per questa argomentazione "parmenidea" di Gentile, già lo scritto del 1911 *L'atto del pensare come atto puro*, poi ristampato in *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), cit. in Bibliografia.

<sup>75</sup>Intesa nel senso di una affermazione "forte" di immanenza. Cfr., ad es., TSS, pp. 109-110.

<sup>76</sup>Cfr., celebre tra tutti gli scritti crociani sulla religione, *Perché non possiamo non dirci cristiani* (1942). Per una trattazione recente sul tema e per la bibliografia relativa, vd. F. Mignini, *Croce e la religione*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit. in Bibliografia.

<sup>77</sup>Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica*, cit., p. 14.

designazione di “empirismo” in chiave polemica o critica, contrapponendovi lemmi quali “trascendentale”, “spirituale” o “attuale”; il che testimonia, una volta di più, dell’ambiguità della soluzione attualistica per preservare il “determinato” senza ridurlo a mera “apparenza”.<sup>78</sup>

Già le prime opere propriamente “filosofiche” di Croce mostrano come “spirito” e “uomo” non siano nozioni separabili nel suo pensiero<sup>79</sup>, e come, inoltre, alla sfera “individuale” in genere corrisponda un riscontro operato, per l’appunto, sugli uomini intesi (anche) in quanto “individui”. Innegabile è, d’altra parte, il suddetto rilievo crociano conferito alla “individualità”, e basta enumerare le distinzioni spirituali per accorgersene. Ad una ripartizione “orizzontale” tra di esse – quella che distingue l’ambito “pratico” dello Spirito da quello “teoretico” - fanno, infatti, riscontro due ripartizioni “verticali”, che distinguono, rispettivamente, la “economia” dalla “etica” e la “estetica” dalla “logica”. Proprio ambito “economico” ed ambito “estetico” sono gli ambiti di pertinenza della “individualità” spirituale, ovvero della “immediatezza”: di ciò che viene colto in quanto tale ad un livello basilare di “consapevolezza”. È così che alla “cruda utilità” dell’ambito economico corrispondono le “percezioni immediate” di quello estetico. L’estetica, in effetti, è intesa da Croce –che in questo si rifà ad una esplicitazione contenuta addirittura in Alexander Baumgarten, il “fondatore” della disciplina in accezione moderna nel duplice senso di “teoria della sensibilità” e di “teoria del bello”, giacché le opere d’arte, sarebbero proprio producibili e appercepibili (il che, per Croce, è pressoché lo stesso) su un piano, per l’appunto, di immediatezza. Proprio la distinzione economica e quella estetica si possono dire fondamentali nel pensiero di Croce considerato “diacronicamente”: quest’ultima è la prima “forma spirituale” ad essere stata approfondita nel dettaglio dal nostro autore; l’altra è quella che darà luogo agli sviluppi più interessanti –e problematici- negli ultimi anni del suo itinerario concettuale. Al di là delle dichiarazioni di Croce sul tema, infatti, è chiara la “trasfigurazione” avvenuta della categoria economica quantomeno dagli anni ’40 del Novecento in poi. Essa, prendendo la denominazione di “Vitale”, designerà sempre il “crudo substrato” della piena consapevolezza spirituale, ma assumerà la connotazione di una sorta di “fondo oscuro” dal quale le altre forme emergessero. Per quanto questi ultimi sviluppi si distanzino piuttosto marcatamente dalle prime teorizzazioni (a differenza

---

<sup>78</sup>Cfr. ad es., FA, pp. 976-77.

<sup>79</sup>Cfr. i passi di E indicati *supra* in nota.

dell'architettura del sistema crociano, che resterà pressappoco la stessa<sup>80</sup>), costante rimarrà l'accento posto sulla "concretezza esperienziale" e sull'irriducibilità del "singolo fatto". Emblematica, da questo punto di vista, è anche la "teoria del giudizio" offerta da Croce sia nella *Logica* del 1909<sup>81</sup> che nella successiva *Teoria e storia della storiografia*: "universalizzazione, data dal predicato, del "particolare" dato dal soggetto –con quest'ultimo da prendersi come "base ineliminabile" di qualunque edificazione e concettualizzazione "consapevole"<sup>82</sup>. La considerazione crociana dell'individuale non sembrerebbe doversi prendere come "empirica", giacché egli esplicita chiaramente che la sua trattazione si stia rivolgendo alle "strutture necessarie" dello spirito. Proprio per questo, tuttavia, risulta che ogni caratterizzazione di "dati individuali" incaselli questi ultimi in una ripartizione economica o estetica, imponendosi lo schema categoriale ad ogni "fatto" che sia possibile riscontrare o pensare. La dottrina crociana, in questo senso, si configura senz'altro come "descrittiva": parte da constatazioni di "fatti" o "datità" che pretende, quindi, di esplicitare nel loro "statuto essenziale". Inoltre, in virtù del legame –da noi appena sopra sottolineato- tra "Spirito" e "uomo", occorre ribadire come ognuno di questi fatti sia inteso in riferimento all'uomo stesso: al singolo uomo nel caso delle distinzioni individuali, alla "umanità" o a varie forme di "collettività" in altri ambiti e contesti.

Del tutto differente si configura la situazione in Gentile. Per quanto riguarda la nozione di "individualità", abbiamo visto come essa sia identificabile con quella concernente il senso delle "determinazioni oggettuali" e, pertanto, come sia fatta oggetto di vari "slittamenti" nel corso del percorso intellettuale gentiliano. L'individuazione dell'Atto puro costituisce una vera e propria "vexata quaestio" per l'Attualismo, nel senso che permane, stringente, l'esigenza di giustificare un rilievo – o, meglio: una "constatazione" - che risulta innegabile stante il carattere essenziale dell'esperienza. D'altra parte, la "logica" dell'atto stesso – la necessità "razionale" di identificare l'atto e una qualsiasi delle sue determinazioni, e la conseguente esclusione di ogni "dualismo" - sembra demandare continuamente tale questione ad

---

<sup>80</sup>Quella della sostanziale unitarietà diacronica del sistema di Croce è una delle tesi principali di G. Sasso. Cfr. sia *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica, che Filosofia e idealismo. I. Benedetto Croce*, entrambi cit. in Bibliografia.

<sup>81</sup>Cfr. L pp. 95-102.

<sup>82</sup>Cfr., ad es., TSS, p. 92.



un ambito “altro” rispetto al proprio. Il che è comunque problematico, giacché – configurandosi l’Atto proprio come l’esaustività e intrascendibilità del reale- non si capirebbe quale altro ambito potesse essere in questione. Si potrebbe dire, in ogni caso (e abbiamo visto anche questo), che vi sia una sorta di “climax ascendente” nello spazio e nel rilievo teorici concessi alla “oggettività” nel pensiero gentiliano. Anche quando, con la pubblicazione della *Filosofia dell’arte*, Gentile prenderà in questione la nozione di “soggettività”, infatti, ad essere in questione sarà la possibilità che si dia qualcosa di “ulteriore” rispetto alla “consapevolezza attuale” dello Spirito –ciò che, utilizzando termini più tipici di altre filosofie, potremmo denominare un “limite”.

Su queste precise tematiche – come avremo modo di approfondire - si appunterà buona parte dell’operazione storico-critica condotta da Gennaro Sasso sul “neoidealismo italiano”, mostrando questo autore con estremo rigore le numerose aporie che si generano qualora si consideri nel modo “tradizionale” il nesso tra “Spirito” (o Atto, o totalità) e “determinazioni” (oggettivazioni, concretizzazioni). Possiamo anticipare – per concludere questo punto della nostra disamina su Croce e Gentile -, che l’aporia principale sarà proprio quella derivante dall’esplicitare la possibilità che lo Spirito possa essere “sé stesso” e “non sé stesso”, identificandosi, al contempo, con la totalità e con ciascuna delle determinazioni specifiche o degli “ambiti” generici che da esso dovrebbero essere posti e costituiti. La stessa possibilità di ammettere in una trattazione teoretica rigorosa l’idea di “molteplicità” sarà, pertanto, revocata da Sasso in questione.<sup>83</sup>

### **2.2.3) Spaventa e Hegel tra Croce e Gentile**

La stessa valutazione di un autore in qualche modo vicino a entrambi – quale Bertrando Spaventa - chiarisce in modo efficace il diverso “atteggiamento mentale” di Croce e Gentile. Quest’ultimo – come detto - era allievo di un allievo di Spaventa, e aveva perciò avuto dimestichezza sin dalla giovane età con le opere dell’hegeliano di Napoli. Croce, addirittura, condivideva con lui il nucleo familiare, essendo dei fratelli Spaventa un nipote, ed essendo, peraltro, stato a lungo ospitato nella casa di Silvio a seguito della morte dei genitori. Lo stesso Croce ricorda il difficile approccio alle opere di Bertrando effettuato nella casa dell’uomo politico: un approccio che potrebbe aver condizionato il suo futuro giudizio su quell’autore. In modo quasi paradossale per la

---

<sup>83</sup>Cfr. Infra la sezione dedicata a Sasso.

conoscenza che avrebbe dovuto averne, infatti, Croce avrà modo di ripetere nel corso degli anni – e in specie nel secondo decennio del Novecento, al tempo della “polemica teoretica” con Gentile - di considerare il pensiero spaventiano come “teologizzante” e “astratto”<sup>84</sup>, nonché concentrato intorno al “problema unico” dell’*unità*. Quest’ultima notazione, peraltro, era già emersa nei primissimi anni del nuovo secolo, quando, desiderando Gentile ripubblicare le opere spaventiane, Croce, pur non negando il proprio consenso e supporto, notava come il progetto editoriale dell’amico fosse forse troppo esteso, giacché, essendosi focalizzato Spaventa intorno a “un solo problema”, non sarebbero occorsi troppi scritti per compendiarne la filosofia<sup>85</sup>. Ci siamo già interrogati, in precedenti lavori<sup>86</sup>, sullo statuto da attribuirsi al pensiero spaventiano a proposito della varietà di questioni da esso prese in esame, e abbiamo potuto ampiamente mostrare come – al di là dell’interpretazione attualistica - Spaventa fosse tutt’altro che un autore impegnato da una “questione fondamentale”. In questo modo, è vero, egli definisce la risoluzione del rapporto tra Essere e Pensiero, ma è altrettanto vero che, a differenza di come preteso da Croce, questo rapporto non viene da Spaventa considerato esclusivamente a proposito delle “prime categorie logiche”, ma su una molteplicità di piani speculativi. Così come è vero, d’altronde, che la stessa questione delle prime categorie logiche era da lui intesa come una “questione particolare” (in senso “quantitativo” e non “qualitativo”) nel contesto di tutte le problematiche aperte dalla complessità del sistema di Hegel – mai del tutto da Spaventa rigettato.

Abbiamo visto sopra in che modo Gentile risolvesse il proprio confronto con Hegel: come quest’ultimo restasse sempre in lui l’autore di riferimento e come, tuttavia, su più di un punto egli giudicasse inadeguate le soluzioni offerte dal predecessore – in massima parte, quelle attinenti alla “questione del sistema”. Un altro punto che distanzia piuttosto nettamente Croce da Gentile è proprio quello del rapporto con Hegel. Innanzitutto, valga anche a questo riguardo quanto detto sopra riguardo la differente *genesi* dei due sistemi di pensiero. Hegel, per l’appunto, è sin dall’inizio

---

<sup>84</sup>Oltre alla nota polemica condotta su *La Voce*, cfr., per un riscontro tardo delle posizioni semper mantenute da Croce riguardo Spaventa, la *Postilla* seguita ad una “lettera aperta” a lui indirizzata da Ugo Spirito, in *Quaderni della Critica*, marzo 1950, n. 16.

<sup>85</sup>Si veda, per il dibattito sugli scritti di Spaventa, soprattutto la corrispondenza Croce-Gentile per l’anno 1898; ora in B. Croce, G. Gentile, *Carteggio. 1896-1900*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Milano 2014.

<sup>86</sup>Vd. J. Salina, *Gentile e Spaventa*, in *Croce e Gentile*, cit.; J. Salina, *La rinascita dell’idealismo*, cit. in bibliogr., pp. 19 ss.

autore fondamentale per Gentile; non così per Croce, almeno se eccettuamo alcune sue dichiarazioni in proposito riguardo l'adesione ad alcune "dottrine estetiche" hegeliane sin dalla giovinezza. Il riferimento – contenuto nello scritto *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*<sup>87</sup> - andava al carattere unificante di "forma" e "contenuto" riscontrabile nell'estetica hegeliana. Hegel avrebbe avuto il merito – a detta di Croce- di offrire una valida alternativa, nel campo dell'estetica, sia al "formalismo puro" di teorie come quella di J. F. Herbart (in altri ambiti molto apprezzato dal primo Croce) che al grezzo "contenutismo del fatto" delle dottrine positivistiche. La prima lettura crociana di Hegel, pertanto, avviene nel segno di uno degli autori che, invece, saranno importanti dall'avvio alla conclusione dell'itinerario concettuale di Croce: Francesco De Sanctis. Dagli abbozzi di dottrina estetica contenuti nelle Lezioni napoletane del critico e, soprattutto, nella sua *Storia della letteratura italiana*, infatti, Croce aveva attinto in prima istanza la teoria dell'indissolubilità di forma e contenuto, nel senso di un coordinamento perfetto, nelle effettive opere d'arte, tra gli elementi "contingenti" trasfigurati dall'artista (nonché il suo tempo storico, la sua biografia, etc.) e gli elementi "necessari" della sua opera (ciò che rende l'artista tale: il suo "stile"). Croce esplicita subito di intendere questo debito verso Hegel (filtrato nel modo che abbiamo visto) come "specifico" e, in effetti, si può affermare che Croce avesse, negli ultimi anni dell'Ottocento, una conoscenza molto esigua dei testi hegeliani "di prima mano". Anche a seguito dell'avvicinamento crociano a Hegel –dovuto in parte, come accennato, proprio alla "mediazione" di Gentile-, le influenze precedenti non mancheranno di farsi avvertire persino nell'interpretazione data da Croce dello stesso pensiero hegeliano. La stessa "teoria delle distinzioni" di Croce –abbozzata già nei primi anni del Novecento con *l'Estetica* e i lavori ad essa preparatori- si fondava sulla ravvisata possibilità teorica di "ripartire il reale" in ambiti di contenuto precisi e determinati. Croce –occorre rilevarlo- non tratterà mai di "contenuti" a proposito del nesso dei distinti, e parlerà bensì di "forme". Ciò nonostante, l'utilizzo di questa designazione –volta a sottolineare il carattere di "necessità" e "spiritualità" delle ripartizioni indicate- non evitava che, per l'appunto, le distinzioni fossero indicate in modo esauriente persino dal punto di vista "quantitativo". A quest'ultimo proposito, infatti, ci si può richiamare alla celebre designazione data da Gentile – con il rapporto tra i due ormai del tutto deteriorato - della dottrina crociana nella sua *Filosofia dell'arte*: "filosofia delle

---

<sup>87</sup>Cfr. Bibliografia; lo scritto venne poi ristampato e corredato da Croce di una nuova prefazione in *Primi Saggi*, Bari 1927.

quattro parole". Il punto – al di là dell'acredine polemica di Gentile - è proprio questo: secondo Croce, non è episodico né casuale che le distinzioni siano quattro ed esattamente quattro; il che significa che, ogniqualvolta si palesi un ambito del reale che sembra esulare da quelle, lo si debba in qualche modo inserire nell'architettura prestabilita del sistema. Il che è esattamente ciò che Croce fa in varie occasioni, mediante il procedimento della "riconduzione" (abbiamo già visto quella, in verità molto precoce, della "storia" all' "arte", ma se ne potrebbero citare altre: quella dal "diritto" all'economia e dalla "politica" sempre all'economia). Gentile ritiene che, paradossalmente, su questo versante Croce ricada nell'identico errore che era stato di Hegel: pretendere di circoscrivere arbitrariamente degli "ambiti stabili" tra infiniti possibili nell'articolazione dialettica (e perciò dinamica) dell'atto spirituale. Ove, tuttavia, Hegel aveva offerto una disamina pressoché sconfinata e variegata degli "ambiti del reale", Croce perverrebbe ad una limitazione ancora meno adeguata, circoscrivendo a "quattro" soltanto le infinite possibilità di cui sopra.

### 3) Vie non-antropologiche dell'ontologia italiana contemporanea

Una delle tesi principali che si sono presentate nei nostri precedenti lavori<sup>88</sup> è quella che alcune linee direttrici (talvolta sommerse) dell'ontologia italiana contemporanea si configurino come un tentativo di depurazione dell'idealismo assoluto dai suoi residui di carattere antropologico e psicologico. Per quanto tale affermazione possa sembrare paradossale, infatti, è proprio l'Italia il paese in cui, malgrado le forti polemiche – spesso connotate in chiave ideologica – del secondo dopoguerra, il pensiero di matrice idealistica ha trovato gli sviluppi più fecondi nel panorama del secondo Novecento e sino ai nostri giorni. Se, infatti, il pensiero anglosassone si è quasi del tutto orientato verso una fondazione della filosofia impostata sulla chiarificazione logico-linguistica e sul senso comune, la filosofia maggiormente in auge nel secondo Novecento nel resto d'Europa ha seguito strade molto diverse. Principalmente, ha seguito le strade aperte da alcuni autori francesi (Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan), che hanno messo in questione varie posizioni tradizionalmente sostenute in filosofia, ma si sono allontanati in modo irrimediabile dal proposito di una fondazione forte del sapere concettuale – quale, in ultima istanza, ancora risultava quella di quasi tutti gli autori idealisti trattati nelle pagine precedenti. La filosofia tedesca, peraltro, che pure avrebbe continuato ad offrire eccellenti studiosi e commentatori dei testi classici, si era ormai teoreticamente congedata dall'idealismo da molto tempo, tanto che in Germania già nella prima metà del Novecento nessuna prospettiva filosofica poteva dirsi idealistica nel senso in cui lo erano state le filosofie di Fichte o Hegel. In Italia, invece, alle manifestazioni di forte rigetto, sia politico che filosofico, delle prospettive di Croce e, soprattutto, di Gentile, corrisposero alcune linee sommerse che tenevano vivi quegli indirizzi, e li rinnovavano in differenti sembianze. Se il *Commento a Croce* di Carlo Antoni tracciava, all'inizio del secondo dopoguerra, un bilancio generale (e molto di parte) sull'impatto e sul possibile utilizzo della speculazione crociana, fu, tuttavia, il pensiero di Gentile a trovare gli sbocchi più rilevanti in chiave puramente teoretica. Per fare alcuni nomi, che mostrano la vasta gamma di diffusione e attenzione che le idee portanti dell'attualismo ricevettero anche nel secondo Novecento italiano, si possono citare Guido Calogero, Luigi Scaravelli, Gustavo Bontadini. Tre pensatori molto lontani per modo di filosofare e prese di posizione situazionali, ma accomunati dalla formazione compiuta nell'alveo

---

<sup>88</sup> Cfr. i nostri scritti in bibliografia. Ci siamo avvalsi per questo stesso lavoro di frequenti rielaborazioni dai nostri precedenti scritti, primo fra tutti J. Salina, *La rinascita dell'idealismo*, cit.

del pensiero gentiliano, e maturata in seguito al di là di tutti i rigetti più o meno espliciti. Calogero declinerà l'attualismo in senso oggettivistico, affermando la risoluzione di ogni pensiero nel singolo oggetto determinato, e riabilitando la singola coscienza umana rispetto all'orizzonte puramente trascendentale asserito dall'attualismo. La sua precoce polemica (avviata già al termine degli anni Venti del Novecento, quando il pensiero gentiliano era al suo culmine) contro la filosofia del conoscere<sup>89</sup> – ovvero contro l'astratta gnoseologia che pretendesse di distinguere conoscenza e conosciuto – sarà portata avanti negli anni della guerra e nel dopoguerra, quando il suo pensiero riceverà una forte connotazione etica, e la sua rivalutazione dell'intersoggettività porterà all'elaborazione di una cosiddetta filosofia del dialogo. La radicalizzazione della filosofia intorno al rapporto tra pensiero e oggetto pensato e la stessa dottrina della compenetrazione di teoria e prassi sono in Calogero vive eredità attualistiche. Per quanto riguarda Scaravelli, pensatore tra i più originali e curiosi del Novecento italiano, si può dire che il suo capolavoro filosofico, *La Critica del capire*<sup>90</sup>, sia in larga parte impostato come un commento ai testi di Gentile (ma anche a quelli di Hegel e Croce). Risultato del lavoro, tuttavia, è una prospettiva critica che revochi in dubbio la stessa possibilità ultima della filosofia come sapere sistematico, a cagione di una ineliminabile sproporzione tra concetto e vita. Una direzione ancora ulteriore è quella presa, sempre nel segno di origini attualistiche, da Bontadini, che diverrà uno dei punti di riferimento della riorganizzazione del pensiero neoscolastico italiano nel secondo dopoguerra. Bontadini valorizza dichiaratamente l'attualismo come il punto più rigoroso della speculazione moderna, con la sua capacità di attingere la posizione ontologica dell'unità d'esperienza. Ritenendo che tale posizione, raggiunta sul piano immediato, non inficiasse la possibilità ultima di un trascendimento dell'esperienza stessa, le ultime fasi della speculazione di Bontadini ravviseranno in questo stesso piano la fondamentale contraddizione del divenire. Questa contraddizione, incapace di sorreggere sé stessa, avrebbe avuto bisogno di essere razionalmente superata ed inverata in un Essere dotato di stabilità e immutabilità: quello divino<sup>91</sup>. L'allievo più celebre di Bontadini, Emanuele Severino, proseguirà questa linea di pensiero, sia pure dando della filosofia di Gentile un giudizio radicalmente opposto rispetto a quello del

---

89 Vd. G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze 1938. Per la prospettiva matura di Calogero cfr., invece, le *Lezioni di filosofia* (3 voll.), Torino 1946-48.

90 L. Scaravelli, *Critica del Capire*, Firenze 1942.

91 Per la questione della unità d'esperienza, vd. G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano 1938. Per gli ultimi sviluppi del pensiero di Bontadini e per la prospettiva 'parmenidea', vd. *Conversazioni di metafisica* (2 voll.), Milano 1971.

maestro. Da Severino, infatti, l'attualismo è sì valorizzato, ma in quanto culmine dell'errore della tradizione occidentale, ovvero asserzione in massimo grado rigorosa di quella follia del divenire che contraddice l'evidenza razionale dell'immutabilità degli enti. In realtà – come alcuni studi hanno già mostrato<sup>92</sup> – il pensiero di Gentile e quello di Severino sono ben lontani dall'essere incompatibili, tanto che proprio Bontadini aveva valorizzato il presente eterno e la prospettiva trascendentale dell'attualismo per porre in rilievo la forma immutabile dell'essere – essere che Gentile denomina “atto” o “pensiero”, senza per questo inficiarne la stabilità ontologica. Sin da *La struttura originaria* (1958) il pensiero di Emanuele Severino si configura in questo senso implicitamente “idealistico”, tanto che Hegel è uno dei punti di riferimento centrali di questa sua prima, vasta compilazione teoretica. Nonostante il suo richiamarsi anche ad altre matrici, è inoltre evidente come la derivazione di tale linea speculativa dal maestro Bontadini dovesse a propria volta rintracciare la propria filiazione nel magistero attualistico di Gentile.

Una linea autonoma di derivazione seguono, invece, gli scritti di Gennaro Sasso, attento studioso dell'idealismo italiano, dalla considerazione del quale, mediante un'operazione intenzionalmente presentata più come “critica” che come “recupero”, ha elaborato a partire dalla fine degli anni '80 una originale proposta teoretica. Se nel pensiero di Bontadini porre l'accento sulle tematiche più accentuatamente soggettivistiche e individualistiche delle costruzioni dell'idealismo avrebbe significato in una certa misura contraddire la prospettiva apologetica dalla quale (in quanto filosofo cattolico) partiva, differente è il discorso per Severino e Sasso, che hanno formulato un'ontologia marcatamente anti-soggettivistica, conferendo tuttavia uno statuto rispettivamente ben diverso alla nozione di “molteplicità”. Nonostante quest'ultima tematica – che andremo a considerare tra non molto dando luogo ad un confronto tra i due pensatori -, le due prospettive condividono senz'altro l'idea che un punto di vista meramente soggettivistico non possa identificarsi con una corretta posizione ontologica, e che l'idea di solipsismo, presa per ciò che essa ha di corretto<sup>93</sup>, si possa identificare con una posizione assoluta di realtà in cui non venga presa in considerazione l'idea – per l'appunto, tipica di un soggettivismo individualistico – che

---

92 Vd., ad es., O. Ottaviani, *Gentile e Severino. Appunti per un'ipotesi di lettura*, in *Quando il linguaggio va oltre se stesso*, «Divus Thomas», 114/3, 2011, pp. 441-9; A. Dal Sasso, *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, Milano 2015.

93 A questo proposito, sarebbe di estremo interesse andare a confrontare le asserzioni di Severino e Sasso su questa tematica con quelle, celebri, di Ludwig Wittgenstein nel *Tractatus Logico-philosophicus*, in cui il filosofo austriaco affermava come la coincidenza del solipsismo con una posizione assoluta di realtà non potesse essere efficacemente confutata.

“realtà” e “soggetto umano” diano luogo ad una qualche forma di contrapposizione o anche soltanto di relazione. Proprio il tema della relazione sarà, dagli anni '90 in poi, sempre più al centro del pensiero di Sasso che, a differenza di Severino, giungerà a revocare in dubbio la coerenza logico-teoretica del concetto di relazione inteso in senso lato. Anche la linea di ricerca specificamente teoretica di Sasso viene talvolta definita neoparmenidea<sup>94</sup>. Partendo da una radicale disamina teorica degli scritti di Croce e Gentile, Sasso è giunto a ravvisarvi delle aporie che, in seguito, lo hanno spinto a elaborare un'autonoma prospettiva. Sua convinzione è che il pensiero crociano e quello gentiliano, ben lungi dall'essere incompatibili, arrivino quasi ad identificarsi nei loro esiti teorici. Identificazione che sarebbe ottenuta nel segno di un'aporetica unità. Aporetica perché in contrasto, nel caso di Croce, con la velleità di conservare all'interno di essa le quattro, celebri forme spirituali; nel caso di Gentile, per la continua oscillazione tra asserzione dell'unitarietà dell'Atto assoluto e tentativo di conferire spazio ed esistenza alle determinazioni oggettuali almeno da un punto di vista generale se non nei contenuti specifici. Proprio alla luce dell'unità – o, meglio, dell'identità – Sasso svilupperà anche la propria riflessione teoretica, basata sul rilievo dell'impossibilità di tenere insieme una nozione di Essere come *totalità* e una nozione di Essere come *determinazioni*. In questo senso, il neoparmenidismo di Sasso viene a configurarsi come una critica globale alla metafisica, ovvero al tentativo di spiegare l'essere degli enti in modo razionale, mediante un rinvio alla totalità o ad un essere superiore che presieda alla genesi e alla stabilità dell'altro. In questo senso, la critica globale di Sasso (come, sia pure in modo diverso, quella di Severino) si estende anche alla tradizione idealistica<sup>95</sup>; tuttavia, è evidente come proprio da tale tradizione questa linea speculativa abbia preso le mosse. Né la speculazione di Severino – pensatore comunque molto celebre, ma anche controverso – né quella di Sasso (proseguita dal suo allievo Mauro Visentin) sono un indicatore generale del panorama filosofico italiano e, anzi, le loro proposte risultano quasi trasversali rispetto ad altri indirizzi più diffusi – primo fra tutti, un forte legame con la tradizione novecentesca francese. Ciò nonostante, proprio in questi autori si può riscontrare un tentativo di proseguire la tradizione idealistica<sup>96</sup>, che, per l'appunto, aveva avuto in Italia i suoi principali esponenti nel Novecento, dopo essere stata prematuramente congedata da Germania e Gran Bretagna. Se queste teorizzazioni contemporanee risulteranno

---

94 Cfr. M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano (II). Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Napoli 2010.

95 Indicativo al riguardo è lo stesso titolo della serie di volumi dedicati da Sasso alla tradizione idealistica italiana: *Filosofia e idealismo*, ove i due termini sono dichiaratamente utilizzati come divergenti.

96 Cfr. l'intervento di M. Visentin in D. Spanio (a cura di), *Il destino dell'Essere. Dialogo con Emanuele Severino*, a cura di D. Spiano, Brescia 2014.



essere un'effettiva e feconda prosecuzione di una delle linee più celebri e importanti della cosiddetta filosofia continentale o se, in futuro, non saranno considerati che esperimenti passeggeri con scarsa rilevanza storica è, naturalmente, presto per dire. Nel frattempo, si può rilevare come proprio dagli autori citati (Gennaro Sasso su tutti) si abbiano alcuni degli studi più importanti sull'idealismo che siano stati prodotti almeno in Italia negli ultimi decenni.

### **3.1) Emanuele Severino: l'immutabilità delle determinazioni**

Allievo di Gustavo Bontadini all'Università di Pavia, anche Emanuele Severino ha avvertito l'influenza del magistero di Gentile, sia pure indirettamente (a differenza del fratello, prematuramente scomparso, che aveva seguito il diretto insegnamento gentiliano alla Scuola Normale di Pisa). Ciò che, a questo proposito, occorre distinguere con attenzione è, da un lato, l'influenza che il pensiero di Gentile può avere avuto per la genesi teoretica del sistema di Severino (le "acquisizioni positive" che, più o meno esplicitamente, Severino ha recepito dall'attualismo); dall'altro, l'esplicita valutazione che, soprattutto nei suoi ultimi scritti, Severino fa dell'attualismo in quanto pensiero pienamente coinvolto in quella da lui definita "follia dell'Occidente". Quest'ultima valutazione va contestualizzata nella generale concezione severiniana (e già diversamente heideggeriana) di una "storia destinale della verità" che procederebbe secondo un allontanamento dalla verità originaria più o meno "apicale" a seconda del grado di rigore con il quale esso viene affermato. Se è la tematica, per così chiamarla, "storico-ontologica" ad emergere nella valutazione severiniana dell'attualismo, è, invece, quella *fondazionale* in senso proprio a dovere essere richiamata qualora si consideri la reale influenza teoretica di Gentile su Severino. Qualora si tenti - vale a dire - di porre a confronto le due costruzioni teoretiche per ravvisarne punti di contatto e diversità. Procedimento da operarsi comunque, naturalmente, attraverso la "mediazione" dell'opera di Bontadini, ponendosi i primi passi speculativi di Severino direttamente sulla scia del maestro, tanto che la distanza della posizione di Severino da quella di Bontadini ebbe modo di precisarsi con chiarezza soltanto nel 1964, sei anni dopo la pubblicazione della sua

prima, rilevante opera speculativa, *La struttura originaria*.<sup>97</sup> Sia la critica severiniana che lo stesso Severino hanno messo in luce, in effetti, come si possa parlare di un rilevante “slittamento” di alcune posizioni tra l'opera del 1958 e quelle che l'hanno seguita. Per quanto riguarda le fasi della meditazione severiniana successiva agli anni '60, è possibile affermare con sicurezza che non si debbano segnalare altre cesure significative. D'altra parte, un procedimento tipico dell'argomentare di Severino è quello di rinviare, a proposito dei temi di volta in volta in questione, alle proprie opere precedenti<sup>98</sup>, modificando, quando egli lo ritenga necessario, le posizioni in quelle espresse. Ciò nonostante, al di là di una serie anche cospicua di rettifiche su tematiche “di dettaglio”, la “struttura argomentativa basilare” della filosofia severiniana è rimasta -come detto- pressoché stabile da *Essenza del nichilismo*<sup>99</sup> sino alle ultime opere dell'autore. Proposito di questo capitolo è proprio quello di fornire alcuni cenni su tale struttura, cercando - come si è fatto per gli altri autori - di “condensarla” nel modo più radicale possibile, evidenziandone le principali assunzioni di base, soprattutto a proposito dei temi (fondamentali per la nostra indagine) del rapporto tra essere e determinazioni e del conseguente statuto di quella “determinazione particolare” che è l'individuo.

### **3.1.1) Apparenza, necessità, enti immutabili**

Abbiamo affermato sopra che, in un certo senso, la meditazione di Severino si possa catalogare come il tentativo di interpretare la stessa “esperienza” su fondamenti di carattere “logico”. Il che significa: adottare una prospettiva fondazionale “deduttiva” anziché tentare di privilegiare una “constatazione” la più possibile “immediata” di datità d'esperienza (dal punto di vista formale o contenutistico). Il che, ancora, significa: non solo smentire la cosiddetta “esperienza di ogni giorno” ogniqualvolta vi siano delle “ragioni necessarie” per farlo (anche, per l'appunto, non direttamente correlate alla constatazione di essa), ma anche rifiutare una “apparenza evidente” che

---

<sup>97</sup> Brescia, La Scuola, 1958. Prima di quest'opera, Severino aveva abbozzato una prospettiva originale in un articolo del 1956 su “La metafisica classica e Aristotele”. Prima di allora, si era mosso nell'orizzonte di impronta “neoclassica” condiviso dal maestro Bontadini.

<sup>98</sup> Cfr. per un esempio tra moltissimi, *Intorno al senso del nulla*, cit. in bibliogr., pp. 139 ss.

<sup>99</sup> Quest'opera si configura come una raccolta di scritti brevi, tra i quali l'articolo della “frattura” con Bontadini -*Ritornare a Parmenide*- ed il *Poscritto* ad esso apposto, di cui tratteremo.

venga confutata da queste ragioni. Il rapporto tra “apparenza” e “necessità”, del resto, è fondamentale in tutta la meditazione severiniana, giacché il rigetto di una “esperienza” non vagliata alla luce della verità lo porterà non tanto alla conclusione (tipica - come visto - del pensiero di Sasso) che vi sia un “piano esperienziale”, per così dire, “ingiustificato” che rimanga tale senza essere di pertinenza del “filosofico” ma che, al contrario, la stessa “apparenza” debba svolgersi entro i criteri “veritativi”, e che ogni considerazione di essa che da questi esuli debba considerarsi un errore -o, nelle parole già citate di Severino, una “follia”. In un certo modo, tutta la speculazione di Severino può persino essere considerata un tentativo di *argomentare* come l'esperienza -e lo statuto dell'apparire- non sia da intendersi secondo i dettami del senso comune, ma debba essa stessa funzionare, per quanto questo possa sembrare “controfattuale” o “controintuitivo” al senso comune medesimo, secondo i soli criteri che la necessità veritativa consente per il funzionamento di essa (dell'esperienza).

Le premesse del pensiero di Severino - premesse che non devono essere considerate, almeno nelle intenzioni dell'autore, dei “presupposti infondati” - muovono da basi che, come quelle del pensiero di Sasso, sono state a più riprese definite “parmenidee” (in questo caso, seguendo anche le indicazioni dello stesso autore, almeno a partire dallo scritto *Ritornare a Parmenide*). L'idea fondamentale del suo pensiero concerne, infatti, l'impossibilità assoluta che l'essere non sia: l'esclusione radicale, da parte dell'essere, di ogni “compromissione” di se stesso con “qualcosa” che *tale* essere non sia, ovvero l'impossibilità della contemporaneità dell’“essere sé stesso” e del “non essere sé stesso” concernente l'essere. Una modalità tipica (anzi, la modalità paradigmatica) -e inconsapevole- del cadere nell'errore indicato, secondo Severino, sarebbe la convinzione comune riguardo la possibilità che un “oggetto”, una “determinazione”, un “ente” *mutino*, ovvero siano il non essere dell'essere che erano in precedenza. Questa affermazione necessita di un chiarimento, perché già a questo livello risalta la differenza fondamentale che intercorre tra il pensiero di Severino e quello non soltanto di Sasso, ma anche dello stesso Parmenide (almeno per quanto risulta dai frammenti dell'antico pensatore a noi noti). Severino, per esprimere il punto in breve, non rigetta la nozione di “essere” come “determinazione”, ovvero ritiene che *ogni* “ente” sia “essere”. In questo senso, un altro pensatore con il quale, su questo punto, egli è in disaccordo (pur avendo attinto dal medesimo molto per altre questioni) è Heidegger. Il riferimento, ovviamente, va qui al tema heideggeriano della “differenza ontologica”: l'idea che essere ed ente siano del tutto inassimilabili, perché, se l'essere fosse l'ente, esso dovrebbe necessariamente essere qualcosa di

“cirscritto” e di “distinto” da ogni altro ente, contraddicendo a questa stessa definizione perché, se si dicesse che l'essere è un ente, non si capisce come ciò non si dovrebbe poter affermare di qualsiasi altro ente (affermare, cioè, che qualsiasi ente sia essere, o che l'essere consista di tutti gli enti). Quest'ultima è, precisamente, la posizione di Severino. A questo proposito, è da rilevare come egli, ad una prima vista paradossalmente, accolga, pur impostando la propria filosofia su una intuizione di Parmenide, il cosiddetto “parricidio” che del fondatore della scuola eleatica aveva compiuto Platone nel *Sofista*. Il seguente passo, tratto dal *Poscritto* del 1965 al già citato articolo *Ritornare a Parmenide*, condensa perfettamente sia il tema parmenideo della fondazione severiniana che l'idea che l'essere sia sempre “essere determinato” e, al tempo stesso, “essere di determinazioni”. Scrive Severino:

Questa lampada non è un nulla -ossia è-, proprio in quanto è questa lampada, sì che questa lampada non può e non potrà mai scrollarsi di dosso il suo “è”, il suo esistere: proprio perché non può e non potrà mai scrollarsi di dosso il suo non esser un nulla. Quanto Parmenide diceva del puro essere - “perciò né nascere né perire gli ha permesso la Giustizia disciogliendo i legami, ma lo tien fermo” (...) - la verità dell'essere deve ripeterlo di *ogni* essere, di ogni positività determinata.<sup>100</sup>

Qui - come si può notare - si parla chiaramente sia del “puro essere” - che sarebbe quello, secondo Severino (e secondo quasi tutta la critica storica) cui si riferiva Parmenide nell'enunciare il suo “principio fondamentale” - che di “ogni [altro] essere”. Si afferma - vale a dire - che siano “essere” sia l’“essere in generale” che le “singole determinazioni”; il che, in ultima analisi, significa anche che quell’ “essere puro” (o, appunto, “essere in generale”) debba essere inteso (come Severino, in effetti, fa, sin dalla *Struttura originaria*<sup>101</sup>) come “totalità di determinazioni”. Questo è uno dei punti più problematici del pensiero di Severino. Non si comprende, in effetti, da dove Severino attinga, per la precisione, la stessa validità necessaria della nozione di “determinazione oggettuale” (di “essere come ente”). La risposta più ovvia sembrerebbe essere che egli attinga l'evidenza di tale nozione direttamente nell’ “esperienza”, ove le determinazioni oggettuali inequivocabilmente si danno. Ma il punto concerne proprio il significato di questo “inequivocabilmente”: se

---

<sup>100</sup> *Essenza del nichilismo*, cit. in bibliogr., p. 72.

<sup>101</sup> Cfr., ad es., *La struttura originaria*, cit. in bibliogr., pp. 27-28.

inequivocabile è soltanto una dinamica di carattere “logico”, non vi è nulla che mi dica che non si possa svolgere per le determinazioni oggettuali un discorso parallelo a quello che lo stesso Severino, ad esempio, svolge a proposito della cosiddetta “esperienza del divenire”, per mostrare (almeno da *Essenza del nichilismo* in poi; giacché nella *Struttura originaria* la sua posizione era differente e, per successiva ammissione dello stesso autore, passibile di sviluppi aporetici) come, se appare che le cose “escano dal nulla e ritornino nel nulla”, è questa apparenza a dovere essere contestata in quanto falsa, comprendendo in quali modalità, invece, l'esperienza e l'apparenza funzionino *in verità*. Di qui, proviene la spiegazione severiniana di come il “mutare di un ente” (ciò che l'esperienza comune considera ovvio -ad esempio, che una lampada spenta divenga accesa-, ma che in realtà è impossibile in quanto significherebbe il non essere di *un* essere, ovvero il realizzarsi di una contraddizione) sia, in realtà, il sopravvenire di due *diversi* “enti immutabili”, i quali sarebbero diversamente situati in un “cerchio dell'apparire” che si troverebbe ad intersecare soltanto parzialmente l'orizzonte di pertinenza dell'uomo e della “terra isolata” nella quale l'uomo (non, a propria volta, inteso come “creatura biologica”, bensì come “ente” privilegiato per la sua capacità di “apertura alla verità”<sup>102</sup>) si trova ad “abitare”. Questo è un esempio palese di rettifica dell'esperienza effettuata qualora l'esperienza contravvenga ad una evidenza “logica”. Severino, probabilmente, non sarebbe d'accordo nel parlare di “rettifica”, poiché si potrebbe affermare che la sua sia semplicemente la “corretta considerazione” della esperienza, e che, d'altra parte, sia quella del senso comune a mistificare la reale situazione veritativa. E, tuttavia, non fondandosi su di una “constatazione” immediata, è evidente che quella che Severino fornisce della esperienza resta una “interpretazione” di essa, che certamente smentisce, almeno, la corrente considerazione che il senso comune possiede di essa. Severino non scorge alcuna incongruenza veritativa nell'affermare l'esistenza del determinato. Per mantenere coerentemente la propria posizione -oltre ai molteplici argomenti controfattuali da lui esplicitati (il che, naturalmente, non costituisce di per sé un difetto in una costruzione teorica, ma certo costituisce una maggiore difficoltà argomentativa)- egli deve, però, adottare una concezione, per così dire, “ambigua” dello statuto del nulla, interrogandosi sin da *La struttura originaria*<sup>103</sup> su come sia possibile che, al tempo stesso esso “non sia” e, tuttavia, in quanto “significato”, debba

---

<sup>102</sup> Si noti come questi sviluppi più recenti del pensiero di Severino abbiano, come a proposito di altre tematiche – quale la questione della tecnica – evidenti risonanze heideggeriane.

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, cap. IV, pp. 85 ss.

essere in qualche misura un “essente”, ovvero essere e non nulla. E, tuttavia, se Severino può risolvere questa supposta “aporia” rilevando come il “nulla” abbia, nella struttura espositiva della verità (il “destino”) velleità di essente solo in quanto “contraddizione negata” -mantenendo un duplice significato (positivo significare e non essere) solo in quest'orizzonte più pervasivo-, il discorso si fa a nostro parere più arduo qualora si passi dal piano del “nulla in generale” a quello del “non essere” delle singole determinazioni. In effetti, parere esplicito di Severino sembra essere che, quando si afferma che “x non è y”, si stia, in qualche modo, affermando che “x sia il nulla di y”<sup>104</sup>, e la convinzione (più o meno consapevole) nell'esistenza del nulla in senso proprio sarebbe la tipologia per eccellenza di “errore” nel quale sarebbe da sempre incorsa la considerazione filosofica dell'Occidente. Il punto è che le esigenze che qui il pensiero severiniano sembra avere di fonte sono due, e apparentemente difficili da tenere insieme. In primo luogo, quella di salvaguardare una qualche nozione di “differenza”, giacché la stessa molteplicità degli “eterni immutabili” implica che essi si diversifichino l'uno dall'altro, pena il ricadere nel “vuoto essere” di Parmenide o dell'inizio della *Logica* hegeliana. In secondo luogo, l'esigenza -appena da noi connotata- di non venire meno alla propria concezione “unitaria” della negazione, in quanto il “non essere”, in qualunque modo lo si intenda, sembra risultare per Severino il contraddittorio dell'“essere”. In tal senso, nel già citato *Poscritto a Ritornare a Parmenide* si rende conto in termini di apprezzamento della critica operata da Platone alla grande “separazione” parmenidea tra essere e determinazioni e, al tempo stesso, si cerca di mostrare come la stessa “correzione” platonica fosse parzialmente viziata dal difetto che aveva tentato di espungere dal predecessore (difetto che poi, per l'autore, è da imputarsi all'intera tradizione occidentale).<sup>105</sup>

Secondo Severino, pertanto, una concezione corretta dell'“essere” dovrebbe intenderlo sia come “puro essere” che come “essere determinato”, giacché sarebbe innegabile che le stesse determinazioni oggettuali “siano”. Senonché, l'errore platonico consisterebbe, una volta rifiutata la concezione parmenidea dell'assoluta irrelatività dell'essere -avendo, cioè, concettualmente riabilitato la nozione di “non essere” come “diversità” -, nell'aver, con essa, rifiutato anche l'idea che “l'essere non possa non essere”, almeno per quanto riguarda le determinazioni. In effetti, se le

---

<sup>104</sup> Cfr., ad es., *Intorno al senso del nulla*, cit. in bibliogr., pp. 140-41.

<sup>105</sup> *Essenza*, cit., pp. 71-2.

determinazioni sono state appurate come “essere”, e il discorso parmenideo sull'impossibilità che “l'essere non sia” non può più avere valore onnipervasivo, ma deve, al massimo, restare valido soltanto per la nozione di “essere senz'altro” (ma l'essere si dà in determinazioni e, pertanto, sembrerebbe difficile, nel discorso platonico, parlare di “essere senz'altro” o di “essere puro”), ciò significa che le determinazioni possono, nella prospettiva platonica, “mutare” arbitrariamente, ovvero che una determinazione potrà, nel tempo, “differire da se stessa” e, soprattutto, differire dalla sua “idea immutabile”. Il punto decisivo, per Severino, è del resto proprio questo: che, per Platone, l'immutabilità ontologica competa al “mondo delle idee”, e non alla “realtà sensibile”. Il che introdurrebbe un livello di “realtà” (quella “empirica”, per l'appunto) in cui vi sia la diretta attuazione della contraddizione (che l'essere -delle determinazioni- non sia).<sup>106</sup>

### 3.1.2) Bontadini e Gentile tra nichilismo e rigore

È proprio una diversa considerazione dello statuto della “esperienza immediata” a distanziare - almeno dal già citato articolo *Ritornare a Parmenide* in poi - il pensiero di Severino da quello del suo maestro: lo stesso Bontadini. D'altra parte, l'intento di Bontadini di “salvare i fenomeni” era stato formulato con chiarezza (tra gli altri luoghi) proprio in uno scritto di risposta al suddetto articolo.<sup>107</sup> La critica principale mossa da Severino al maestro consiste, infatti, nel rilievo che egli, pur indicando nell'essere immutabile la necessaria “risoluzione” della contraddittorietà riscontrabile al livello “esperienziale” del divenire (contraddittorietà, pertanto, data dalla *constatazione* dello statuto del divenire), sia ricorso, per così dire, ad “altro” dall' “immediatamente riscontrato” per spiegarne le dinamiche aporetiche. Il che significa: non avrebbe recisamente rifiutato lo statuto “nichilistico” del divenire come “uscire dal nulla e rientrarvi”, ma vi avrebbe “accondisceso” ritenendo innegabile che il divenire avesse effettivamente tali prerogative, nonostante che la contraddittorietà di esse rendesse, poi, inderogabile l'esigenza di inferire (nel lessico adottato in questo lavoro: “dedurre”) un “piano di realtà” ulteriore e non contraddittorio - per Bontadini, quello “divino”. Severino chiama “melissiana” - dal filosofo Melisso di Samo - questa prospettiva, che egli vede come una sorta di “mistificazione” dell'originaria intuizione

---

<sup>106</sup> *Ivi*, pp. 72-3.

<sup>107</sup> Cfr., su questo, *infra* la bibliografia relativa a Bontadini.

di Parmenide riguardo l'incontradittorietà dell'essere, giacché il divenire viene scorto come “essere limitato dal non essere”.<sup>108</sup>

“Prendere per buono”, ad un primo livello di considerazione, il divenire in quanto “non essere dell'essere” significherebbe fraintendere che lo stesso statuto dell'esperienza deve essere “immediatamente” spiegato mediante l'incontradittorietà dell'essere, senza che vi sia da operare una “riconduzione” di sorta. Si deve notare di sfuggita che lo stesso Severino non è giunto sin dai suoi primi scritti a questa formulazione dello statuto dell'apparenza immediata (ciò che il senso comune e la tradizione occidentale interpreterebbero come “divenire”), tanto che persino nelle righe appena riportate essa non è forse giunta a piena maturità (maturità che si avrà a riguardo, invece, con il *Poscritto* di cui sopra). Nella *Struttura originaria*, Severino aveva ancora potuto sostenere<sup>109</sup>, dando adito a molte difficoltà, che il divenire, pur non essendo tale nella “verità del destino”, tuttavia “apparisse”. Così affermando, egli legittimava, in un certo senso, le pretese del senso comune riguardo l’“evidenza” del “passare nel nulla” degli oggetti mondani. Per converso, occorre poi accennare al fatto che Bontadini, nell'ultima fase della propria speculazione, sembrò accogliere alcune delle obiezioni dell'allievo<sup>110</sup>, giungendo forse persino a negare che la “constatazione del divenire” fosse inequivocabile, ed arrivando a intenderla quasi come un “errore da correggere” (mentre, in precedenza -come sappiamo-, egli l'avrebbe intesa come una necessità di carattere “descrittivo”, restia ai dettami della “ragione” e, tuttavia, bisognosa di essi per acquistare un senso).

Differente da quella di Bontadini, poi - anche questo punto apparentemente “di dettaglio” è rilevante per la nostra ricerca -, è l'interpretazione che Severino dà del pensiero di Gentile, il quale, essendo stato, per così dire, il “maestro ideale” del primo, ha comunque largamente influenzato anche la genesi e la maturazione del pensiero del secondo. Bontadini privilegiava in Gentile il cosiddetto “momento del rigore” dal punto di vista fondazionale, vale a dire una posizione unitaria dell’“unità d'esperienza”, mediante l'abolizione recisa di ogni dualismo gnoseologico. Nel

---

<sup>108</sup> *Essenza*, cit., p. 39.

<sup>109</sup> Cfr., sul ripensamento severiniano dello statuto della “apparenza del divenire” tra *La struttura originaria* e le opere successive, l'Introduzione, dello stesso Severino, all'edizione del 1981 dell'opera citata, nella quale egli riconosce il permanere, in essa, di “tracce di nichilismo”.

<sup>110</sup> Cfr. la disputa tra i due filosofi sullo statuto dell'apparenza, recentemente ripubblicata; cfr. in *Bibliografia Bontadini/Severino* (2017).



contesto di questo piano esperienziale - il “punto di partenza” di un filosofare rigoroso in quanto “constatazione indubitabile” -, una fase successiva dell'itinerario concettuale bontadiniano avrebbe posto l'accento sulle determinazioni oggettuali e sul “divenire” ad esse pertinente, con le conseguenze teoretiche di cui appena sopra. Pertanto Bontadini riteneva l'attualismo una filosofia “rigorosa” in quanto perfettamente compiuta almeno per quanto concerneva la prima impostazione della fondazione filosofica. Di conseguenza, lo riteneva una dottrina bisognosa di semplice “approfondimento” per essere portata - mediante quella che sin dal giovanile *Saggio* veniva definita “affermazione metempirica” - al massimo livello possibile di rigore speculativo. Severino, al contrario, ritiene sì il pensiero gentiliano una delle “vette di rigore” che la tradizione occidentale abbia prodotto, ma in senso opposto. Lo ritiene -vale a dire- come la “deviazione apicale” dal destino della verità: la massima rigorizzazione effettuabile del punto di vista il più opposto alla verità che sia concepibile. Questo perché, se Bontadini scorgeva nell'attualismo, innanzitutto, lo statuto assolutamente unitario dell'esperienza, Severino privilegia da subito il momento della determinazione oggettuale, prendendo atto di come la radicale “formalizzazione” gentiliana dell'oggetto non significhi, in ultima istanza, che una dissoluzione inesauribile della singola determinazione a favore del continuo rinnovarsi della “vita eterna” dell'Atto spirituale. Scrive Severino, in una recente introduzione ad alcune opere gentiliane ripubblicate:

[L'attualismo riesce a] mostrare in modo incontrovertibile (secondo il senso che l'incontrovertibilità può avere all'interno di quella fede) l'impossibilità di ogni limite, di ogni realtà immutabile (la cui esistenza renderebbe impossibile l'evidenza del divenire (...)). (...) Vi riesce mantenendosi all'interno della convinzione che ormai domina il Pianeta: la convinzione che il divenire -l'unità di essere e non essere- sia, appunto, l'evidenza (e ormai l'unica evidenza) indiscutibile.<sup>111</sup>

Come si può notare, la considerazione severiniana del pensiero di Gentile va inserita in un più ampio contesto argomentativo, che concerne il versante che si potrebbe definire “filosofico-storico” della proposta di Severino. Ovvero, l'idea - di sapore heideggeriano - del percorso costituito da una “storia destinale della verità dell'essere” che si esplicherebbe in quanto allontanamento da una “verità originaria”,

---

<sup>111</sup>*Attualismo e storia dell'Occidente*, cit. in bibliogr., p. 69.

intravista, sia pure non formulata adeguatamente, da pensatori quali Anassimandro<sup>112</sup> e Parmenide e, da lì in poi, dispiegatasi attraverso una sequela di fraintendimenti più o meno “coerenti” al nucleo concettuale di una “follia dell'Occidente” consistente nella credenza che l'essere possa essere non essere (ovvero possa, appunto, non essere). Il valore del pensiero di Gentile, da questo punto di vista, consisterebbe esattamente nella “vastità del suo errore”. Proprio in quanto massima distanza dalla verità (rigorizzazione massima della credenza occidentale nel divenire), esso farebbe risaltare quest'ultima mediante “opposizione”: la verità dell'essere, per Severino (che, naturalmente, non presenta le sue asserzioni come la dottrina circoscritta di un “individuo empirico”, bensì come enunciazioni del medesimo “destino della verità” trasmesse per mezzo di un non sempre inappuntabile “linguaggio”)<sup>113</sup>, si qualifica proprio come autonegazione della propria negazione, ovvero come negazione dell'idea che l'essere possa, in qualsiasi momento, non essere. E, nella lettura severiniana, proprio questa sarebbe la concezione attualistica: che l'essere non solo in qualche momento, ma in ogni momento sia non essere, essendo del tutto “svaporata”, nella forma assoluta dell'Atto, la nozione di “determinazione oggettuale” e, quindi, l'identità con se stessa di ogni, singola determinazione. L'attualismo, tuttavia, non è, ovviamente, l'unica “tappa” di questo progressivo “occultamento del senso dell'essere”, giacché ogni pensatore, inserito nel contesto nichilistico della tradizione occidentale, vi contribuirebbe. Un'altra nozione centrale nella “filosofia della storia” severiniana, da porsi al fianco di quella di “nichilismo” è indubbiamente quella -ancora di reminiscenze heideggeriane- di “tecnica”. La tecnica sarebbe la contraddizione esplicantesi nel volere un mezzo per raggiungere uno scopo<sup>114</sup>; il che, per Severino, significa non volere più quello scopo, ma volere un “nuovo scopo” derivante dalla ipotetica “congiunzione” del mezzo e del primo scopo. Questo, in ultima istanza, condurrebbe all'assenza di scopo in quanto dimenticanza dello scopo originario. Tecnica e nichilismo sono essenzialmente

---

<sup>112</sup> Ad Anassimandro Severino dedicò un breve scritto del 1962 -*La parola di Anassimandro*-, ripubblicato in *Essenza del nichilismo*, poi bollato come contenente anch'esso “residui nichilistici”. Qui Severino riteneva il pensiero di Anassimandro “veritiero” pressappoco quanto quello di Parmenide nell'indicare il rapporto tra “essere immutabile” e “apparenza diveniente” nei termini di “nascita” e “colpa” espressi nel celebre frammento Diels-Kranz 12, B, 1.

<sup>113</sup> Sul tema della “fallacia del linguaggio”, anche Sasso si esprime in modo non dissimile. Cfr. *infra*, il capitolo dedicato a Sasso.

<sup>114</sup> Cfr., ad es., *Intorno al senso del nulla*, cit., pp. 56-62.

correlati, in quanto la tecnica è l'esplicitazione storica della implicita fede dell'Occidente nel nulla: la tecnica dissolve e sfrutta gli oggetti, condividendo la fede nichilistica che un essere possa non essere, e portandola alla massima attuazione nella sua potenza incontrollata e priva di scopi. L'attualismo, in quanto "pensiero radicale dell'Occidente" sarebbe, secondo Severino, il migliore "alleato concettuale" della tecnica, ed, anzi, sarebbe il "pensiero della tecnica" per eccellenza. Tale interpretazione -lo si rileva di sfuggita- ha la sua specificità nell'impostazione globale di Severino, ma diviene potenziale oggetto di discussione anche per la critica gentiliana, in quanto Gentile è spesso indicato, al contrario, come pensatore "ostile" alla scienza e alla tecnica<sup>115</sup>. Andrebbe anche tenuto conto, nel giudicare la valorizzazione severiniana di Gentile, della sua qualificazione dell'attualismo come "vertice dell'errore", prima di inferire -come da molte parti si è fatto- che Gentile sia stato, mediante la lettura severiniana, rivalutato come "pensatore decisivo" o "imprescindibile": non certo imprescindibile per avvicinarsi alla verità dell'essere, secondo Severino, ma l'esatto contrario.

### 3.1.3) Alcuni corollari

Il problema principale della prospettiva severiniana sulla tecnica non differisce dal tradizionale problema riscontrato nelle filosofie della storia: una sorta di "selezione arbitraria" di momenti significativi di una "storia del pensiero" presentata come necessaria ma, non trattandosi in questo caso di pura "necessità logica", sostanzialmente inferita da "dati empirici" prescelti in luogo di altri dati empirici esclusi. Già non dissimile da questa ora da noi formulata, ad esempio, era la critica mossa da Gentile alla sistemazione filosofico-storica hegeliana; precisamente questa, peraltro, è una delle critiche che a Severino muove Gennaro Sasso<sup>116</sup>, il quale, dal canto suo, rigetta recisamente ogni possibilità di "incasellamento" del corso storico - e, anzi, rigetta la stessa validità filosofica della nozione di "storia".

Tra le prospettive affini a quella di Severino, e dichiaratamente situate in un orizzonte concettuale affine, va in questa sede citata quella di L. V. Tarca, autore che ha

---

<sup>115</sup> Cfr. G. Imbriano, *Gentile, Heidegger, la tecnica*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit. in Bibliogr.

<sup>116</sup> Per le critiche di Sasso a Severino, cfr. *Il Logo, la morte*, ed. cit. in bibliogr., capitolo V (*Sul nichilismo*), pp. 103 ss.

prodotto contribuiti sia in ambito logico (con attenzioni anche al pensiero analitico) che ontologico. Diversa da quella di Severino è la terminologia di Tarca, le cui disamine teoretiche fanno leva principalmente sulla nozione di “differenza positiva”.<sup>117</sup> Con quest'ultima designazione ci si intende riferire all'esigenza fondamentale di preservare le differenze costitutive del reale (il “piano ontico” di Bontadini e Severino) senza, per questo, concedere spazio logico alle aporie che vengono a costituirsi qualora si ammetta che la differenza di un ente da un altro ente ne implichi la negazione. Questo, infatti, significherebbe per Tarca - una volta accolta questa concezione della differenza come puro equivalente della negazione - dover concludere che questo valga anche nel caso della “totalità di determinazioni” che, pur non potendosi definire un “ente singolo”, dovrà necessariamente differire da ogni, singola determinazione e, pertanto, negarla. E, tuttavia, affermare, ad esempio, che “la totalità non è un oggetto singolo” significa affermare che alla totalità non pertenga la possibilità di essere quel singolo oggetto “in quanto tale” (e non in quanto “immesso” nell'ambito della totalità stessa). Questo, però, dovrebbe significare che alla totalità non pertengano effettivamente tutte le determinazioni; il che risulta aporetico. Il tentativo di Tarca, pertanto, è proprio quello di evitare ogni formulazione della nozione di “differenza” in termini negativi, tentando di recuperare, invece, l'ottica severiniana degli “enti immutabili” mediante l'asserzione che nessuno di essi si configuri come negazione di nessun altro, e, ad un tempo, che la totalità non si configuri come negazione di nessuna determinazione che la costituisca. Quest'ottica ha senz'altro il merito di rilevare alcune problematiche logico-filosofiche di grande importanza (problematiche che coincidono pressappoco con quelle rilevate da Sasso) ma, in un certo senso, dopo averle rilevate, le “elude”, giacché si limita ad affermare che la negazione dia luogo ad aporie e che, accadendo questo, la negazione deve essere rigettata dal punto di vista teoretico. Questa soluzione non pare adeguata: formulare una questione in termini che non chiamino in causa un paradosso semantico, non significa offrirne risoluzione (posto che una risoluzione del paradosso in questione sia data)<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> Vd. L. V. Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, Reggio Calabria 2001.

<sup>118</sup> Tale situazione è affine alla metodologia di molti pensatori analitici nei confronti dei paradossi semantici (ad esempio, di B. Russell nei confronti del celebre paradosso da lui scoperto). È convinzione frequente, infatti, che la scoperta di un paradosso non designi una “situazione effettiva”, quanto una qualche sorta di “errore linguistico” e che, per evitare l'errore, basti evitare ogni formulazione linguistica che contenga il paradosso.

## 3.2) Gennaro Sasso: teoria e storia dell'idealismo

### 3.2.1) Le aporie della dialettica

Il testo dal quale –come emerge da un’analisi retrospettiva- le successive disamine teoretiche di Sasso prendono spunto è la ponderosa monografia su Croce risalente al 1975, il cui titolo recita eloquentemente *La ricerca della dialettica*. Diciamo che il titolo sia eloquente giacché la tesi principale di Sasso consiste proprio nel rilievo secondo il quale l’intera opera di Croce –considerata in attraverso un filo conduttore unitario- sarebbe stata dedicata al tentativo di tenere insieme l’unità del sistema e la molteplicità delle categorie (le “distinzioni”) nelle quali il sistema stesso si articola. In questo senso, l’opzione critica configurata da Sasso investe in una singola considerazione la prospettiva di Croce e quella di Gentile, giacché in entrambe sarebbero riscontrabili alcune aporie legate, per l’appunto, al rapporto tra unità e molteplicità. In questo senso, Croce e Gentile sarebbero “due figure allo specchio”, nel senso che per entrambi il tentativo di tenere insieme due differenti esigenze sarebbe problematico.<sup>119</sup> Nel caso di Croce, l’esigenza sarebbe quella di conservare l’unità dello Spirito malgrado la rigida asserzione ed enumerazione delle distinzioni; nel caso di Gentile, all’opposto, l’esigenza sarebbe quella di conservare lo statuto molteplice delle determinazioni malgrado la rigida asserzione dell’unità spirituale. In entrambi i casi, pertanto, le problematiche di carattere teoretico sarebbero generate proprio dal tentativo –rispettivamente “sbilanciato” su due opposti versanti- di bilanciare dal punto di vista “logico” identità e differenza. Diciamo che la speculazione di Sasso abbia preso le mosse dalle disamine su Croce perché –come si è già accennato, e come vedremo nel dettaglio nel paragrafo successivo- le questioni privilegiate da lui considerate concernono proprio le difficoltà della nozione di “Essere” intesa in senso tradizionale, ovvero come “totalità di determinazioni” o simili.

Per quanto riguarda Croce, secondo Sasso, ogni considerazione della “Filosofia dello spirito” da un punto di vista concettuale deve partire da una considerazione approfondita, da una parte, del nesso di distinzione vigente tra le quattro “categorie”;

---

<sup>119</sup>Cfr. le disamine dei primi due volumi di G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit. in Bibliogr.

dall'altra, del nesso di opposizione-contraddizione vigente nell'ambito di ogni, singola distinzione. La prima questione non è disgiungibile dalla seconda, né da quella dell'architettura sistematica in senso lato. Questo, perché Croce, per salvaguardare la varietà di determinazioni – o, meglio, di *ambiti* di determinazioni - rigetta la nozione hegeliana di dialettica, ritenendo insufficiente e confusionario il concetto di semplice "opposizione" posto alla base di quella. E, tuttavia, secondo Sasso, il tentativo crociano di salvaguardare comunque il nesso di opposizione mantenendolo nel contesto delle singole ripartizioni spirituali naufragherebbe nei suoi intenti. In effetti, ipostatizzando "per ambiti" l'opposizione, Croce giungerebbe addirittura ad espungere il *negativo* – la vera e propria molla della dialettica hegeliana - dalla propria costruzione, ottenendo l'esito – da lui, di fatto, persino scongiurato e criticato in altri pensatori - di ottenere un'architettura sistematica del tutto statica, e perciò incapace di garantire quella varietà dinamica in cui dovrebbe consistere (per l'appunto, nelle stesse esigenze crociane) il fluire spirituale.

Un aspetto importante dell'opera di Sasso – sia in chiave teoretica che in chiave storica - è (come si sarà già compreso dalle pagine precedenti) il suo confronto con Gentile. Se il suo legame con Croce è più precoce e per certi versi può apparire più saldo (anche in virtù del maggior numero di scritti a lui dedicati)<sup>120</sup>, una tesi sostenibile è che, tuttavia, sia lo stesso Gentile l'autore con il quale Sasso si rapporta con più rilevanza in funzione della propria prospettiva filosofica. In effetti, anche evitando di impostare il nostro discorso considerando la "genesì empirica" del pensiero di quest'autore, resta evidente che la critica che Sasso muove ad alcune "aporie" riscontrate nel pensiero gentiliano conduce a un esito speculativo che potrebbe essere senz'altro identificato con quello da lui presentato nelle sue opere propriamente teoretiche a partire da *Essere e negazione*.

Il *leit-motiv* da Sasso ravvisato nell'attualismo "propriamente detto" (la nascita del quale egli tradizionalmente indica nella "comunicazione" di Palermo del 1911) è il nesso problematico vigente tra "totalità" e "determinazioni", con tutte le declinazioni particolari che la tematica assume nell'itinerario teorico gentiliano. Il "punto di rottura" più importante in quest'ottica è indicato nel passaggio dalle prime opere attualistiche al *Sistema di logica come teoria del conoscere*, scritto in cui viene

---

<sup>120</sup>La prospettiva teoretica di Sasso si trova già in nuce nelle pagine di *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, anche se poi si sviluppa parallelamente attraverso le analisi condotte sulla dialettica nell'attualismo. Cfr. la Bibliografia per un'elencazione degli scritti di Sasso importanti in questa chiave.

modificata in modo netto proprio la dottrina delle “determinazioni oggettuali”. Se, ancora nella *Teoria generale dello spirito*, queste ultime –prese in quanto tali- erano considerate alla stregua di una “falsa apparenza” in virtù del carattere di “totalità unica” dello Spirito attuale, nell’opera posteriore Gentile concede un intero volume alla “riabilitazione” del cosiddetto “logo astratto”: vale a dire, la tradizionale concezione della “oggettività determinata”. Le conclusioni cui questo scritto perviene concernono il carattere di “necessità” che deve essere attribuito alle stesse oggettivazioni: se non è possibile fornire di esse una “elencazione” esauriente, è tuttavia una constatazione inoppugnabile che esse si diano e, pertanto, contribuiscano all’assetto “strutturale” dell’Atto nel suo complesso.

Se la questione della finitezza è intesa da Sasso come una sorta di “crocevia” dell’attualismo, lo stesso può dirsi del tema della morte. Come noto, il tema è controverso nella prospettiva gentiliana: spesso la posizione di Gentile è stata, in effetti, compendiata nella recisa asserzione che “la morte non esiste”. Anche da questo punto di vista, in realtà –come lo stesso Sasso richiama nei suoi scritti- la prospettiva di Gentile si articola diacronicamente in una serie di “slittamenti”, il cui culmine si ha nell’ultimo scritto pubblicato dal filosofo, il già richiamato *Genesi e struttura della società*. L’accostamento del tema del finito a quello della morte viene evidenziato da Sasso soprattutto per quanto concerne il “primo attualismo”, ovvero gli scritti gentiliani della prima metà del secondo decennio del Novecento. Come abbiamo visto, in questi lavori la “empiricità” delle singole determinazioni oggettuali veniva sacrificata alla “totalità inoggettivabile” dell’Atto puro, inteso come perpetuo fluire “formale”. Allo stesso modo, viene in questi scritti negato ogni, possibile “spazio ulteriore” rispetto alla stessa formalità dell’Atto: essendo questo “realtà consapevole”, vale a dire “pensiero”, infatti, ogni ulteriorità rispetto ad esso che fosse “concepibile” lo sarebbe, appunto, in quanto “pensata”, ovvero rientrerebbe in ogni caso nell’ambito dell’Atto. Se poi, nelle successive opere, Gentile concede un differente spazio teorico alle “oggettivazioni” dell’Atto, lo fa tentando comunque di preservare il carattere di inalterabilità formale e di esaustività di esso. Il che significa, a proposito del tema ora in oggetto, che anche in questo caso alla morte non sia concesso alcuno spazio “diretto” di trattazione. Diciamo “diretto” nel senso che, “negativamente”, il tema della morte, invece, resta sempre “sullo sfondo” della prospettiva attualistica, come una sorta di “spauracchio” che sia necessario fugare ogniqualvolta si mostri all’orizzonte.

Un'altra tematica posta al centro delle meditazioni di Sasso e rilevante negli autori che abbiamo considerato concerne la questione dell'intersoggettività. Oltre a negare la possibilità di essa dal punto di vista razionale, infatti, Sasso tende a negarne la possibilità "logica" anche nelle filosofie di matrice idealistica da lui considerate: da Croce a Gentile passando per Hegel, cui il nostro autore dedica il cosiddetto "Intermezzo" di *La verità, l'opinione* cui dedicheremo altre considerazioni. Nel caso di Gentile, anche in riferimento a Genesi e struttura della società, la fondazione della realtà intersoggettiva appare a Sasso non priva di problematiche. Impossibile è effettivamente non notare che, anche a livello lessicale, quell'opera gentiliana si propone una *identificazione* radicale di individuo e Stato. Il che significa che lo "spazio virtuale" ove la realtà comunitaria (e intersoggettiva) dovrebbe avere posto è la cosiddetta "società trascendentale", ovvero l'elemento che il filosofo tenta di istituire come mediazione dialettica tra i due poli considerati, per consentirne, appunto, l'identificazione. E, tuttavia, nonostante i suoi propositi, secondo Sasso, Gentile non centra il bersaglio, giacché –come noto- una delle tesi fondamentali della supposta "filosofia politica" di ambito actualistico concerne la totale subordinazione della società civile all'apparato statale; tesi, questa, ribadita anche nell'opera ora in esame. Pertanto, il risultato della trattazione gentiliana della realtà sociale e di quella politica non sarà dissimile dalle conclusioni teoretiche dell'actualismo nel suo complesso: radicale impossibilità di discernere il "contenuto particolare" nell'ambito unitario dell'Atto puro. Se, tuttavia, tale è la questione, la fondazione dell'intersoggettività è resa impossibile sin dal principio, giacché essa, ovviamente, non può prescindere dalle singole unità che dovrebbero costituire il contesto collettivo.

Come si è visto, una delle idee più importanti di Sasso riguardo i nostri argomenti è quella della sostanziale "coincidenza teoretica" del sistema di Gentile e di quello di Croce. Nostro parere, invece, è che –come si è anche in tal caso accennato-, se in Gentile il nesso totalità-determinazioni è effettivamente problematico nel suo tendere al primo dei due poli senza del tutto rinunciare al secondo, in Croce la questione si pone sin dal principio diversamente, in quanto la "frammentazione contenutistica" del reale è uno dei presupposti fondamentali del sistema della "filosofia dello spirito" sin dalla sua genesi.

In questo senso, si potrebbe dire che l'interpretazione offerta da Sasso dei due massimi pensatori del nostro idealismo sia caratterizzata da una sovrapposizione della prospettiva teoretica dello stesso Sasso alle idee dei due autori medesimi; il che, in



effetti, è caratteristico del procedimento esegetico applicato da Sasso in vari ambiti della storia della filosofia. Tale procedimento consiste nel fornire una rigorosa disamina concettuale delle conseguenze “logiche” cui conducono i principi fondamentali di un sistema. Considerate in questa chiave, le sue analisi risultano “obbligate”, nel senso che per Sasso il procedimento filosofico è caratterizzato da un’inequivocabilità razionale che conduce necessariamente a determinate conclusioni. Per questo, non deve sorprendere ravvisare che i contributi interpretativi di Sasso procedano molto spesso nel medesimo segno: nel rilevare –vale a dire- le svariate “aporie del molteplice” nel quale sarebbero incorsi i pensatori della tradizione occidentale- Il che, per l’appunto, deriva dall’idea fondamentale che sia la molteplicità stessa ad essere aporetica, per le motivazioni che abbiamo ampiamente considerato nei paragrafi precedenti. Tali considerazioni sono importanti nel caso di Croce e Gentile, perché mostrano come i bilanci “affini” tracciati da Sasso per i due pensatori non vadano necessariamente letti come una riprova della affinità “di struttura” delle rispettive elaborazioni concettuali, quanto come un ulteriore compendio della posizione teoretica di Sasso.

### **3.2.2) La prospettiva teoretica**

La critica -appena delineata- dei modelli dialettici porta Sasso ad estendere la considerazione ai modelli della “metafisica” globalmente intesa, vale a dire, delle dinamiche tradizionali di grandissima parte del pensiero occidentale, il cui “schema logico” può venire riassunto dall’asserzione che si dia un “piano immediato” (realtà sensibile, fenomeni, oggetti del mondo, etc.) che sia possibile e, anzi, sia “logicamente” necessario ricondurre fondazionalmente ad un “piano assoluto” o ad un “principio ultimo” che porrebbe in essere o consentirebbe l’esistenza del piano precedente (il mondo intelligibile, la “cosa in sé”, un Dio trascendente, etc.). Già emerge da queste considerazioni come la nozione di “evidenza” ritenuta da Sasso propriamente “filosofica” -ovvero, non passibile di smentita; inequivocabile- sia quella che si potrebbe definire “evidenza logica”. Per chiarire meglio, anche in rapporto alle prospettive che abbiamo già esaminato, potremmo affermare che Sasso non sottoscriverebbe mai il rilievo di Bontadini riguardo il fatto che “l’esperienza sia *inequivocabile* per il solo fatto che si dà”. Era proprio questo rilievo a condurre Bontadini alla constatazione dell’unità d’esperienza come al punto di partenza imprescindibile della speculazione, e a distinguere -come abbiamo visto- questa

tipologia di evidenza da quella “logica” conducente alla affermazione metempirica, senza che una si potesse ritenere meno “rigorosa” dell'altra. La prima (quella esperienziale, la descrizione immediata), non smentibile perché *presente*; la seconda (quella logica, il principio ontologico di non contraddizione), non smentibile perché nell'affermare il contrario si sarebbe incorsi nella *falsità*. Il paradosso più appariscente della concezione bontadiniana, pertanto, stava probabilmente in quello che il filosofo aveva definito (designazione che riprenderà anche Severino) lo “scandalo del divenire” (ove con “divenire, come ormai sappiamo, si deve intendere la peculiarità inconfondibile del piano d'esperienza diretta). Vale a dire: il fatto che il divenire, pur essendo contraddittorio, non potesse venire negato. Il punto è proprio questo in Sasso, e il confronto con l'impostazione di Bontadini lo mette ancora meglio in rilievo: la datità empirica non è un criterio soddisfacente per la filosofia perché, se così fosse, non si potrebbe neppure avere una circoscrizione dell'ambito filosofico, e con “filosofia” si potrebbe intendere tutto -cioè, in ultima istanza, nulla. Se, invece, si tiene fermo ad una nozione della filosofia come “ambito dell'incontrovertibile” e si cerca di pensare rigorosamente in questo modo, ciò che si ottiene, secondo Sasso, è proprio un campo specifico e caratterizzato da una tipologia di “riflessione” che non ha nulla in comune con la “esistenza quotidiana” o con la constatazione di “oggetti” che si può effettuare soltanto “guardandosi intorno” nel mondo. In realtà, anzi, considerato poi quale sia la sostanza di questa peculiare “disciplina dell'incontrovertibile” risulta impropria la stessa definizione di essa come di un “ambito specifico”, perché essa non sembra ammettere altri ambiti accanto a sé, riducendosi -come ora vedremo- ad una radicale affermazione identitaria. Al di là delle implicazioni “di metodo”, in ogni caso, il relegare la tematica filosofica - e la fondazione di essa (che poi, secondo Sasso, non potrebbe a rigore definirsi “fondazione”)<sup>121</sup> - all'esclusivo ambito della razionalità non smentibile conduce, in primo luogo, alla esplicitazione di una “tematica” precisa e non confondibile; in secondo luogo, all'apertura di tutto uno sconfinato campo di indagine (quello del mondo dell'esperienza o, nei termini di Sasso, del “doxastico”) da vagliarsi con una strumentazione diversa dalla razionalità incontrovertibile, vale a dire una ragione semplicemente “episodica”, frammentaria, sempre passibile di smentita e,

---

<sup>121</sup> Questo, perché la “fondazione” sarebbe un procedimento tipico del pensiero metafisico, ovvero di quel pensiero che pretende di stabilire un legame tra un principio “fondante” ed un oggetto “fondato” - tentativo che, per Sasso, dà luogo ad esiti aporetici. Cfr. il volume *Fondamento e giudizio. Un duplice tramonto?*, cit. in Bibliografia.

malgrado ciò, “prevaricante” per propria intima tendenza.<sup>122</sup> Non sarebbe, comunque, del tutto corretto affermare -sempre a proposito di una virtuale distinzione tra “metodo” e “merito” della filosofia di Sasso- che il primo ambito di indagine (quello filosofico-veritativo) ed il secondo (quello esperienziale e doxastico) vengano, per così dire, dischiusi esclusivamente perché ci si proponga preliminarmente di intendere il primo secondo una certa “logica” ed il secondo per mezzo di un'altra. Al contrario, diremmo che siano le stesse questioni a manifestarsi in questo modo alla considerazione: nell'ambito universale del linguaggio -che per Sasso resta comunque uno “strumento imperfetto” -\_si danno affermazioni non passibili di smentita (o, meglio: si dà *una* affermazione non passibile di smentita) e se ne danno altre (ed esse, invece, sono molteplici, persino di numero indefinito) passibili di riceverne.

### 3.2.3) Essere, alterità e negazione

Abbiamo affermato che, contrapponendosi frontalmente alla “metafisica”, Sasso vada contro la grandissima parte della tradizione occidentale. L'eccezione a questo proposito sembra essere, naturalmente, Parmenide, con la sua affermazione dell'incontrovertibilità dell'Essere. Se il “neoparmenidismo” di Bontadini (se così si può già definire la sua posizione) si rivela tutt'altro che una rinuncia alla tematizzazione filosofica dell'esperienza, e quello di Emanuele Severino, pur asserendo (come Sasso e non come il suo maestro Bontadini) l'evidenza logica come criterio di necessità filosofica, concede dignità filosofica alle “determinazioni dell'essere”, la rivalutazione del parmenidismo compiuta da Sasso si rivela senza dubbio la più radicale in quanto ad adesione diretta all'ottica del presocratico. L'idea che Sasso, in effetti, esprime sin da *Essere e negazione* (la sua prima opera direttamente teoretica)<sup>123</sup> è che si dia impossibilità “logica” a concepire la molteplicità, sia nel caso in cui si prenda in considerazione il generale campo dell'essere, sia quando si provi a pensare nei termini di una qualunque tipologia di “rapporto” tra enti determinati preliminarmente intesi come tali. Nel primo caso, si rivela impossibile - vale a dire, contraddittorio - che l'essere, “frammentandosi” nei

---

<sup>122</sup> Cfr., ad es., *La verità, l'opinione*, cit. in bibliogr., pp. 172-73.

<sup>123</sup> Anche se -come detto- già le sue disamine sull'idealismo (e, quindi, già il suo volume su Croce del 1975) avevano condotto Sasso sulla strada della teoresi. Cfr. bibliogr. per la cronologia delle opere.

singoli enti, sia e non sia sé stesso. Nel secondo caso, la contraddittorietà sarà data dal fatto che un rapporto, se considerato rigorosamente, preveda sia una determinazione identitaria (perché, se così non fosse -sostiene Sasso-, i termini del rapporto non potrebbero neppure interagire, essere accostati, venire immessi nel medesimo ambito di considerazione) che una “differenziatrice” (perché, altrimenti, si avrebbe direttamente identità, e non rapporto). Eppure -obietta Sasso-, una volta che si sia posta l'identità di due termini, e si sia, quindi, attinto nuovamente il piano “ontologico” della “verità dell'essere”, asserire, poi, la molteplicità del rapporto darebbe adito a quei problemi che si sono visti emergere a proposito dell'essere come punto di partenza. In parole più brevi: concepire un rapporto in termini di identità e di differenza ad un tempo risulta inequivocabilmente contraddittorio.

Citiamo da *La verità, l'opinione*, che giudichiamo per molti aspetti l'opera teoretica più chiara e completa di Sasso. Egli scrive nella prima sezione:

L' “altro”, il “perché”, la spiegazione non sono forse essi stessi “essere”? E se lo sono, come potrebbe mai ammettersi che fungessero da criterio discriminante dell'essere stesso? Forse che l'essere si distingue in forza e in ragione di sé stesso? Forse che l'essere potrebbe essere distinzione senza che, subito, questa si rivelasse “essere”? Ne consegue che, come non può dirsi che l'essere si definisce mercé l'immediatezza, così nemmeno potrebbe dirsi che si definisca per il tramite dell' “altro” e abbia perciò in sé natura dialettica. L' “altro” è essere. Non è, e non può essere, “altro” dall'essere. Se è essere, non gli è dato di “alterare” dialetticamente il suo profilo: ossia di conseguirlo attraverso l' “alterazione”.<sup>124</sup>

Il discorso qui è impostato nel senso classico di Parmenide, del quale Sasso -come accennato- riprende il pensiero, portandolo ad un livello maggiore di radicalità. L'interpretazione che risiede dietro la nozione di “essere” sulla quale verte il passo appena stralciato è quella che lo consideri come una “totalità”, come una struttura “onnipervasiva”. Ciò nonostante, occorre rilevare come entrambe queste ultime definizioni sarebbero da Sasso considerate inappropriate (quantomeno senza un chiarimento preliminare). *Totalità*, infatti, sembra lasciare intendere che vi sia “qualcosa” che debba essere “riunito” in un “tutto” insieme a “tutto il rimanente”, vale a dire che vi siano delle parti e un tutto composto della somma delle medesime.

---

<sup>124</sup> *La verità*, cit., p. 23.

Questo viene rigettato, sulla base dell'argomentazione che si può leggere: se anche le parti, esattamente come il tutto, sono “essere”, si incorrerebbe in una contraddizione considerando l'essere sia come “tutto” che come “parte del tutto”, giungendo ad affermare che l'essere “sia e non sia se stesso”. Questo discorso -come si può notare- non è dissimile dalle considerazioni di Scaravelli riguardo la possibile riduzione di ogni distinzione a contraddizione: dire che A sia uguale a B equivale a dire che A sia uguale a non-A; il che, ovviamente, è contraddittorio. Di qui, conseguentemente, anche l'impossibilità di affermare, secondo Sasso, che l'essere sia “onnipervasivo”: per “pervadere”, esso dovrebbe pervadere “qualcosa”, cioè investire della propria “essenza” degli “oggetti” non immediatamente identificabili con lui. Ma, se così fosse, di nuovo, l'essere sarebbe contraddittorio, perché sarebbe, da un lato, sé medesimo; dall'altro, le determinazioni che esso pervade di sé.

Si può già comprendere che il versante del pensiero parmenideo rigettato da Sasso sarebbe quello che considera la “molteplicità empirica” (la *doxa* parmenidea, l'opinione fallace) come un qualcosa passibile di considerazione filosofica. Se, nello stesso Parmenide, si considerasse, invece, la verità come l'unico ambito passibile, per l'appunto, di “considerazione rigorosa”, intendendo la *doxa* come mero ambito dell'incerto e del non filosofico, allora la concezione di Sasso e quella di Parmenide<sup>125</sup> sarebbero quasi sovrapponibili. Quasi, perché resterebbe la questione della connotazione “sferica” che il pensatore antico conferiva all'essere, probabilmente per esprimerne la compiutezza e perfezione; il chiudere l'essere in una “forma”, per Sasso, significherebbe nuovamente farlo passare da essere ad “ente finito”, ovvero prevedere un “non essere” oltre l'essere, il che è ancora contraddittorio. Tutte queste nozioni - intrascendibilità, infinitezza, onnipervasività, inoltrepassabilità, etc. - possono, per Sasso, essere utilizzate soltanto in maniera imprecisa, per additare che cosa l'essere sia; senza, tuttavia, poterlo fare in modo compiuto ed esaustivo, proprio perché rendere l'essere un “che cosa” significa fraintenderlo del tutto. Quest'ultimo rilievo fa comprendere come -e anche questo è un accostamento, comunque

---

<sup>125</sup> Come è noto, non è del tutto chiaro quale fosse la reale concezione che Parmenide aveva della *doxa*; se, vale a dire, la rigettasse del tutto, o ne prendesse atto per dichiararla “irrazionale”. Cfr., per una enunciazione basilare del problema, la *Introduzione* di G. Reale a Parmenide, *Sulla natura*, Milano 2015, pp. 30-31.

effettuato per scrupolo, che Sasso rigetterebbe e ha di fatto rigettato<sup>126</sup> - come, da un certo punto di vista, tale prospettiva possa essere assimilata alla posizione di Heidegger riguardo la cosiddetta “differenza ontologica”: l'inobiettività radicale dell'essere, pena il fare di esso una “entificazione”, venendo a fraintendere radicalmente la natura di esso. Il discorso heideggeriano secondo cui non si possa mai identificare compiutamente un ente con l'essere -perché parlare di “essere dell'ente” non equivale a parlare di “essere senz'altro- sarebbe, formulato in questi termini, probabilmente sottoscritto da Sasso. Ciò che quest'ultimo rigetta con decisione è l'idea heideggeriana della verità dell'essere come “disvelamento” (*alètheia*), perché questa dicitura lascia intendere che vi sia la duplice necessità di un qualcosa *che* si disvela e un qualcosa *a cui* si disvela; significa reintrodurre una inaccettabile ottica dualistica (giacché la dualità, come ogni altra tipologia di interazione, ricade nell'unità inscindibile dell'essere). Il confronto di Sasso con la storia della filosofia è improntato in questo modo: nel fare emergere, in varie sistemazioni concettuali specifiche o in vari problemi filosofici di carattere generale, le problematiche che scaturiscono dall'asserzione, constatazione o giustificazione “filosofica” del molteplice. La stessa genesi di tale prospettiva -lo abbiamo già visto- è da imputarsi proprio alla considerazione storica di ottiche di impianto *dialettico* -vale a dire implicanti il molteplice per propria costituzione- e alla conseguente critica di questa istanza, con il necessario “ricadere” nell'indivisibile di ogni tentativo di esprimere il reale nel senso di “uscita da sé” e “riappropriazione”, o “superamento dialettico”.

Trattando dell'impossibilità di trascendere in qualunque modo il piano dell'essere, abbiamo chiamato in causa altre due tematiche centrali della meditazione di Sasso: lo statuto della negazione e il ruolo della verità. Per quanto riguarda il primo punto, si può dire che questo tema sia alla radice della sua filosofia, nel senso che *Essere e negazione* è un lavoro quasi interamente dedicato ad esso, ovvero ad un chiarimento della possibilità della negazione su di un piano che non dovrebbe consentirla, in quanto, con Spinoza e Hegel, “negare è determinare”: entificare, sdoppiare, moltiplicare. Scrive Sasso:

---

<sup>126</sup> Comunicazione orale. Ma cfr. anche *Il logo, la morte*, cit. in bibliogr., pp. 109 ss., per una critica della “differenza ontologica” messa a tema da Heidegger, e la conseguente critica di alcuni aspetti del pensiero di Severino.

(...) il senso del nulla è (...) colto mercé il rilievo che se, in quanto sia negato dall'essere, il nulla “è” negato e dunque della negazione costituisce un oggetto, ecco che non “nulla”, ma essere, è il nulla che, nella negazione, l'essere si trova di fronte.<sup>127</sup>

La premessa fondamentale che occorre qui fare è che il tema della negazione non si introduce *ex nihilo* a proposito dell'essere, ma -come si sarà compreso- viene instaurato proprio dalla necessità che l'essere non sia “altro da sé”, ovvero che non sia “non essere”. Sasso, come si nota, sovrappone terminologicamente le nozioni di “non essere” di “nulla”. Questo perché -parlando con una strumentazione “evocativa” e non rigorosa- se oltre l'essere non si può dare qualcosa, si potrà solo dire che vi sia “il nulla” oltre di esso, ovvero, di nuovo, che non si possa parlare di qualcosa (non essere) oltre di esso. Proposizione, in un certo senso, “fondamentale” risulta, pertanto, la seguente: “l'essere non è il non essere”; il punto è che essa stessa risulta problematica. A interpretarla letteralmente, in effetti, si sarebbe instaurata -sia pure per abolirla subito dopo- una distinzione mediante la stessa negazione. Per questo problema di base si dovrà fare riferimento al tema del linguaggio, un'altra questione centrale della meditazione di Sasso. Al di là della problematica riguardo il fatto che l'essere si debba asserire -e, in questo senso, non possa essere immediatamente “appreso come tale”, ma venga, per così dire, “depauperato” nell'asserzione-, in ogni caso, la negazione, dopo la sua necessaria instaurazione viene ad abolirsi immediatamente, in quanto si rivela essere “ontologizzazione” del “non essere”. Questo significa che, per essere negato, il non essere deve essere preso ad oggetto della negazione (del “non è” dell'essere): ma fare un oggetto del nulla significa necessariamente renderlo essere, ovvero rendere impensabile che esso sia una assoluta “vuotezza” contrapposta all'essere, comprendendo, anzi, anche quest'ultima nella sfera ontologica. Esulando per un attimo da una considerazione “dall'interno” della dottrina di Sasso, questo procedimento argomentativo risulta un poco problematico. Ciò che non appare chiaro è come un “oggetto”, il prodotto della negazione/ontologizzazione dell'essere, possa immediatamente identificarsi con l'essere, senza dare adito ai problemi sopra esposti riguardo l'impossibilità di ritenere che l'“essere” sia un “singolo oggetto”. Possiamo desumere che la risposta di Sasso potrebbe consistere nell'additare il fatto che, logicamente, non si possa parlare di

---

<sup>127</sup>*Ibidem.*

differenza tra “essere” e qualsiasi “oggetto”, per il semplice fatto che la nozione di identità non presuppone, per l'appunto, termini ulteriori.

Un altro importante rilievo di Sasso riguardo lo statuto della negazione è il seguente: il fatto che la negazione, ponendosi, si ponga come “ontologizzante”, riducendosi immediatamente a essere e venendo a smentire qualsiasi, possibile valenza del “non essere” come “alterità”, presuppone che, alla radice di ogni negazione ontologizzante sia situata una negazione *non* ontologizzante, vale a dire quella che nega, per l'appunto, che si possa dare una qualche forma di negazione *non* ontologizzante. Essa, pertanto, si configura come una sorta di “eccezione alla regola” perché, se così non fosse, si dovrebbe negare che la negazione che l'essere fa del non essere fosse sempre ontologizzante, il che appare contraddittorio in quanto reinstaurerebbe il piano “duplicato” dell'essere e dell’“altro dall'essere”. Sasso, al riguardo, parla di una “battuta vuota e neutra”<sup>128</sup> nella quale, lungi dal potersi affermare direttamente e compiutamente l'essere, esso viene, per così dire, “additato” proprio in questa struttura essenziale della “negazione non ontologizzante” che nega che la negazione del non essere possa essere altro che ontologizzante. In questo senso, ogni tentativo di “dire” l'essere resta frustrato, ma sembra che esso possa essere in un certo qual modo “indicato” con lo stesso ravvisare questa struttura della duplice negazione (ontologizzante e non ontologizzante; regola ed eccezione unica). Da questo punto - come detto- prendono il via le analisi teoretiche di Sasso, perché la negazione (ontologizzante) che l'essere opera del non essere si presenta immancabilmente ogniqualvolta si tenti di *esprimere* l'essere.

Bisogna, a questo punto, fornire qualche precisazione riguardo il modo in cui Sasso utilizza, da un lato, la nozione di “verità”; dall'altro, in divergenza -e, in un certo senso, persino “contrasto” - rispetto alla prima, quella di “linguaggio”. “Essere” e “verità”, in questa prospettiva, devono rigidamente intendersi come sinonimi. Se si dicesse, in effetti, che esiste una “verità dell'essere”, si starebbe reintroducendo l'ennesimo orizzonte di “molteplicità”, e si starebbe ricadendo in una imprecisione “espositiva”. Questa è la ragione più generale per la quale si debba cercare di intendere come essere e verità, per Sasso, siano assolutamente lo stesso. Se, tuttavia, si ricerchino delle ragioni comprensibili più “intuitivamente”, per quanto, spingendosi in quest'ambito, il rigore dell'argomentazione ne venga per forza inficiato, si potrebbe sostenere che essere e verità coincidano nel segno della “necessità” o -che è il

---

<sup>128</sup> Cfr., ad es., *La verità*, p. 18.



medesimo- della incontraddittorietà. Se il piano di pertinenza della filosofia è quello della “affermazione incontrovertibile”, e se quest'ultima (per i motivi esposti e appena ribaditi) è forzatamente *unica*, allora il discorso -per usare i termini della tradizione- “ontologico” e quello “veritativo” verranno anch'essi a coincidere.

### 3.2.2) Linguaggio ed evento

Per quanto concerne il linguaggio - inteso, in senso classico, come “modalità di espressione di nozioni” -, si comprenderà in parte da quanto già detto quale sia il difetto principale di esso; se quello dell'essere-verità è un piano unico, qualsiasi tentativo di espressione di esso si configurerà già sin dalla sua prima posizione come uno “sdoppiamento” tra il piano dell'espresso e il piano dell'espressione. Per prendere l'esempio il più “rarefatto” possibile, diremo che la stessa asserzione linguistica “l'essere è” instauri una dualità tra l'essere e la sua “azione di essere”, considerato che -secondo quanto affermato da un certo idealismo (e, soprattutto, in alcune parti del gentiliano *Sistema di logica*<sup>129</sup> ben presenti a Sasso)- il principio di identità ( $A=A$ ) introdurrebbe già in sé lo “sdoppiamento” necessario alla genesi dell'autocoscienza e, con essa, della dialettica; il che, naturalmente, è proprio ciò che Sasso respinge. Espressione per eccellenza del linguaggio e, insieme, espressione dei suoi limiti costitutivi è, innanzitutto, proprio il tema della negazione: l'essere, in sé, non avrebbe alcuna necessità di “negare qualcosa” (sia pure, come visto, per ontologizzare nell'atto medesimo di negare), ma il linguaggio sembra rendere obbligatorio questo passaggio. E, così facendo, rende quantomeno problematico il fatto che l'essere della negazione, per un “istante”, debba comunque apparire come “essere diverso dall'essere”, poiché uno sarebbe l'essere ontologizzante, l'altro quello ontologizzato, ovvero il “nulla” che -proprio perché subito ontologizzato- non abbia potuto rivelarsi tale. Il che non chiude, peraltro, la questione riguardo la negazione: se, anche, non si può concepire che l'essere “neghi” qualcosa, va comunque affermato che esso non sia non essere: questo lascia aperta l'imputabilità di questa “negazione fondamentale” all'essere o al linguaggio, e vedremo ora cosa Sasso affermi in proposito. Il fatto che il linguaggio sia per sua stessa “natura” instauratore di molteplicità esorta Sasso a precisare a più riprese che, nonostante esso tenti di esprimere il *logo* (altro termine che Sasso utilizza, a seconda dei casi, come sinonimo

---

<sup>129</sup> Cfr., ad es., *SL*, p. 490.

di “essere” e “verità”), debba, poi, restarne rigorosamente *distinto*. Questo deve intendersi -si noti bene- non nel senso che il logo possa avere di fronte qualcosa di diverso da sé (per l'appunto: il linguaggio), bensì nel senso secondo cui, al contrario, si provi a considerare il logo dal lato del linguaggio, ovvero come “logo espresso nel linguaggio”: questo sarebbe impossibile proprio perché costringerebbe a considerare il logo come “scisso in se stesso”, contraddittorio.<sup>130</sup>

Sasso si chiede se il fatto che il logo si espliciti necessariamente del linguaggio fa sì che ad esso si debba imputare non solo la “forma manchevole” nella quale il logo è espresso, ma anche la stessa necessità della “sequenza”, ovvero della negazione che l'essere fa del nulla (che non può essere propriamente, come detto, “negazione di qualcosa”). La risposta è negativa<sup>131</sup>, ma il discrimine è qui sottilissimo: la conclusione di Sasso è che al logo vada imputata la situazione “essenziale” di non essere “non essere”. Al linguaggio, tuttavia, il “difetto” di non potere esprimere tale situazione essenziale se non instaurando il “non essere” come una oggettività e imponendo al logo, pertanto, il bisogno di “riaccoglierlo in sé” mediante l'ontologizzazione. Il problema più scottante è quello della apparente *inevitabilità* di tale situazione: l'essere può venire soltanto affermato, e nell'affermazione (sul piano del linguaggio) esso viene per forza di cose travisato o, quantomeno, espresso con delle carenze. Questo non deve essere inteso, però, nel senso di una “necessità”: necessità, per Sasso, è esclusivamente ciò che compete all'ambito dell'incontrovertibile, ovvero allo stesso logo. Il linguaggio non ha in sé alcuna “necessità”, ma è meramente il “tramite” attraverso il quale “si tenta di dire” la necessità, e attraverso il quale essa, “nota ma non conosciuta”<sup>132</sup>, viene soltanto “indicata”. L'essere, in ultima analisi, “non è non essere” per propria intima “struttura”, ma il fatto che questa situazione debba essere così affermata non è, invece, di competenza dell'essere, ma -instaurando una molteplicità che all'essere non può appartenere- va ricondotta alle “responsabilità” del linguaggio.

Del resto, i limiti del linguaggio non vanno certo ridotti al tema della negazione. Come abbiamo detto, ogniqualvolta esso provi ad enunciare “affermazioni necessarie”, ovvero ad affermare ciò che -potremmo dire- “è noto (ma non pienamente attinto,

---

<sup>130</sup> *La verità*, p. 55.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> Cfr., ad es., *La verità*, p. 76.

“conosciuto”) come necessario”, sembra rivelarsi inetto ad un compito tanto gravoso, e non riuscire a rendere conto di un *qualcosa* (se così si potesse dire dell'essere) che gli sia radicalmente estraneo. Il linguaggio, per queste ragioni, è definito da Sasso come lo “strumento” per eccellenza della “*impasse* metafisica” **133**, ovvero ogni tentativo di “affermazione necessaria”, “filosofica”, di una pluralità di “orizzonti”, tra i quali uno sia posto a “fondamento” degli altri, che ne sarebbero “dedotti” o derivati. A evitare ogni dubbio di sovrapposizione tra la nozione di “essere” e quella di “linguaggio” -come sopra accennato- è, pertanto, la constatazione che il linguaggio “pluralizzi” senza appello, ovvero non possa in alcun modo “dire esaurientemente” l'essere (non si prenda, ovviamente, questa espressione nel senso che l'essere, per Sasso, goda di una “estensione” che possa essere detta “sino in fondo”, bensì nel senso di potere affermare l'essere in modo “adeguato”). Il linguaggio, in ultima analisi, sarebbe “domanda sull'essere” (o sulla verità, che dir si voglia), ma non “essere”, perché quest'ultimo, sul piano che gli è proprio, non ammette alcun “domandare”, a lui estraneo, che lo riguardi.<sup>134</sup>

### **3.2.3) Il piano della *doxa***

Il linguaggio “vive”, per così dire, nella paradossalità di dovere esprimere con eguali strumenti la verità dell'essere - ambito unico del necessario - e il piano che Sasso - come abbiamo già anticipato- denomina “doxastico”, ovvero, etimologicamente, il piano della “opinione”, in cui non si dà verità ma solamente asserzione malsicura e non poggiata su solide basi. Sia rilevato per inciso che anche questa situazione delineata da Sasso ricorda in qualche misura la considerazione di un certo Heidegger -comunque posteriore alla cosiddetta “svolta” (*Kehre*) riguardo all'interazione (o non interazione) tra essere e linguaggio**135**, con la seconda nozione preso in considerazione in quanto “spazio di manifestazione” - sia pure mai compiuta - della

---

<sup>133</sup> Cfr., tra molti altri luoghi possibili, *La verità*, p. 85.

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>135</sup> La -comunque parziale- comunanza è da ravvisarsi nel fatto che, anche in un certo Heidegger (quello, ad esempio, dell'antologia *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1984) il linguaggio sia una sorta di “spazio di manifestazione” per l'essere; senza che quest'ultimo, tuttavia, sia completamente “attinto”, perché attingerlo significherebbe farne un ente, e venire meno alle esigenze della cosiddetta “differenza ontologica”.

prima. In ogni caso, la situazione trattata da Sasso è “paradossale” proprio per il fatto che un unico strumento sia “deputato” (e non se ne scorgono altri che possano assurgere a tale compito) a tentare di esprimere due “strutture” tanto differenti da essere persino *incommensurabili*. Quest'ultima notazione chiama in causa un altro tema tra i più complessi del pensiero di Sasso: quello del “rapporto” -o “non rapporto” - tra verità e opinione. Il problema consiste nel fatto che -come visto- la verità non può affatto darsi in qualunque modalità relazionale; ora, è evidente che, se si presumesse che essa fosse *diversa* dal piano dell'opinione, sembrerebbe essersi instaurato, con questo stesso rilievo, un qualche tipo di rapporto tra i due ambiti, quantomeno con una reciproca determinazione e circoscrizione dei medesimi; il che, ovviamente, è rigorosamente rigettato dalla prospettiva veritativa. Questo spinge Sasso a dover dichiarare che quello tra verità e *doxa* non sia un vero e proprio “rapporto”, ma che ad “essere” propriamente sia soltanto la prima, mentre la seconda si limiterebbe ad “accadere”, ossia a darsi “nell'evento”.<sup>136</sup> La nozione di “evento” denota, in Sasso, proprio il carattere essenziale del piano non veritativo: non si può impedire che esso, in una certa maniera, “si dia”, ma non si può neppure affermarlo rigorosamente. E, peraltro, come detto, esso sembra condividere con l'orizzonte veritativo il fatto di venire “espresso nel linguaggio” (anche se il piano doxastico nel linguaggio pare venire espresso “come tale” -ovvero proprio “non rigorosamente” -, a differenza di quello veritativo), il che genererebbe l'ulteriore problematica di questo “punto di comunanza”. Seguendo la trattazione spesso proposta da Sasso del “punto di congiunzione” tra due “entità”, sembra, in effetti, di dover interpretare quest'ultimo come un elemento apportatore di “identità”. Questo perché -diciamo qui per semplificare- abbiamo visto come il rapporto importi in generale identità, risolvendosi nella sovrapposizione dei due (o più) termini che si vorrebbero tenere distinti. Resta da chiarire in che senso si parli di “domanda” sia in relazione al linguaggio che in relazione al piano doxastico. I due temi sono strettamente correlati, perché il piano doxastico -come ribadito or ora anche dal passo stralciato- è per eccellenza il piano del molteplice, mentre il linguaggio instaura forzatamente la molteplicità in ogni propria asserzione. Proprio di ogni “domanda” -compresa, pertanto, quella concernente l'essere- è, per utilizzare il lessico di Sasso, di “intenzionare oggetti”, ovvero di scindere tra sé medesima e “ciò che viene

---

<sup>136</sup> Anche la nozione di “evento” (*Ereignis*) è tipica del “secondo Heidegger” (oltre che delle riprese francesi del suo pensiero, nonché di G. Deleuze). Per Sasso, cfr., per un'ampia trattazione del tema, *Tempo, evento, divenire*, cit. in bibliogr.

domandato”, ciò su cui la domanda verte. L'idea di una supposta “necessità” della domanda -persino di quella “fondamentale”, che sarebbe, appunto, la domanda sull'essere- è da Sasso rigettata con decisione, sulla base del consueto rilievo che il piano della necessità sia solo quello dell'essere (qui: il virtuale “oggetto della domanda”), non certo quello -dualistico- instaurato dalla domanda. È in questo senso che Sasso può dire, per il piano del molteplice opinionale e per il generale piano della “domanda” -che di molteplicità, per l'appunto, è apportatrice- che essi non “siano”, ma “accadano”: essi non hanno nessuna intrinseca necessità di esserci, ma -per utilizzare un'espressione diretta- “ci sono e basta”. Scrive Sasso:

Al di fuori dell'orizzonte metafisico, e delle aporie che lo sconvolgono, la necessità dell'insorgere della domanda non può appartenere in proprio né alla filosofia né al discorso che ne esclude, in questo campo, la pertinenza e la competenza. (...) la domanda sorge perché sorge, sorge in quanto sorge, questo “perché” e questo “in quanto” appartenendo alla domanda e alla sua necessità intrinseca, non alla necessità che la domanda insorga. Ne consegue che, in quanto sia sorta e stia dunque qui, (...) non vederla, non ascoltarla, non assumerne la responsabilità, *non riconoscerne la necessità, sarebbe impossibile* [corsivo nostro].<sup>137</sup>

Su questo “esserci senz'altro” (senz'altre “condizioni”) di quello che viene chiamato “evento (o accadere) della domanda”, occorre specificare ancora qualcosa, perché è uno dei nodi fondamentali della problematica qui in oggetto. La citazione che abbiamo appena riportato inerisce in modo particolare al tema della “fondazione esperienziale”, perché costituisce la diretta ammissione, da parte di Sasso, della possibilità di riscontro di *due* tipologie di “necessità”. La prima -quella in senso stretto- sarebbe, naturalmente, costituita dal darsi inequivocabile del piano ontologico-veritativo, e potremmo dirla “necessità logica”. La seconda, d'altra parte, sia pure non esprimibile né nei termini della metafisica -che ne disperderebbero la “puntualità” inclassificabile dell’“accadere” - né, per l'appunto, in quelli della “verità” -perché essa non abbisogna di alcuna “domanda” che la riguardi o che riguardi altro-, sarebbe costituita dal “darsi inequivocabile” della domanda stessa, vale a dire del molteplice, dell'oggettuale, del determinato e delle “differenze”. In ultima istanza, l'affermazione di una “necessità *sui generis*” della domanda, conduce Sasso al rilievo della inequivocabilità esperienziale della differenza. Se il piano della differenza, pertanto,

---

<sup>137</sup> *La verità*, p. 90.

fosse assunto sul piano “filosofico” -ovvero, se egli ritenesse criterio discriminante della “necessità” non solo la “logica”, ma anche l'inconfutabilità dell'apprensione esperienziale-, la posizione di Sasso non differirebbe in nulla (se non per alcuni dettagli estrinseci) dalla formalizzazione che della problematica aveva offerto Bontadini, nel delineare con precisione -come abbiamo visto sopra- due tipologie di “evidenza”. Ovvero, quella esperienziale in prima istanza; quella “logica” in seconda. Bontadini, per Sasso, avrebbe avuto proprio il difetto di permanere (peraltro, per sua stessa ammissione) in una prospettiva “metafisica”, reinstaurando un dualismo tra “esperienza” e “verità logica” (Dio). Sasso, prendendo a modello di necessità esclusivamente l'evidenza logica e la non fraindibilità, giunge a parlare, paradossalmente, della propria prospettiva (ma -si badi bene- non della propria “filosofia”, perché essa è radicalmente unitaria) come di una sorta di “dualismo”; un dualismo -quello tra verità e opinione- che si presenta tale, tuttavia, non perché i due “poli” di esso siano posti in correlazione, bensì proprio a causa del riscontro di questi come di due strutture radicalmente *non* conciliabili. Ove Bontadini -riconoscendo lo “scandalo del divenire” (ossia, dell'esperienza) - trovava altrove l'inequivocabilità assoluta, Sasso si limita a rintracciare questo “altrove”, senza, tuttavia, ritenere davvero *inequivocabile* il piano esperienziale (perché, altrimenti, nella sua prospettiva esso sarebbe puramente Essere).

La critica che Sasso muove alla prospettiva di Guido Calogero riguardo alla concezione della “tolleranza”<sup>138</sup>, inerisce proprio alla concezione che Sasso ha del “piano opinionale” -concezione che, occorre ribadirlo, non è esposta in diretto riferimento a quella che Sasso considera la “analisi filosofica” vera e propria. L'idea di Sasso a questo proposito è che, giacché solo sul piano veritativo si dà (o, meglio: viene additato imperfettamente dal linguaggio che tenti di esprimerlo) l'incontrovertibile, sarebbe del tutto impossibile parlare - come Calogero fa per il principio del dialogo - di un “principio sempre valido” sul piano delle opinioni, perché questo significherebbe reinstaurare una prospettiva “coercitiva” in un ambito che, per sua stessa natura, è soggetto all'imperfezione conseguente alla molteplicità dei “punti di vista”. Pertanto, in questo senso, il piano doxastico si configurerebbe come “ambito della violenza”, ovvero della continua “prevaricazione ingiustificata” di una *doxa* sull'altra, senza che tale “incontro-scontro” possa comunque portare ad una “opinione” alla quale si possa conferire incontestabile certezza o validità.

---

<sup>138</sup> Cfr., sulla concezione calogeriana del “principio di tolleranza”, J. Salina, *La rinascita dell'idealismo*, cit., pp. 107 ss.

Sostenere il calogeriano “principio di tolleranza” significa incorrere in un'*impasse* (oltre che in una “ipocrisia”, come è detto ironicamente) logica, giacché si affermerebbe la relatività e la possibile messa in discussione di tutte le verità salvo di quella che, per così dire, tutte le “abbracci” sotto la propria supervisione, ovvero la “tolleranza”. Ma o si sostiene che tutte le verità senz'altro debbano essere poste in discussione (il che significa: senza eccezioni di sorta), oppure si soggiace, semplicemente, alla “violenza” e alla “prevaricazione” delle singole opinioni, comprendendo che esse non sono incontrovertibili, ma anche che ognuna di esse non può, in quanto “affermazione di qualcosa”, non avanzare pretese proprio a questa impossibile incontrovertibilità. D'altronde, le note finali del passo che abbiamo ora riportato chiariscono anche meglio il problema: si dice che se la verità della “tolleranza delle opinioni” non fosse posta alla “radice”, queste non potrebbero convivere “pacificamente”. Il che sembra dover significare che vi sia una necessità “logica” o “fattuale” (o di qualunque altra forma di necessità si voglia parlare) che assicuri che, invece, le cose debbano stare esattamente così, che le “opinioni” *debbono* convivere. In effetti, Sasso<sup>139</sup> imputa chiaramente ad una “confusione di ambiti” tale errore, sostenendo che questo genere di “dovere” pertenga al piano (che si può definire “morale” -e che per Sasso resta, naturalmente, un piano esso stesso doxastico) del “dover essere” -del “desiderio che le cose stiano in questo modo”, e non certo a quello del “è necessario che sia così” -affermare ciò significherebbe, infatti, parlare di “verità” in un ambito in cui è del tutto impossibile farlo. Di conseguenza, gli autori che Sasso cita più spesso per dare una idea della “consistenza” dell'orizzonte doxastico -vale a dire, Tucidide, Machiavelli e Hobbes<sup>140</sup>- sono tutti autori che, in qualche misura, hanno asserito la “violenza” ineliminabile delle “opinioni del mondo”, e hanno diversamente indicato delle “modalità” per muoversi in questa realtà ardua e pericolosa.

Una efficace ricapitolazione della valenza anti-antropologica del pensiero di Sasso si può rintracciare in alcuni passaggi del suo recente *Idealismo e filosofia*, lavoro che – come spesso in Sasso – si configura sia come una disamina storico-filosofica che come uno scritto dalla forte valenza teoretica. Nel tornare sulla – apparente – dialettica tra essere e linguaggio, e sulla inevitabile mistificazione che il secondo produce del primo, egli chiarisce come l'inevitabile constatazione del punto di vista linguistico (così come,

---

<sup>139</sup> Cfr. *Il Logo*, p. 308.

<sup>140</sup> Cfr., ad es., *ivi*, p. 312.

genericamente parlando, quella dell'orizzonte doxastico) non comporti in alcun modo la necessità di correlare il piano ontologico a quello antropologico, in quanto – come si è visto nelle disamine che precedono – l'essere non è affatto passibile di uscire da sé o dividersi in parti, pena l'autocontraddizione. Scrive Sasso a questo proposito:

Il discorso dell'essere non è (...) il discorso che si conduce sull'essere. "Discorso dell'essere" è, per altro, una formula suggestiva, e ambigua, con la quale si suggerisce che non sono parole umane quelle che l'essere adopererebbe se mai gli accadesse di dovere e poter spiegare il suo senso, che è, come tante volte si è detto, quello del suo non esser nulla. Con l'espressione "parole non umane" si intende, per altro, non che queste siano parole divine, ma che la negazione del nulla non riesce a essere prospettata se non nei termini per cui, negato, il nulla è essere "e non" nulla, e che, questa negazione essendo innegabile perché negarla sarebbe ontologizzarla, si dà una negazione negante e non ontologizzante che, senza rivelarne il carattere, delinea una negazione, quella negante e non ontologizzante, che opera sullo sfondo e pronunzia "parole non umane".<sup>141</sup>

Ove la problematica principale concerne la "negazione non ontologizzante", vale a dire l'interpretazione non doxastica e non linguistica della negazione, la quale non può di fatto comparire – essendo linguistica qualunque tipologia di asserzione della negazione – ed è, pertanto, costretta a "restare sullo sfondo". Il che – come abbiamo già messo in evidenza – non è che, riproposto in diversi termini, uno dei punti nodali della filosofia di Sasso in senso lato: il tentativo di esplicitare in che modo si possa conservare al non veritativo un qualche statuto nonostante la sua necessaria riconduzione al veritativo. O, per esprimere la questione nei termini della questione antropologica: il tentativo di esplicitare in che modo l'espressione linguistica (*umana*) possa esprimere un contenuto veritativo senza identificarsi con esso malgrado l'impossibilità che il veritativo stesso (l'Essere) si scinda e separi da sé medesimo.

Per quanto riguarda il tema centrale di questo lavoro, la breve disamina che abbiamo offerto del pensiero di Sasso ha avuto la funzione di mettere in evidenza come la radicalizzazione teoretica di alcuni motivi presenti già nei pensatori dell'idealismo classico e italiano porti ad una totale negazione della possibilità di considerazione ontologica del cosiddetto "orizzonte umano". Se, tuttavia, nei pensatori propriamente idealisti tale considerazione veniva comunque effettuata "in sottofondo" – mediante quelli che nella prima parte del lavoro abbiamo denominato "residui antropologici", in Sasso la radicalizzazione della questione dell'Essere e della sua negazione porta ad espungere da una considerazione filosofica qualsiasi riferimento al molteplice e, pertanto, ad espungervi per eccellenza i riferimenti ad un

---

<sup>141</sup> Cfr. G. Sasso, *Idealismo e filosofia*, cit. in bibliografia, p. 302.



piano coscienziale ed individuale, instauratore di molteplicità e delle contraddizioni che seguono a tale posizione.

Il senso di queste ultime sezioni dedicate al pensiero italiano contemporaneo risiede negli sviluppi che questo ha in un certo senso fornito ad alcune tematiche dapprima implicite nell'idealismo classico tedesco, poi in quello italiano. Per quanto riguarda l'obiettivo privilegiato di questo lavoro, ci si riferisce come è ovvio alla questione dell'individualità umana che, nelle prospettive idealistiche, permanendo – come abbiamo tentato di mostrare direttamente e indirettamente - sotto forma di “residuo antropologico”, veniva ad inficiare la coerenza delle prospettive sistematiche, generando scompensi ed aporie a causa della difficile dialettica tra un assoluto autoreferenziale, le sue determinazioni genericamente prese e quella specifica determinazione dai caratteri contenutistici definiti che avrebbe, per l'appunto, dovuto corrispondere alla designazione di “individuo umano” o di “coscienza individuale” (da distinguersi e, tuttavia, da identificarsi con la coscienza assoluta nella quale gli idealisti classici compendiarono la realtà nel suo complesso). Se le revisioni dell'idealismo classico tedesco – quella di Bradley in Inghilterra e quella di Gentile in Italia in massimo luogo – hanno tentato di risolvere questa dialettica nel senso di una abolizione della preminenza di qualsiasi determinazione contenutistica sulle altre, il pensiero di autori quali Severino e Sasso ha ulteriormente radicalizzato questo assunto teorico, giungendo ad espungere qualsiasi prerogativa coscienziale (almeno nel senso di un possibile riferimento, più o meno esplicito, alla coscienza umana finita) dal piano ontologico, ovvero da quello che nelle prospettive idealistiche si sarebbe denominato “piano dell'assoluto”. Ciò nonostante, le prospettive di questi autori – come si è potuto comprendere dalle disamine che ne abbiamo effettuato – non eliminano affatto qualsiasi orizzonte aporetico a proposito della formulazione concettuale dello statuto dell'individualità umana. Da un lato, il pensiero di Severino giunge ad equiparare “logicamente” lo statuto di ogni, singola determinazione “di contenuto”, ritenendo che la strutturazione dell'assoluto dipenda dall'infinita di esse in quanto di esse, propriamente consiste. Ciò nonostante, il tema del “circolo dell'apparire” sembra in qualche modo rimandare alla necessità che “qualcosa appaia a qualcuno”, vale a dire che quella specifica determinazione ontologica (od ontica, il che nel pensiero di Severino è equivalente) che è l'uomo si in qualche modo deputato alla constatazione, di volta in volta, di enti immutabili differenti da lui e sempre diversi l'uno dall'altro (ciò che ingenererebbe il concetto comunemente inteso del divenire).

Dall'altro lato, il pensiero di Sasso giunge a negare la possibilità di qualsiasi relazione tra il piano della verità ontologica e quello dell'opinione e della molteplicità (ovvero, quello di specifica pertinenza dell'altrimenti "inconsistente" individuo umano) e, tuttavia, da una parte tratta di questa stessa divaricazione – che a rigor di logica, se soltanto il piano veritativo fosse, per l'appunto, "vero", non dovrebbe essere posta -, e dall'altra parte (soprattutto negli scritti più recenti) concede un'importanza estrema al tema del linguaggio. Linguaggio che, nella sua imperfezione e nella necessaria entificazione che esso fa delle tematiche ontologiche (altrimenti destinate a ridursi ad affermazione di una inscindibile unitarietà), è tuttavia l'unico strumento in cui la verità dell'Essere possa venire espressa: espressione che di nuovo, rimanda ad un piano di pertinenza della doxasticità umana e non dell'Essere.

Queste aporie – presenti anche in prospettive le quali per molti versanti tentano di risolvere quelle presenti nell'idealismo classico tedesco e nelle forme di pensiero da esso derivate – palesano come la dialettica tra la constatazione di un contraddittorio orizzonte "empirico" – vario e molteplice – e l'asserzione "razionale" di una necessaria verità immutabile sia un problema che ha travagliato (sia pure in modo differente) la filosofia a partire dal pensiero parmenideo e dalla "correzione" platonica di esso, e continui a destare stupore per la mancata coincidenza tra l'inevitabile apparenza di un orizzonte e l'altrettanto inevitabile smentita di esso in termini razionali.

## BIBLIOGRAFIA

### Sigle utilizzate in nota

SL= HEGEL G. W. F. (2010), *Scienza della logica*, Utet, Milano.

FS= HEGEL G. W. F. (2000), *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano.

ENC= HEGEL G. W. F. (2000), *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano.

SIT = SCHELLING F. W. J. (2006), *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bompiani, Milano.

E= CROCE B. (1922), *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Teoria e storia, Laterza, Bari.

FP= CROCE B. (1923), *La filosofia della pratica. Economica ed etica*, Laterza, Bari.

L= CROCE B. (1920), *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari.

TSS= CROCE B. (2001), *Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano.

O= SPAVENTA B. (2008), *Opere*, Bompiani, Milano.

TGS= GENTILE G. (2014), *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, in ID., *L'attualismo*, Bompiani, Milano.

SL= GENTILE G. (2014), *Sistema di logica come teoria del conoscere* (voll. I e II), in ID., *L'attualismo*, Bompiani, Milano.

FA= GENTILE G. (2014), *Filosofia dell'arte*, in ID., *L'attualismo*, Bompiani, Milano.

GSS= GENTILE G. (2014), *Genesi e struttura della società*, in ID., *L'attualismo*, Bompiani, Milano.

## Letteratura primaria e secondaria

-AGAZZI E. (1962), *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino.

-ANTONI C. (1955), *Commento a Croce*, Neri Pozza, Vicenza.

-BERTI E. (1968), *La metafisica classica come unità di esperienza e ragione*, in *Bollettino filosofico*, 7, pp. 97-103;

-ID. (1968), *Il valore teologico del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, I, pp. 1-24;

-ID. (1978), *Contraddittorietà, apparenza e problematicità del divenire*, in *Studium*, 74, VI, pp. 809-819;

-ID. (1987), *Critica dell'interpretazione neoparmenidea dell'Occidente*, in *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna;

-ID. (1992), *Per una metafisica problematica e dialettica*, in *Acta Philosophica*, I, 2, pp. 176-190.

-BERTO F. (2003), *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Padova.

-In BISCUSO M. e GEMBILLO G. (a cura di) (2003), *Scaravelli pensatore europeo*, Armando Siciliano Editore, Messina:

-F. Gallo, *Scaravelli: la concretezza della libertà in una filosofia europea*;

-F. S. Trincia, *Osservazioni sul confronto tra Scaravelli e Husserl: il problema della "idealizzazione"*;

-F. De Luca, *La "Critica del metodo": un capitolo soppresso della Critica del capire*;

- L. Zanetti, *Note alla Prefazione di "Kant e la fisica moderna"*;
- M. Biscuso, *Sulla genesi e la composizione della Critica del capire*.
  
- BONTADINI G. e SEVERINO E. (2017), *L'essere e l'apparire. Una disputa*, Morcelliana, Brescia.
  
- BRIANESE G. (2010), *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in L. Taddio (a cura di), *Emanuele Severino. La guerra e il mortale*, Mimesis, Milano-Udine.
  
- CAMPIONI G., F. LO MORO, S. BARBERA (a cura di) (1981), *Sulla crisi dell'attualismo: Della Volpe, Cantimori, De Ruggiero, Lombardo Radice*, Franco Angeli, Milano.
  
- In CARLOMAGNO F. (a cura di) (1975), *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano:
- P. Faggiotto, *La difesa del principio di causalità*;
- A. Negri, *Filosofia attuale e filosofia cattolica in Italia. Appunti sulla cosiddetta Destra attualistica*;
- E. Severino, *La fede, il dubbio*.
  
- CESA C. e SASSO G. (a cura di) (1997), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, Il Mulino, Bologna.
  
- CILIBERTO M. (a cura di) (2016), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Treccani, Roma.

-CLAVERINI C. (2021), *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Quodlibet, Macerata.

-CORSI M. (1967), *Luigi Scaravelli e il problema del "capire"*, in *La Cultura*, V, I, pp. 49-83;

-ID. (1986), *Kant nella "Critica del capire"*, in *La Nottola*, V, 3, pp. 79-84;

-In ID. (a cura di) (1998), *Il pensiero di Luigi Scaravelli. La storia come problema e come metodo*, Rubbettino, Soveria Mannelli:

-M. Corsi, *Il giudizio storico in Croce*;

-J. Kelemen, *Note sulle condizioni di possibilità del giudizio storico*;

-G. Traversa, *Il nesso libertà-legge morale*;

-F. Ottonello, *Le coordinate della storicità e Luigi Scaravelli*;

-A. Negri, *Scaravelli legge la kantiana "Critica del Giudizio"*;

-I. Cubeddu, *Le funzioni del trascendentale nelle letture kantiane di Luigi Scaravelli*;-

-M. Biscuso, *Scaravelli interprete di Hegel*;

-V. Stella, *La tesi di laurea di Luigi Scaravelli e la logica gentiliana dell'astratto*;

-G. Gregorio, *Scaravelli, Heidegger e il problema del nulla*;

-G. Gembillo, *Scaravelli e la fisica quantistica*.

-CORTI L. (2014), *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma.

-CUBEDDU I. (1974), *Bertrando Spaventa*, Sansoni, Firenze.

-DAL SASSO A. (2009), *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Aracne, Roma;

-Id. (2015), *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, Mimesis, Milano-Udine.

-D'ANGELO P. (2015), *Il problema Croce*, Quodlibet, Roma.

-DIAMANTI M. (a cura di) (2015), *Giovanni Gentile. Bibliografia 1994-2014*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. gennaio-aprile, pp. 183-220.

-DI LALLA M. (1975), *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze.

-FABRO C. (1981), *L'alienazione dell'occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Quadrivium, Genova.

-FERRARI M. (2016), *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Il Mulino, Bologna.

-FERRARIN A. (2016), *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma.

-GALASSO G. (1990), *Benedetto Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari.

-GALLO F. (2001), *Luigi Scaravelli: conoscenza e libertà. In margine ad alcune pubblicazioni recenti*, in *Teoria*, 2, pp. 107-124.

-GARIN E. (1959), *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari;

-ID. (a cura di) (1985), *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari.

- GENTILE G. (1903), *La rinascita dell'idealismo*, Stabilimento tipografico della Regia Università, Napoli.
- ID. (1913), *La riforma della dialettica hegeliana e altri scritti*, Principato, Messina;
- ID. (1913), *Sommario di Pedagogia*, Laterza, Bari;
- ID. (1916), *I fondamenti della filosofia del diritto*, Mariotti, Pisa.
- ID. (1920), *Bertrando Spaventa*, Vallecchi, Firenze;
- ID. (1917-1923), *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (4 voll.), Principato, Messina;
- ID. (1958), *Introduzione alla filosofia*, Le Lettere, Firenze;
- ID. (2014), *La filosofia di Marx*, Edizioni della Normale, Pisa.
- ID. (2021), *Inediti sulla morte e l'immortalità*, Le Lettere, Firenze.
- GRION L. (2012), *Gustavo Bontadini*, Lateran University Press, Roma.
- GOGGI G. (2002), *Dal diveniente all'immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Libreria editrice Cafoscarina, Venezia;
- Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Milano-Udine 2014;
- Emanuele Severino*, Roma 2015.
- GRASSI E. (1929), *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia contemporanea*, in *Rivista di filosofia*, XX, pp. 129-151;
- ID. (1930), *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, XI, pp. 288-314.
- HEIDEGGER M. (2020), *Hegel*, Mimesis, Milano.



-HOULGATE S. (2013), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury Publishing, Londra.

-HYPPOLITE J. (1963), *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano.

-ID. (2016), *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, ETS, Pisa.

-ID. (2017), *Logica ed esistenza*, Bompiani, Milano.

-MAGGI M. (2011), *Archetipi del Novecento. Filosofia della prassi e filosofia della realtà*, Bibliopolis, Napoli.

-MASCHIETTI S., *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini*, *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, XV, pp. 543-632;

-ID. (2000), *Sull'interpretazione bontadiniana dell'idealismo attuale*, in *La Cultura*, pp. 451-74;

-ID. (2007), *Dire l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*, in *Giornale di filosofia*, marzo;

-ID. (2013), *L'esito eleatico del pensiero speculativo italiano. Analisi dei contributi di Mauro Visentin*, "Filosofia-italiana.net".

-MESSINESE L. (1986), *Per far continuare un dialogo*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, IV, pp. 645-50;

-ID. (2006), *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino, Soveria Mannelli;

-ID. (2008), *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" della verità*, Mimesis, Milano-Udine.

-In MIRRI E. (a cura di) (1989), *L'attualità di Scaravelli*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989:

M. Corsi, *La sintesi a priori nel pensiero di Luigi Scaravelli*;

A. Negri, *Scaravelli o della serietà del capire*;

F. Ottonello, *La Critica del capire prova dell'esistenza di Dio*;

V. Stella, *Scaravelli e Croce*.

-MORANI R. (2015), *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Milano-Udine.

-MUSTÈ M. (2000), *Guido Calogero*, in *Belfagor*, LV, pp. 163-185;

-ID. (2008), *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma;

-ID. (2009), *Croce*, Carocci, Roma;

-ID. (2010), *Il principio del nous nella filosofia di Guido Calogero*, in *La Cultura*, XLVIII, pp. 83-120.

-ID. (2015), *Gentile e Marx*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. Gennaio-aprile, pp. 15-27.

-NATOLI S. (1989), *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino.

-NEGRI A. (1975), *Giovanni Gentile (I). Costruzione e senso dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze;

ID. (1975), *Giovanni Gentile (II). Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze;

-ID. (2002), *Rappresentazione e interpretazione del mondo. Fenomenologia, ermeneutica, attualismo*, Ferv Edizioni, Roma;

-ID. (2004), *Giovanni Gentile pensatore italiano del Novecento*, in *Giovanni Gentile filosofo italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

-OLDRINI G. (1964), *Gli hegeliani di Napoli*, Feltrinelli, Milano;

-ID. (1998), *L'idealismo italiano tra Napoli e l'Europa*, Guerini e Associati, Milano.

-PARISE N. (2014), *Sulla relazione. Gennaro Sasso critico della "metafisica"*, "Filosofia.it", consultato il 01/01/2020.

-PAREYSON L. (1950), *L'estetica dell'idealismo tedesco*, Edizioni di "Filosofia", Torino.

-ROSSI P., VIANO C. A. (a cura di) (1991), *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, Il Mulino, Bologna.

-RUGGIU L. e TESTA I. (2003), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano.

-Ivi:

-R. Bernstein, Hegel in America. La tradizione del pragmatismo;

-R. Pippin, Hegel e la razionalità istituzionale;

-T. Pinkard, Soggetti, oggetti, normatività: che cosa significa essere un agente?

-R. Rorty, Alcuni usi americani di Hegel;

-R. Brandom, Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel;

-J. Mc Dowell, L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant.

-SALINA J. (2014), *Scienza, metafisica, contraddizioni: il Marx di Giovanni Gentile*, in GENTILE G., *La filosofia di Marx*, Edizioni della Normale, Pisa;

- ID. (2015), *Gentile*, Corriere della sera, Milano;
- ID. (2016), *L'idealismo alla radice: Gentile e Spaventa*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Treccani, Roma;
- ID. (2016), *La filosofia dell'evidenza tra Husserl e Gentile*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Treccani, Roma;
- ID. (2017), *La rinascita dell'idealismo. Spaventa, Croce e Gentile tra ieri e oggi*, Carocci, Roma;
- ID. (2018), *Idealismo*, Edizioni della Normale, Pisa.
- SASSO G. (1975), *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli;
- ID. (1982), *L'illusione della dialettica. Profilo di Carlo Antoni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma;
- ID. (1986), *Luigi Scaravelli e il Sofista di Platone*, in *La Nottola*, V, 3, pp. 7-46;
- ID. (1987), *La "buia incandescenza della fiamma". Luigi Scaravelli e la questione degli "opposti"*, in *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, VII, pp. 87-198;
- ID. (1987), *Essere e negazione*, Morano, Napoli.
- ID. (1989), *La polemica Croce-Calogero cinquant'anni dopo*, in *Ragionamenti*, XXXV, pp. 73-76;
- ID. (1991), *L'Essere e le differenze. Sul "Sofista" di Platone*, Bologna, Il Mulino.
- ID. (1992), *Variazioni sulla storia di una rivista italiana: "La Cultura"*, Il Mulino, Bologna;
- ID. (1993), *La fedeltà e l'esperimento. Filippo Scarpelli, Francesco Saverio Trincia e Mauro Visentin interrogano Gennaro Sasso*, Il Mulino, Bologna;
- ID. (1994), *Filosofia e idealismo (I). Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli;
- ID. (1994) *Saggio introduttivo*, in C. Farnetti (a cura di), *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, Enchiridion, Napoli;
- ID. (1995), *Filosofia e idealismo (II). Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli;

- ID. (1996), *Tempo, Evento, Divenire*, Il Mulino, Bologna;
  - ID. (1997), *Filosofia e idealismo (III). De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli;
  - ID. (1998), *Dalla biografia giovanile di Guido Calogero. La vicenda degli Studi crociani*, in *La Cultura*, XXXVI, pp. 5-41;
  - ID. (1998), *Calogero, Croce, lo scetticismo e la filosofia della filosofia*, in *La Cultura*, XXXVI, pp. 183-240;
  - ID. (1999), *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna;
  - ID. (2000), *Filosofia e idealismo (IV). Paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli;
  - ID. (2004), *Fondamento e giudizio: un duplice tramonto?*, Bibliopolis, Napoli;
  - ID. (2005), *Il principio, le cose*, Nino Aragno Editore, Torino;
  - ID. (2007), *Filosofia e idealismo (V). Secondi Paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli;
  - ID. (2010), *Il Logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli;
  - ID. (2012), *Filosofia e idealismo (VI). Ultimi Paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli.
  - ID. (2014), *Allegoria e simbolo*, Nino Aragno Editore, Torino.
  - ID. (2020), *Biografia e Storia. Saggi e variazioni*, Viella, Roma.
  - ID. (2021), *Idealismo e filosofia*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli.
- 
- SAVORELLI A. (1983), *Riforma della dialettica, riforma del sistema: crisi e trasformazioni dell'hegelismo in Spaventa*, in B. Spaventa, *Esperienza e metafisica*, Morano, Napoli;
  - ID. (2002), *Gentile editore e interprete di Spaventa. L'ultimo volume delle "Opere"*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 22(2), pp. 320-330;
  - ID. (2003), *Croce e Bertrando Spaventa*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, Ja-A23 (1), pp. 42-58.

-ID. (2015), *La filosofia della storia nel primo Gentile*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. gennaio-aprile, pp. 28-38.

-SEVERINO E. (1958), *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia.

-ID. (1964), *Ritornare a Parmenide*, *Rivista di filosofia neoscolastica*, II, pp. 137-175;

-ID. (1965), *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, *Rivista di filosofia neoscolastica*, V, pp. 559-618;

-ID. (1966), *Note sul problema dell'intersoggettività nella Costruzione logica del mondo*, in R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, Mondadori, Milano.

-ID. (1968), *Risposta ai critici*, *Rivista di filosofia neoscolastica*, IV-V, pp. 349-376;

-ID. (1984), *Appunti per Gustavo Bontadini*, *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXXVI, pp. 616-623;

-ID. (1995), *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995;

-ID. (1997), *La follia dell'angelo*, Adelphi, Milano;

-ID. (1998), *Il destino della tecnica*, Adelphi, Milano;

-ID. (1999), *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano;

-ID. (1999), *Destino della necessità*, Adelphi, Milano;

-ID. (2001), *La Gloria*, Adelphi, Milano;

-ID. (2005), *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano;

-ID. (2007), *Oltrepassare*, Adelphi, Milano;

-ID. (2010 -ed. originale 1972), *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano;

-ID. (2013), *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano;

-ID. (2014), *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano, pp. 9-69.

(2016), *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano.

-SIMIONATO M. (2012), *L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Edizioni Plus, Pisa.

-SPANIO D. (2003), *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova;

-ID. (2011), *Gentile*, Carocci, Roma;

-ID. (2012), *Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne, Roma;

-ID. (2015), *Il precipizio del divenire. Mondo e creazione nel "Sistema di logica" gentiliano*, in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. Gennaio-Aprile, pp. 63-76;

-ID. (a cura di) (2014), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia.

-TARQUINI A. (2015), *Giovanni Gentile e la cultura fascista*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. gennaio-aprile, pp. 123-135.

-TILLIETTE X. (1999), *Schelling: biographie*, Calmann-Lévy, Parigi.

-TRINCIA F. S. (1993), *Giovanni Gentile, Guido Calogero e il problema dell'alterità*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile tra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori riuniti, Roma.

-TURI G. (1995), *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze.

-TUROLDO F. (1996), *L'essere, il nulla, il divenire. Riprendendo le fila di una grande polemica*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, II, pp. 287-309.

- VACCA G. (1967), *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Laterza, Bari.
- VANZULLI M. (2013), *Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile, Gramsci*, Aracne, Roma.
- VIGNA C. (2000), *Il frammento e l'intero*, Milano;
- In ID. (a cura di) (2008), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano :
- C. Vigna, *Sulla semantizzazione dell'essere. L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*;
- F. Totaro, *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*;
- M. Ruggenini, *Ontologia, idealismo, metafisica*;
- P. Pagani, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*;
- D. Sacchi, *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*;
- F. Turollo, *Bontadini e i suoi critici. Un dibattito tra metafisici sull'essere e sul nulla*;
- G. Goggi, *Bontadini e la metafisica dell'esperienza*;
- E. Sisti, *La funzione della contraddizione nella metafisica di Gustavo Bontadini*;
- A. Tessarin, *Bontadini, Gentile, Kant*;
- D. Spanio, *L'identità, il soggetto e l'orso bianco. Note sul confronto Bontadini-Spirito*;
- L. Grion, *Bontadini vs Severino*;
- L. Messinese, *Nota sul punto d'arrivo della disputa tra Severino e Bontadini*.
- VALENTINI F. (1966), *La controriforma della dialettica: coscienza e storia nell'idealismo italiano*, Editori Riuniti, Roma.
- VISENTIN M. (1986), *Le categorie e la realtà. Analisi della "Critica del capire" di L. Scaravelli*, in *La Cultura*, XXIV, 2, pp. 284-358;



- ID. (1987), *Identità e differenza. Le conclusioni della "Critica del capire"*, in *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, VII, pp. 199-257;
- ID. (2005), *Guido Calogero tra noesi, diaonia e dialogo*, in *La Cultura*, XLIII, pp. 431-445;
- ID. (2005), *Il neoparmenidismo italiano (I). Le premesse storico-filosofiche. Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli;
- ID. (2010), *Il neoparmenidismo italiano(II). Dal neoidealismo al neoparmendismo*, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2016), *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli.
- VITIELLO V. (1990), *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*, Guida Editori, Napoli;
- ID. (2003), *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano.
- ZAPPOLI S. (2004), *L'itinerario intellettuale di Guido Calogero: da Croce e Gentile al "dialogo" con Capitini*, in *Giornale Critico della Filosofia italiana*, LXXXIII, pp. 19-36;
- ID. (2008), *L'insegnamento pisano di Guido Calogero e "La scuola dell'uomo"*, *Giornale Critico della Filosofia italiana*, LXXXVII, pp. 59-71;
- ID. (2011), *Guido Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa.