



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Filosofia
Ciclo 27°
Anno di discussione 2015**

***La creazione tra attualismo e metafisica
Per una problematizzazione delle origini del pensiero di
Emanuele Severino***

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/01

Tesi di Dottorato di Dal Sasso Andrea, matricola 807907

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del Dottorando

Prof. Brianese Giorgio

Indice

Introduzione. La creazione come “ferita” originaria	4
Cap. 1. La creazione come autocreazione nell’attualismo di Giovanni Gentile	10
1. Alle origini dell’attualismo: logica e fenomenologia	10
2. “Provare la creazione”: Spaventa maestro di Gentile	12
3. Rosmini, Gioberti, Marx	20
4. L’atto del pensare come atto puro	24
5. Il circolo di filosofia e storia (della filosofia)	27
6. Intermezzo	30
7. La creazione nella <i>Teoria generale dello spirito come atto puro</i>	31
8. Critiche all’“inobbiectività” dell’atto nella <i>Teoria generale</i>	39
9. Creazione e morale	44
10. Il <i>Sistema di logica</i> tra logo astratto e logo concreto	45
11. Il sentimento	64
12. La struttura della creazione come <i>autocreazione</i> nell’attualismo	66
13. Attualismo e religione	67
14. Morte, creazione ed eternità	78
Cap. 2. Interpretazioni dell’attualismo: Spirito, Calogero, Bontadini	84
1. Ugo Spirito alla scuola dell’attualismo	84
2. L’antinomia della creazione e il problematicismo	89
3. Guido Calogero tra Aristotele e Gentile	97
4. La critica dell’attualismo e <i>La conclusione della filosofia del conoscere</i>	100
5. Bontadini interprete di Gentile: l’impossibilità che il pensiero crei l’essere	105
6. Dall’attualismo al problematicismo: Bontadini e Spirito	111
7. Nota sulla concezione bontadiniana dell’immanentismo	117
8. Breve riepilogo e prospettive di sviluppo	118
Cap. 3. La creazione nella metafisica di Gustavo Bontadini	122
1. Il principio della metafisica e il teorema di creazione	122
2. Nota sulla semantizzazione dell’essere	127
3. L’ultimo Bontadini e la creazione	128
4. Tra attualismo e metafisica neoclassica	142
Cap. 4. Il Gentile di Severino	146
1. L’influenza dell’interpretazione bontadiniana di Gentile nel giovane Severino	146
2. La presenza di Gentile ne <i>La struttura originaria</i>	151
3. Gentile negli scritti della maturità	159
4. Severino critico di Spirito e Calogero	167

5. Creazione e differenza ontologica nello sviluppo degli scritti di E. Severino	174
1. Dal divenire all'oltrepassare: una svolta?	174
2. La creazione ne <i>La struttura dell'essere</i>	178
3. La creazione ne <i>La struttura originaria</i>	180
4. La contraddizione C	188
5. La dimenticanza della verità dell'essere	193
6. Sviluppi del concetto di creazione negli scritti degli anni Sessanta	195
7. Il "secondo" Severino e la critica di "immanentismo"	201
8. Identità e creazione	210
9. Per una problematizzazione delle origini del pensiero severiniano	215
Bibliografia	228

Introduzione

La creazione come “ferita” originaria

I presupposti e le domande di fondo che orientano lo sviluppo di questa ricerca sono molti e intrinsecamente connessi. Se mi si chiedesse di districare analiticamente, uno ad uno, i problemi e le tematiche che ne motivano lo svolgimento, non nego che un certo imbarazzo mi assalirebbe e ad una sorta di pausa del pensiero sarei come costretto. D'altra parte, se la grande lezione idealistica qualcosa ha insegnato è che dal pensiero è impossibile, come si voglia, “uscire” e che ogni sosta contiene già in sé la traccia del suo successivo superamento. È perciò necessario che vi sia un atto di coraggio e che, dal groviglio di questioni emerse, si proceda a diradare la nebbia, che in questa fase iniziale della scrittura ancora avvolge chi con essa si viene a cimentare.

Nel dare, quindi, avvio a questa navigazione, tenterò di schiarire il più possibile l'orizzonte, partendo da alcune considerazioni di carattere generale (forse ciò che di meno interessante può trovarsi in uno studio storico-teoretico), ma che, nondimeno, mi auguro possano offrire alcune coordinate essenziali al lettore per muoversi in queste acque vorticosi, senza patirne i rischi (il più probabile, l'incomprensione). Ebbene, l'indagine che qui si persegue muove da una “scuola” di pensiero ben determinata e che ne costituisce la cornice ultima: il magistero filosofico di Emanuele Severino. Una grande responsabilità dunque mi attende, soprattutto se si pone attenzione al fatto che il fine ultimo di questo lavoro, che mi auguro potrà emergere nelle pagine conclusive, è di istituire il punto di partenza per un approccio critico e problematizzante al pensiero stesso del filosofo. Non più che un “punto di partenza”. Spesso il confronto diretto dello studioso con il discorso severiniano lascia nel primo un senso, per così dire, di frustrazione speculativa, quasi che la massa granitica di quel discorso, il suo “monolitismo” logico, corredo da una capacità argomentativa pressoché unica nel panorama filosofico contemporaneo, incarnino un “muro di pietra” contro il quale non si possa far altro che battere violentemente la testa.

Tuttavia, questa non è una monografia su Severino; è invece il tentativo, ci si auspica non fallimentare, di delineare un percorso che consenta di connotare, innanzitutto, quello che mi sembra essere il tratto di fondo di una certa stagione della storia del pensiero italiano contemporaneo nella sua relazione con la filosofia europea, consistente nel porre al centro della domanda il concetto metafisico di “creazione”. Spingendosi oltre, ci si potrebbe persino arrischiare a dire che uno dei maggiori contributi che la filosofia italiana ha lasciato in eredità, sulla scia dell'insegnamento hegeliano, sia proprio la discussione di questo significato. La creazione, quindi, come “cifra” del pensiero italiano.

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

Compito forse immane e, cionondimeno, oggi, a mio avviso, di grandissimo interesse. Per varie ragioni. Si potrebbe partire, *in primis*, dall'osservazione della situazione presente: la *crisi* economica, sociale e valoriale (epistemica) che ha investito gran parte del mondo. Ci si potrebbe chiedere: qual è la parola più diffusa, in ambito

mediatico, nel linguaggio quotidiano della nostra epoca? Qual è quel vocabolo che, quasi solo per il fatto di essere evocato, sembra poter spronare l'individuo a far fronte ad ogni difficoltà, a risvegliare in lui quella forza segreta e nascosta, quella sorta di capacità romantica nel superare ogni arduo ostacolo (*Streben*) con cui ci si trova, ogni giorno, a dover amaramente lottare, sospinti in ciò dall'inquietudine che accompagna il nostro tempo?

Me lo sono chiesto spesso. Seguendo con attenzione la tv e la radio, leggendo riviste e quotidiani, frequentando gli infiniti mondi virtuali del *web*, sono giunto a questa risposta: la parola è "creatività". Il segreto per affrontare la crisi, si sente dire spesso, è la creatività. Questo termine si trova ormai ovunque¹; potrebbe, perciò, a ragione, sorgere l'impressione, ma forse più di una semplice impressione si tratta, che sia oggi in atto una sorta di "mitologizzazione" della creatività. Eppure, vorrei dire, i concetti di "crisi" e "creatività", analizzati nei loro significati e nello sviluppo che essi hanno avuto nella nostra storia culturale, potrebbero indurci a sospettare l'esistenza di un "sottosuolo" comune, una consonanza evocatrice di un'immagine rinviante ad una lacerazione, ad uno strappo compiutosi alle origini della civiltà occidentale.

Se la risposta che mi sono dato corrisponde alla realtà, qualcuno potrebbe ugualmente scuotere il capo ed incalzare, obiettando che cose diverse, molto diverse, sono la "creazione", in quanto tema metafisico, e la "creatività", tanto sbandierata oggi su più fronti. Sembrerebbe, infatti, di trovarsi di fronte ad ambiti semantici eterogenei, l'uno di curvatura, diciamo così, religiosa, l'altro più declinato verso il linguaggio dell'estetica, relativo alla "fantasia" e all'"ingegno" umano.

È pertanto, a questo punto, di estrema delicatezza, che interviene la riflessione filosofica: il "creare", *quo talis*, quale struttura rivela, quali significati evoca, quale la sua storia? Come dicevo poco fa, il pensiero di Severino incarna, a questo proposito, una critica radicale del senso ontologico del "creare", permettendo un'interpretazione d'insieme della storia del pensiero filosofico e della cultura occidentale, a partire dalla filosofia greca. Per altro verso, l'idealismo gentiliano ne enfatizza, invece, la fondamentale importanza², tanto da far coincidere la creatività del pensiero con la stessa struttura del reale e della storia.

A complicare il quadro, si dovrà notare come la filosofia di Gentile pervenga all'ascolto severiniano attraverso l'interpretazione che, del filosofo siciliano, fornì, a suo tempo, Gustavo Bontadini, acuto esponente della Neoscolastica milanese, anch'egli finissimo critico di Gentile e insieme teorico (cosa forse scontata per un pensatore così

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

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

vicino al mondo cattolico) di una profonda meditazione sul significato della “creazione”, intesa come vertice del discorso metafisico³.

Il contesto storico di riferimento dell’indagine è, quindi, incentrato su quella stagione della filosofia italiana che va dall’attualismo al problematicismo e dal problematicismo alla metafisica “neoclassica” e che può, in un certo senso, essere inteso come il percorso che descrive la parabola speculativa di Bontadini, conducendoci alle porte della riflessione filosofica di Severino. Nell’evocare questa traiettoria storica e teoretica, ho ritenuto di dovermi soffermare anche sul versante della cosiddetta “Sinistra”⁴ attualistica (in particolare, la scuola romana, con le figure di Ugo Spirito e Guido Calogero) che, tra le “incidenze” di questa filosofia, è forse quella più decisiva, non solo per il filosofo milanese, ma anche per potersi approssimare, appunto, alle origini del discorso severiniano⁵. Sarà, infatti, sulla prima fase del suo straordinario cammino che si concentrerà quello sguardo “critico” cui sopra si faceva cenno.

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

Sempre a livello preliminare, qualora qualcuno storcesse il naso sull’enfasi, data da questo studio, alla centralità del tema della “creazione” nel Novecento (un secolo, più che altro, testimone di un’immensa *distruzione*), si potrebbe ricordare, a titolo non più che esemplificativo, l’aspro dibattito, intensificatosi negli ultimi decenni del millennio appena trascorso, soprattutto negli Stati Uniti, tra evolucionisti darwiniani e creazionisti, sostenitori dell’*Intelligent Design*⁶. Un dibattito alla cui radice stanno due filosofi, spesso dimenticati da entrambi gli schieramenti: Hume, con la sua critica della teologia naturale, cui Darwin, nei *Taccuini*, mostra il proprio indiscutibile debito, e Tommaso (in particolare quello della “quinta prova” dell’esistenza di Dio).

Si potrebbe citare, inoltre, per quanto riguarda la Francia, l’influenza europea di opere come quella di Henri Bergson, *L’évolution créatrice*, o il tema recentemente evocato della “creazione del mondo o la mondializzazione” di Jean-Luc Nancy⁷.

L’elenco potrebbe essere ancora lungo. Ma tant’è, l’erba del vicino è sempre più verde e noi italiani amiamo guardare all’estero anziché risolvere i conti in casa; ed è così che, nei primi decenni dopo la fine del secondo conflitto mondiale, la filosofia di Gentile è stata messa in soffitta e per un po’ quasi nessuno ne ha più parlato. Certo, la compromissione col fascismo e la distruzione di cui il regime è stato responsabile, anche

³ Sarà mio compito, a suo tempo, specificare le differenti declinazioni di questo concetto nei diversi autori. Se ci si può accontentare, a livello introduttivo, di questo uso generico, onde evitare fraintendimenti è utile avvisare, sin da ora, circa la necessità di distinguere il concetto “metafisico” di “creazione”, quale è assunto, ad esempio, da Gustavo Bontadini, e che si differenzia dal “divenire”, da quello operante nella tradizione idealistica, dove invece (specialmente in Gentile) coincide con esso.

⁴ L’espressione è tratta dal volume di A. Negri, *Giovanni Gentile 2. Sviluppi e incidenza dell’attualismo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1975, p. 65.

⁵ Ricordo, *en passant*, come proprio alcuni dei primi scritti severiniani, fossero rivolti a Spirito (E. Severino, *Note sulla filosofia di Ugo Spirito*, in “Rivista Rosminiana”, XLII, 1948, pp. 133-137; *Note sul problematicismo italiano* [1947-1949], Vannini Brescia 1950) e a Calogero (*Nota su “I fondamenti della filosofia aristotelica” di Guido Calogero*, in Aa. Vv., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Vita e Pensiero, Milano 1962, pp. 117-144; ora in E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 143-177).

⁶ Cfr. a questo proposito, la ricostruzione esposta, a partire da un punto di vista vicino alle ragioni di Darwin e della scienza, da T. Pievani, *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino 2006.

⁷ J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Éditions Galilée, Paris 2002; *La creazione del mondo o la mondializzazione*, trad. it. di D. Tarizzo e M. Bruzese, Einaudi, Torino 2003. Sulla liquidazione del concetto di creazione, cfr. P. Clavier, *Ex nihilo. Sortie de la creation*, Paris, Hermann 2011.

con l'appoggio di Gentile, aiutano a comprendere le ragioni di quest'esclusione. Eppure, riesce poi difficile capire l'entusiasmo con cui buona parte della filosofia italiana si sia diretta, negli anni successivi alla fine della guerra, e poi sino alla fine del secolo, allo studio e alla traduzione delle opere di Heidegger, un filosofo per altri versi non meno ideologicamente compromesso⁸. Quali siano i motivi, più o meno accettabili, di questa *remotio*⁹ e della parallela curiosità verso le filosofie d'oltreconfine, sembra a molti ormai evidente come un'attenta analisi della filosofia contemporanea non possa prescindere, se non peccando in ciò di scarsa serietà intellettuale, dal raffronto tra l'attualismo gentiliano e quel versante della filosofia europea che, prendendo le mosse dalla crisi dell'hegelismo, giunge da un lato, attraverso la fenomenologia, a Heidegger; dall'altro, alla filosofia di Marx¹⁰.

Tuttavia, i nodi prima o poi vengono al pettine e si può dire che, almeno in Italia, l'attenzione per l'opera di Gentile sia oggi quantomeno "risorgente". Ma quali sono le ragioni che tengono Gentile in vita? La presente ricerca intende essere una risposta anche a questa domanda. In via preliminare, si potrebbe dire che la filosofia di Gentile costituisca oggi il viatico più diretto, sulla sponda italiana (sul versante tedesco, la sua "controparte" può essere identificata in Nietzsche¹¹), per comprendere le ragioni della tanto conclamata "creatività". Senza dubbio, ciò è merito della valorizzazione che ne ha proposto oggi, nel nostro paese, Emanuele Severino, il quale sembra non stancarsi di ripetere, anche dalle pagine del Corriere della Sera, l'importanza per la filosofia di tornare a confrontarsi col pensiero gentiliano¹².

Sulla rilevanza e la funzione che la filosofia di Gentile esercita nel discorso filosofico di Severino diremo più avanti; basti per ora accontentarsi di osservare come, nonostante la smisurata produzione bibliografica del filosofo bresciano, manchi, per così dire, all'appello un lavoro sistematico sull'attualismo. Lacuna voluta o casuale?

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

⁹ All'inizio degli anni Novanta vi era comunque chi accennava al ritorno di un vento più favorevole, rispetto al passato, in relazione allo studio di Gentile, una specie di "rinnovata esigenza di fare i conti" col filosofo siciliano e con il neoidealismo nel suo complesso. Cfr. M. Ferrari, *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, in Aa. Vv., *Croce e Gentile. Un secolo dopo*, «Giornale critico della filosofia italiana», anno LXXIII (LXXV), fasc. II-III, maggio-dicembre 1994, Le Lettere, Firenze, pp. 489-528. Sulle cause dell'oblio del pensiero gentiliano dopo la guerra, cfr. anche G. Sasso, *La fedeltà e l'esperimento*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 73-117. A onor del vero, va detto che un cenno di "risveglio" vi era stato già negli anni Settanta con la pubblicazione dei due volumetti di A. Negri, *Giovanni Gentile. 1. Costruzione e senso dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975 e *Giovanni Gentile. 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, cit.

¹⁰ Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 13. Sul rapporto tra Gentile e Marx, si veda anche U. Spirito, *Gentile e Marx* (1947), in *Il comunismo*, Sansoni, Firenze 1965.

¹¹ Sulla "vicinanza" tra Nietzsche e Gentile, cfr. E. Lago, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005.

¹² Cfr., ad esempio, gli articoli del 26 febbraio 1996, *Gentile grande filosofo. Una riscoperta da provinciali*; quello del 16 settembre 2012, *Il senso del nuovo realismo*; quello, infine, del 6 gennaio 2014, *È Gentile il profeta della civiltà della tecnica*.

Posta in questo modo, la domanda lascia sottintendere la presenza di una “tensione irrisolta”, a mio avviso, nella filosofia di Severino. Certo, si dirà, una vita non basta per occuparsi analiticamente e dettagliatamente di tutta la storia del pensiero filosofico; d’altro canto, questa assenza non può non spronare gli interpreti più attenti a renderne, in qualche modo, ragione. Infatti, nel processo di coerentizzazione in cui consiste secondo Severino la storia del nichilismo, essendo i vertici di questa vicenda Leopardi, Nietzsche e Gentile, è pur vero che ai primi due il nostro filosofo ha dedicato robusti lavori¹³, mentre al terzo soltanto brevi contributi, perlopiù sparsi¹⁴. Saremmo tuttavia tratti in errore se, seguendo queste esili tracce, ci facessimo persuadere dall’ipotesi che Gentile rivesta, nel discorso di Severino, un ruolo solo marginale¹⁵. Vero direi piuttosto il contrario; si avverte, perciò, il compito di sondare in profondità, di cercare l’implicito, il sotterraneo, e di verificare, senza pregiudizi di sorta, la funzione reale che l’idealismo attualistico esercita nello sviluppo della meditazione severiniana. È questo difficile esercizio di scavo che consentirà di estrarre quegli elementi fondativi che caratterizzano la prospettiva critica che qui intendo presentare; è cioè la figura del “Gentile di Severino” che fungerà da elemento in grado di farci intravedere un *vulnus* nella caratterizzazione severiniana del rapporto tra essere immutabile ed essere diveniente (termini della “differenza ontologica”) nella fase iniziale della sua speculazione.

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

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

Infine, una delle ipotesi che dovrà essere testata nel corso della ricerca, e che mi guida in questa ardua impresa, consiste nell’idea, di ascendenza severiniana, per cui la creazione, in senso ontologico, ossia come *creazione dal nulla*, implichi l’idea di una separazione in seno all’essere, di una ferita o frattura, di una lacerazione isolante, da intendersi non solo in senso metaforico o puramente logico, ma anche strettamente fisico: il pensiero della creazione, radicato nel linguaggio, nella vita e nelle opere dei popoli, genera *dolore, sofferenza, angoscia*. In che modo, però, la creazione e il nichilismo da essa sotteso agiscono anche sullo sfondo del discorso severiniano sin dai suoi esordi? Quali tracce permangono nel suo successivo sviluppo, lasciandovi una sorta di “cicatrice”? È

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

¹⁴ *Nietzsche e Gentile*, in Aa. Vv., *Nietzsche und Italien*, Stauffenburg, Tübingen 1990, poi in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 77-98; *Attualismo e problematicismo*, in Aa. Vv., *Il pensiero di Ugo Spirito*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1988-1990, poi in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 99-118; *Attualismo e “serietà” della storia*, in *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 789-794, poi in E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978, 2^a ed. 1981, pp. 116-127.

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

possibile radicalizzare ulteriormente, rispetto alla filosofia severiniana, ma rispettandone, a nostro avviso, l'indicazione di fondo, l'inscindibilità del legame che unisce originariamente l'ente all'essere, in una struttura che non sia intrisa alle radici dalla persuasione nichilistica? Nel far questo, si può forse intravedere uno spiraglio per una risemantizzazione della *prassi* e dell'*etica* in un quadro non più nichilisticamente connotato? Qui l'incalzare della domanda si fa, a mio avviso, stringente e necessita di un'articolata posizione del problema, ma non potrà che essere l'esito del lavoro ad offrire l'eventuale cornice onde indicare, pur da lontano, una possibile risposta.

Cap. 1. La creazione come autocreazione nell'attualismo di Giovanni Gentile

1. Alle origini dell'attualismo: logica e fenomenologia

Si è fatto cenno, nell'Introduzione, all'immagine di un *vulnus*, di una ferita che caratterizzerebbe (l'uso del condizionale è d'obbligo, in questa fase preliminare dell'indagine, in cui la fatica dell'avvio porta con sé un necessario esercizio di *brainstorming* chiarificatore, innanzitutto allo scrivente) la configurazione assunta dal rapporto tra essere immutabile ed essere diveniente nei primi anni della riflessione severiniana. Senza qui addentrarci nel merito delle cause possibili di questa netta frattura e del modo, peraltro assai ingegnoso non meno che drammatico, con cui l'autore tenta, nelle mirabili pagine finali de *La struttura originaria*¹⁶, di risolvere l'aporia in cui si trova invischiato, si può già notare come quella che sarà, anni dopo, denominata l'"autentica differenza ontologica"¹⁷ scaturisca dal significato che, in quest'opera, Severino assegna alla relazione tra *logica e fenomenologia*: una relazione di *identità*.

Come il volume severiniano si attesti su questa soluzione, nonché sulla curvatura peculiare del senso attribuito alla *tautótēs*, sarà da vedere; il richiamo a questo tratto del discorso intende, però, segnalare una convergenza, un filo rosso che, in qualche modo, e per vie da sondare, tiene uniti Gentile e Severino, lungo la tortuosa via di riforma della dialettica hegeliana¹⁸.

Nel saggio *Il metodo dell'immanenza*¹⁹, comunicazione tenuta da Gentile alla Biblioteca filosofica di Palermo nel 1912, sono formulate alcune delle tesi essenziali che caratterizzano la fisionomia dell'idealismo attualistico e del suo approccio al tema hegeliano²⁰. Quel che, per ora, interessa rilevare (più avanti ci torneremo) sono alcune indicazioni introdotte da Gentile circa le ragioni che, a suo parere, avrebbero consegnato l'idealismo di Hegel, pur rivolto speculativamente verso il motivo dell'immanenza (assoluta), alla condanna di una presupposta trascendenza:

“Pure non può dirsi che Hegel stesso abbia scoperto nettamente il principio di questo che io dico il metodo dell'immanenza: e i due più notevoli residui di trascendenza che rimangono nel metodo del suo filosofare, nel suo *sich begreifende Begriff*, impendone in qualche modo questo suo *Sich-Begreifen*, si scorgono

¹⁶ E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958. Nuova ed., con modifiche e una *Introduzione* 1979, Adelphi, Milano 1981. All'analisi di queste pagine e alla problematica qui solo evocata sarà dedicata l'ultima parte di questo lavoro.

¹⁷ Cfr. Id., *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampliata, Milano, Adelphi 1982, p. 29: «L'essere, tutto l'essere, è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente. *Dunque* (e cioè proprio perché è manifesto come diveniente) *questo essere manifesto è, in quanto immutabile*, (e immutabile dev'essere anch'esso, se è essere), *altro da sé in quanto diveniente*”.

¹⁸ Come l'esordio della filosofia attualistica si profila nel segno riformatrice della dialettica hegeliana, così anche la concezione della dialettica presentata da Severino ne *La struttura originaria* (cfr. *Introduzione*). Per il primo si veda invece G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* [1913], le Lettere, Firenze 2003.

¹⁹ Molto condivisibile mi pare la considerazione di Gennaro Sasso secondo cui questo scritto “è forse il più felice, fuso e serrato, fra quanti costituiscono il *corpus* del primo attualismo”, G. Sasso, *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995, p. 207. In un altro luogo del medesimo volume, Sasso lo definisce anche “fra i saggi filosofici anteriori alla *Teoria generale dello spirito* [...] forse il più importante, per l'estrema energia con la quale, dal punto di vista rigoroso della teoria dell'atto puro, e dell'immanenza che, essa sola (a giudizio del suo autore) può realizzare, ricostruisce in iscorcio l'intera storia della filosofia”, *ivi*, p. 571.

manifestamente : 1°) nella distinzione della sua *Fenomenologia* dalla *Logica* nella prima forma del sistema [...]; 2°) nella configurazione definitiva del sistema, tripartito in logica, filosofia della natura, filosofia dello spirito. La *Fenomenologia dello spirito*, preposta alla logica come autocoscienza della verità, o processo dell'autocoscienza assoluta, importa tra autocoscienza fenomenologica e autocoscienza assoluta, tra pensiero e pensiero una distinzione analoga a quella delle due dialettiche platoniche, una delle quali è ascensione empirica alla seconda. Il processo dialettico della fenomenologia dunque non è un processo dentro la verità, ma un processo alla verità: la quale non è concepita perciò come identica al pensiero: ma soprannuotante ad esso, come le idee platoniche all'anima infiammata da Eros, e come l'intelletto attivo all'intelletto passivo di Aristotile. Una logica fuori della fenomenologia, che vi mette capo, è la dichiarazione della trascendenza della verità al pensiero, che deve sollevarsi fino ad essa per attingere il suo valore. Né giova a ricostituire l'unità il considerare che la logica è la verità della fenomenologia, e meta necessaria della libera dialettica di questa; perché la differenza non perciò si abolisce, e consiste sempre tra un sapere che non è assoluto e il sapere assoluto. Sicché la meta del pensiero fenomenologico contiene sempre qualche cosa che manca invece a questo; e se questo qualche cosa è il carattere essenziale della verità, questa viene ad essere trascendente a tutto il processo spirituale, che deve raggiungerla; e si riproduce l'antica e vieta concezione dello spirito vuoto di contro alla verità da conquistare in grazia del metodo filosofico²¹.

Che Gentile intendesse la distinzione hegeliana tra fenomenologia e logica come *separazione* tra pensiero e verità, dal passo citato si comprende; essa però rinviava ad una divaricazione che, nell'ottica attualistica, non poteva essere accettata, pena il venir meno dell'attualità stessa del pensiero. Il metodo dell'immanenza si diversificava infatti dal metodo della filosofia precedente ("metodo della trascendenza"), perché non ammetteva una verità, una realtà, un essere, "al di fuori" del pensiero nel suo *farsi*. Onde evitare, dunque, una ricaduta sulla concezione del "metodo-strumento" e, per questa via, della trascendenza, era "d'uopo unificare da una parte fenomenologia e logica, e dall'altra logo e spirito: e per tal via s'attinge[va] il vero metodo dell'immanenza"²².

La distinzione, che qui equivaleva a *presupposizione*, della fenomenologia rispetto alla logica, rimandava, per il vero, a quel "primissimo smarrimento"²³ cui era stata soggetta la nuova metafisica inaugurata da Kant, il quale però non aveva saputo trarre tutte le conseguenze dalla sua rivoluzionaria intuizione del mondo, lasciando irrimediabilmente la cosa in sé al di là del fenomeno. L'idea assoluta di Hegel, a sua volta, non era riuscita a risolvere in sé tutta la realtà, nell'incapacità a liberarsi "dall'empirico, dal contingente e dall'irrazionale"²⁴. Il progetto del metodo gentiliano affondava così le proprie radici nel discorso kantiano e nel tragitto che, attraverso Fichte e Schelling, giungeva sino a Hegel. Si trattava, però, rispetto alle soluzioni di quest'ultimo, dinanzi al problema insoluto del fenomenismo kantiano, di non intendere il percorso della fenomenologia come qualcosa che, come che sia, anticipasse la scienza della logica, ma di sforzarsi a comprendere che

"riportato il pensiero pensato all'attualità sua che è il pensiero pensante, il pensiero logico, non guardato più nel suo astratto contenuto, ma nel suo eterno atto, è sì necessario e assoluto, ma della stessa necessità ed absolutezza del preteso pensiero fenomenologico; e vien meno la posizione privilegiata della logica. La quale diventa un momento essa stessa, della fenomenologia divenuta, a sua volta, tutta logica; e la

²¹ Ivi, pp. 227-228.

²² Ivi, p. 229.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

Wissenschaft der Logik cessa di essere il vangelo d'una legge estramondana, trascendente ogni filosofia come ogni altro processo storico, dello spirito o della natura, e diventa un anello di quell'eterno sistema del pensiero, che è tutto in ogni suo momento²⁵.

Solo per questa via, insomma, il *sich begreifende Begriff* poteva ambire alla sua naturale aspirazione e rivelare il volto dell'*autoctisi*. Quel volto che, ben prima di Hegel, Spinoza aveva avuto il merito, in piena epoca moderna, di evocare con la sua idea di sostanza come *causa sui*; rimanendo, d'altra parte, prigioniero di una matrice oggettivistica, che lo aveva portato ad intendere l'immanenza del metodo nella filosofia (la loro identità) in un quadro metafisico di trascendenza. D'altra parte, Spinoza aveva ben capito che (qui Gentile traduceva in linguaggio attualistico) "l'oggetto, se non è fin da principio lo stesso soggetto, non potrà esser mai toccato da questo, né sarà possibile mai tra loro rapporto di sorta"²⁶. Distinguere logica e fenomenologia, al modo in cui egli riteneva che Hegel avesse fatto, implicava dunque, per Gentile, la presupposizione del fatto all'atto, del pensiero pensato al pensiero pensante, della natura allo spirito.

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

"Guardato nell'attualità sua, il pensiero non si sdoppia *realiter* nel pensare e nel pensato, coscienza e oggetto di coscienza. Il pensiero è coscienza di sé, di quel sé che ei diviene in virtù della coscienza stessa. E però non c'è la filosofia che, acquistando coscienza del logo, lo presuppone, ma la filosofia che con la dottrina del logo, *crea* [corsivo mio] questo logo; e crea sempre un nuovo logo in ogni sua dottrina; [...] La logica, dunque, non è se non la vita stessa dello spirito, che non è un fatto positivo, come la pensano i positivisti, ma un assoluto valore, perché autoctisi e libertà. Che fatto è quello che lo spirito trova innanzi a sé, già compiuto; non la realtà che egli attua affermandola"²⁷.

Il rifiuto della distinzione hegeliana tra logica e fenomenologia si traduceva, insomma, per Gentile, nella risoluzione, senza apparenti residui, dell'essere nel pensiero, la quale, a sua volta, veniva ad incarnare il fondamento dell'identità del metodo dell'immanenza con la filosofia stessa. La certezza non poteva precedere la verità, perché nel precederla l'avrebbe anticipata, impedendole di essere ciò che essa era: il farsi stesso della realtà, in un processo essenzialmente autocreativo.

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

L'idea di riformare la dialettica hegeliana, ponendo al centro della disamina la questione del rapporto logica-fenomenologia, non si può dire fosse sorta, nella mente di Gentile, in modo del tutto improvviso. Era, infatti, al tentativo di Bertrando Spaventa²⁸ che

²⁵ Ivi, p. 231.

²⁶ Ivi, p. 218.

²⁷ Ivi, p. 231. Si può notare come in queste ultimissime battute si rivelasse l'implicazione *etica* del discorso gentiliano.

²⁸ "Il punto cruciale da cui prese l'abbrivio il tentativo spaventiano di riforma della dialettica hegeliana, poi proseguito e assolto da Gentile, è il problema del rapporto, in Hegel, della *Fenomenologia* con la *Logica*", V.

egli aveva guardato con crescente attenzione sin dai primi anni del suo discepolato al magistero di Donato Jaja²⁹.

Nel saggio *Le prime categorie della logica di Hegel*³⁰, Spaventa si era misurato con le obiezioni mosse alla prima triade della *Scienza della Logica* (Essere, Non essere, Divenire), nella persuasione che, da questi tre “principii”, dipendesse il suo stesso valore, tanto da spingerlo ad affermare che “se questi [...] non reggono alla critica, la nuova logica manca di fondamento, e il metodo dialettico è simile a una nave, che naufraga stando ancora in porto”³¹. Si trattava, insomma, di discutere la tematica del “cominciamento” hegeliano³², ossia di quell’Essere che è il Primo (della scienza). La problematica che si faceva innanzi non poteva, d’altro canto, non rinviare ad una questione molto delicata, sia a livello filologico che teoretico, e che concerneva, daccapo, il ruolo della Fenomenologia rispetto alla Logica nel sistema hegeliano³³.

A. Bellezza, *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in Aa. Vv., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, p. 693.

²⁹ Di Jaja si veda la *Prefazione* agli *Scritti filosofici* di B. Spaventa, a cura di G. Gentile, Morano, Napoli 1900, pp. VII-XVII, ma anche le sue opere fondamentali: *Sentire e pensare. L’idealismo nuovo e la realtà*, tip. R. Università, Napoli 1886; *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, Spoerri, Pisa 1893. Una bibliografia degli *Scritti di Donato Jaja* si può trovare in G. Gentile, *Frammenti di storia della filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 201-203. In riferimento alla linea Spaventa-Jaja-Gentile, cfr. il saggio di D. Spanio, *L’essere e il circolo. Spaventa, Jaja, Gentile*, in «Annali Istituto italiano per gli Studi Storici», XV (1998), pp. 405-544; A. Savorelli, *Gentile e Jaja*, in Id., «Giornale critico della filosofia italiana», 1/1995.

³⁰ Lo scritto fu pubblicato negli “Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche” di Napoli, I (1964), pp. 123-185; poi in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Gentile, Napoli, Morano 1900. Per quanto ci riguarda, citeremo da B. Spaventa, *Opere*, a cura di F. Valagussa, Postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2008, pp. 327-397.

³¹ Ivi, p. 329. In questo scritto, egli si accingeva, in particolare, a discutere i commenti di C. Werder (*Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft del Logik*, Veit, Berlin 1841) e di K. Fischer (*Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, C. P. Scheitlin’s Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1852).

³² Cfr., ad es., G. Fichera, *Il problema del cominciamento logico e la categoria del divenire in Hegel e nei suoi critici*, Istituto Universitario di Magistero, Catania 1956; B. Croce, *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1927. In ordine a Spaventa: V. Vitiello, *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*, Guida, Napoli 1990 (ora rivisto e integrato in Id., *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Napoli 2003). Ci si potrebbe chiedere sino a che punto la lettura spaventiana delle prime categorie della logica di Hegel fosse fedele al testo del filosofo tedesco. Secondo Valentini, ad esempio, nella decifrazione del rapporto tra Logica e Fenomenologia non comparirebbe il tema, centrale in Hegel, della circolarità, per cui la Logica sarebbe la stessa Fenomenologia elevata ad un grado più alto di astrazione. Spaventa insisterebbe sul concetto (di origine vichiana) di “mente”, finendo col porre l’accento più sulla dimensione produttiva della conoscenza che non sulla riflessione. La riforma verrebbe così a tingersi di una coloritura soggettivistica, alimentata dall’insistenza sul principio dell’io e della negazione all’inizio della logica, facilitando così la successiva radicalizzazione gentiliana (cfr. F. Valentini, *Spaventa e la logica di Hegel*, in Aa. Vv., *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, a cura di R. Franchini, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986).

³³ Merita ricordare questa *vexata quaestio* non tanto per tentare di dirimerla (il che occuperebbe l’intera ricerca), ma perché è sull’intendimento di questo passaggio che si gioca la possibilità di interpretare, a livello storiografico, un’eventuale continuità lungo la linea Hegel-Spaventa-Gentile (tesi rinvigorita dal convincimento gentiliano – cfr. G. Gentile, *Nuovi studi sullo Spaventa*, in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 36-39 – e da altri interpreti dell’attualismo – cfr. V. A. Bellezza, *La riforma*, cit.; respinta, invece, ad esempio, da V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, cit., pp. 211-248). In ogni caso, per un approfondimento sulla *querelle* suscitata dal rapporto intercorrente tra Fenomenologia e Logica nel sistema della scienza hegeliano, cfr., ad esempio, V. A. Bellezza, *La riforma*, cit. pp. 685-704; U. Soncini, *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, Marietti, Genova 2008, pp. 80-110; L. Lugarini, *Introduzione a G. W. F. Hegel, Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, in particolare la nota 13 di p. XVI, dove sono citati i testi di H. F. Fulda e O. Pöggeler.

Secondo l'interpretazione di Vitiello, "per comprendere l'importanza che il problema del cominciamento riveste nella meditazione di Spaventa bisogna [...] partire da qui: dal problema dell'identità"³⁴. Esso era pervenuto a Spaventa dalla configurazione tipica assunta dal rapporto pensiero-essere nella filosofia moderna, un rapporto cioè sbilanciato dalla parte del primo, del soggetto³⁵; d'altra parte, egli non aveva perso di vista la *relazione*³⁶, senza la quale si sarebbe smarrita quella "logica discorsiva" che sola "può spiegare (es-plicare) l'identità, mostrando come da essa derivino pensiero ed essere, coscienza e inconscio, io e non-io, spirito e natura; e questo significa *dimostrare*, provare l'identità. L'identità si prova dimostrando la sua potenza realizzatrice, la sua capacità (*Kraft*) produttiva"³⁷. Seguendo questa via, sarebbe possibile, per Vitiello, comprendere questa affermazione di Spaventa:

"Io dico: risolvere il problema del conoscere (della logica) è provare la identità come mentalità: provare la identità come mentalità è provare la creazione, giacché la identità come mentalità è appunto l'attività creativa; dunque risolvere il problema del conoscere è provare la creazione"³⁸.

Nell'interpretazione di Vitiello, Gentile non avrebbe compreso il programma spaventiano e la sua critica alla distinzione hegeliana tra Fenomenologia e Logica rappresenterebbe un "arretramento rispetto alla posizione di Spaventa"³⁹, il quale, per altro verso, avrebbe insistito sulla "*priorità* della Fenomenologia rispetto alla Logica"⁴⁰. Gentile, insomma, non sarebbe "neppure entrato nel problema di Hegel"⁴¹: tesi, come si vede, radicale, che meriterebbe un articolato approfondimento, ma che per ora lasceremo sullo sfondo.

³⁴ V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 212.

³⁵ Scrive Hegel nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*: "[...] tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto", G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 67.

³⁶ In ciò consiste, secondo Vitiello, l'hegelismo di fondo di Spaventa. Cfr. V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 214. Il volume di Vitiello è lodato da Severino, pur rimarcando la differenza di prospettiva, in E. Severino, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 98-100. Riguardo alla critica di Vitiello al pensiero severiniano, cfr. V. Vitiello, *La lampada di Severino*, in «Aut-aut», 267-268, 1995; *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992; *Tauta aei. La logica dell'inerenza di Emanuele Severino*, in D. Spanio (a cura di), *Il Destino dell'essere*, cit., pp. 175-187.

³⁷ V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 217.

³⁸ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, in Id., *Opere*, cit. p. 1396. Che risolvere il problema del conoscere si concretizzasse nel progetto di "provare l'identità" è ciò che, secondo Severino, come per altro verso, per Spaventa (cfr. *ibid.*), anche Hegel tentò di realizzare, fallendo tuttavia il suo proposito. Cfr. E. Severino, *Prefazione* a U. Soncini, *Il senso del fondamento in Hegel e in Severino*, cit. p. 16.

³⁹ V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 219. "Gentile vide in quella distinzione la separazione del pensiero dalla verità [...] E invece quella distinzione aveva il compito di assicurare la realtà al pensiero, la realtà *del* pensiero; e cioè l'immanenza reale e non soltanto possibile (alla maniera fichtiana) della verità al pensiero", p. 220. E ancora: "Gentile resta chiuso nella posizione fichtiana, perché nell'itinerario fenomenologico vede solo un'«eco del naturalismo schellinghiano»; ovvero: la persistente presupposizione del fatto all'atto", p. 221.

⁴⁰ *Ibid.* Se, da un lato, Gentile indicava in Spaventa colui che aveva compreso la necessità di unire fenomenologia e logica (cfr. G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. I neokantiani e gli hegeliani*, vol. III, Casa Editrice G. Principato, Messina 1923, p. 162), dall'altro, insistendo sulla precedenza ("propedeutica") dell'una rispetto all'altra e, per questo verso, sulla loro separazione e differenza (cfr. *ivi*, p. 156), egli non era riuscito a trarre tutte le conseguenze dalla sua impostazione. Sul tema della fenomenologia in Gentile, rispetto al ruolo che essa esercita nella filosofia di Hegel, cfr. V. La Via, *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Vecchi e C. – Editori, Trani 1925, pp. 68-107.

⁴¹ V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 221.

Interessa, invece, un altro aspetto, che concerne la lettura che Vitiello stesso offre del passaggio dalla Fenomenologia alla Logica, dal sapere assoluto al puro essere, sulla scorta di Hegel e dell'interpretazione di Spaventa, e cioè l'idea che, dall'una all'altra, si registri una rottura "rilevantissima"⁴², ad opera di una "risoluzione" (*Entschluss*) – "che si può riguardare anche come arbitraria"⁴³ – che altro non è se non un "atto di volontà"⁴⁴: "la volontà, dunque, all'origine del pensare"⁴⁵. Tale atto di separazione, di astrazione, rende Primo il cominciamento tagliando i "ponti con la Fenomenologia"⁴⁶.

Sfruttando questo spunto, nel limite del carattere generale e introduttivo che contraddistingue questo momento dell'indagine, si potrebbe ricordare come anche nella riflessione severiniana sul rapporto tra logica e fenomenologia, nell'ultimo capitolo de *La struttura originaria* si pervenga all'affermazione secondo la quale l'essere dell'essere diveniente è in virtù di una *decisione* dell'essere immutabile⁴⁷. Pur nella consapevolezza di pormi qui sulla flebile traccia di una forse sterile analogia, non posso esimermi dal rilevare, problematicamente, come anche in quel contesto la suddetta relazione fosse sostanzialmente stabilita nel segno di un "atto di volontà" (di Dio?). Si proceda però con ordine.

Quale che fosse l'esito ultimo della lettura spaventiana di Hegel, la situazione concettuale che maggiormente preme evidenziare è quella per la quale, attestandosi Spaventa sul crinale tra sapere assoluto e puro essere, tra la conclusione del cammino fenomenologico e il cominciamento evocato dalla prima triade hegeliana, egli ribadiva, sulla scia delle obiezioni di Trendelenburg e rifacendosi ai tentativi di soluzione proposti da Werder e Fischer⁴⁸, una questione critica di grande rilievo. Urgeva cioè comprendere che senza una riforma del "nulla", le osservazioni svolte da Trendelenburg nelle sue *Logische Untersuchungen* (1840) avrebbero avuto la meglio sul dettato hegeliano. Il filosofo tedesco aveva sostenuto, infatti, che, se l'essere e il nulla (prime due categorie della Logica) sono identici, cioè non differenti, il divenire che Hegel pretende di derivarne è impossibile⁴⁹. La posta in gioco risultava essere insomma la "molla della dialettica"⁵⁰, quella scintilla che avrebbe dovuto dare avvio al processo. Fischer, dal canto suo,

⁴² Ivi, p. 88.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, I, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 55.

⁴⁴ V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 229.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ivi, p. 230.

⁴⁷ "Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile", E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 410. Questa, e le citazioni che seguono, sono tratte dalla prima edizione.

⁴⁸ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 24-26; Id., *Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Firenze, 2001, pp. 106-108; B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 137-170. Secondo Croce, il problema del cominciamento non aveva motivo di esistere dal momento che, trattandosi di circolo, al sistema hegeliano era consentito qualsiasi accesso.

⁴⁹ La tesi di Trendelenburg era che il principio di non contraddizione dovesse necessariamente presupporre la negazione, la quale non poteva, a sua volta, essere pensata senza la determinazione. Per questo verso, l'affermazione (la determinazione) costituiva il primo, mentre la negazione il secondo. Il principio, dunque, non affermerebbe altro che il diritto della determinazione che afferma se stessa, non comunicando alcunché circa il divenire. Esso è un principio dell'intelletto, fissa le nozioni, ma non può essere tradotto in principio metafisico pena, appunto, la contraddizione. Spaventa traduceva: "Ciò pare che voglia dire: se io ho l'*Indeterminato*, l'Indistinto, l'Essere, e non già il *Determinato*, io non posso *negare*, non posso andare avanti", cioè non mi muovo!, B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel*, in Id., *Opere*, cit., p. 363. Sulle obiezioni di Trendelenburg, cfr. E. Berti, *La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, «Theorein» (Palermo), 6, 1969-1972, pp. 6-24 e Id., *La critica aristotelizzante di F. A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 353-371.

⁵⁰ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 24.

rivolgendosi contro le posizioni di scuola alla Erdmann, riconosceva la rilevanza di questa critica, precisando come da quella vuota tautologia (essere=nulla) sarebbe stato davvero arduo trovare un'uscita mediante una deduzione del divenire. Il vizio della posizione hegeliana consisteva, in sostanza, per Spaventa, nel concetto stesso di "indeterminato" sotteso all'essere e al nulla, il quale, evocando l'identità, impediva di scorgere la differenza, da cui sarebbe dovuto scaturire il movimento dialettico. Si trattava, quindi, sulle orme di Werder e Fischer, di intendere l'essere come atto di pensiero e il non essere come la sua contraddizione immanente. L'assoluto indeterminato, infatti, era pur sempre "determinato come indeterminato" e dunque non era se stesso; di conseguenza, esso rivelava un volto impensabile, se pensare significava distinguere:

“Questa contraddizione – l'Impensabile in quanto pensato e perciò pensabile, l'Indeterminato e Indistinto in quanto determinato e distinto e perciò determinabile e distinguibile – questa è la *contraddizione dell'Essere*: è il *Non Essere*. Il *Non essere* non è dunque il Nulla, lo zero, l'Indeterminato, l'Impensabile, l'assoluto riposo, ma è più che ciò: è, come ho detto, l'Impensabile e Indistinguibile come Pensato e Distinto, l'assoluto riposo come assoluto movimento, l'assoluta estinzione come assoluta distinzione: è l'Essere – questo oggetto (*obiectum, oppositum*) assoluto del pensare – come Pensare: il *concetto*, o come è stato detto vivacemente dal Werder, l'*accorgimento* (e perciò la *distinzione*) dell'Essere. Così e solo così” – continuava Spaventa – “io credo che si possa togliere il vizio della posizione hegeliana, cioè dell'indeterminatezza come identità dell'Essere e del Nulla. Altrimenti si avrà una identità che esclude assolutamente la differenza, e quindi non si farà un passo; non si avrà il *Divenire*”⁵¹.

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

“Adunque, perché il *No*? Perché il *Non essere*, la negazione? e dopo, e non ostante il *Sì*, l'essere, l'affermazione? Perché non è solo il *Sì*? Perché tutto non è *Essere*? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita, nella sua massima semplicità logica. Quel che sappiamo è, che senza il Pensare non sarebbe il *No*, il *Non Essere*; e chi nega, quegli che vince l'invincibile fende l'indivisibile, cioè l'Essere; che distingue e contrappone nell'Essere medesimo in quanto medesimo ciò che è e ciò che *non è*: le generazione o *geminazione* dell'Essere; quegli che turba la tranquilla immobilità, l'oscuro impenetrabile sonno dell'assoluto e ingenuo essere, questa infinita potenza, questo gran *prevaricatore* è il Pensare. Se non fosse altro che l'Essere, non sarebbe il *No*. E, quando si va a vedere, l'Essere stesso, solo l'Essere, non dice: *Essere*, non dice *È*, non dice punto. L'*È* – la stessa affermazione – è pensare, è distinguere, è *concentrar* l'Essere; è semplificarlo, ridurlo a un punto, e perciò geminarlo. [...] Perché dunque la negazione? Perché l'Essere sia L'Essere [...] Questo compenetrarsi – L'Essere che si compenetra, l'Essere come trasparenza dell'Essere – questo è il Pensare (o almeno non è senza il Pensare, è il Pensare come Volere). [...] la *negazione*, la *differenza* – quella differenza di Essere e Non Essere che io considerava qui – è, perché sia la vera *identità* o *medesimezza* dell'Essere. Ciò non vede il pensiero comune; non vede, che la *ragione* della *differenza* è la *identità*. Tale è dunque per me il vero significato del *Non Essere*: tale è la *riforma* che bisogna fare del concetto del Nulla, come si trova nella Logica di Hegel”⁵².

⁵¹ B. Spaventa, *Opere*, cit., pp. 357-358.

⁵² Ivi, pp. 359-360.

Il risultato della Fenomenologia hegeliana consegnava dunque un concetto di “realità come mentalità”⁵³, un pensiero

“puro sì, ma non “vuoto”: perciò, “l’essere che io ho detto il Primo nel Pensare, l’essere stesso del pensare, non è l’immobilità assoluta, l’assoluto Uno e Indistinto, l’assoluta quiete; ma per la sua stessa natura, per la sua stessa *posizione*, per la sua *mentalità* è *identico* e insieme *differente* in se stesso: *Essere e Non Essere*; e perciò *Divenire*; e perciò *Esserci*, cioè Essere determinato, determinato per se stesso, determinante se stesso. E’ essere, pensare, pensante (volere)”⁵⁴.

Giunti a questo punto, sono almeno due le questioni sulle quali varrebbe la pena soffermarsi. E cioè, da un lato, ci si potrebbe chiedere se Spaventa fosse, in ultima analisi, davvero riuscito a provare l’identità, e dunque la *creazione*; dall’altro, se, rispetto alla sua posizione filosofica, Gentile avesse visto giusto nell’indicare il filosofo di Bomba quale precursore del suo attualismo. Domande non facili, come si vede; e che richiederebbero un’articolata risposta. Si potrebbe cominciare col dire che la “creazione”, cui Spaventa guardava e alla quale si rivolgeva, era quella cui Hegel, oscuramente, si era riferito nell’introduzione alla *Wissenschaft der Logik*, quando aveva definito la logica, regno della verità, come “l’esposizione di Dio, com’egli è nella sua eterna essenza prima della creazione (*Erschaffung*) della natura e di uno spirito finito”; l’allusione spaventiana mirava, però, anche al pensiero di Vincenzo Gioberti, nel quale vedeva una specie di “incarnazione” italiana di Hegel. Nello *Schizzo d’una storia della logica*⁵⁵ si legge che: “In questa esigenza: provare la creazione, checché ne mostrino in contrario le apparenze, è tutto Gioberti. La sua Idea è il creare; lo spirito è in sé l’intuito del creare; questo intuito è la potenzialità infinita dello spirito; la sua riflessione ontologica – cioè la filosofia – è ripensare, pensare davvero, cioè provare il creare”⁵⁶.

Ora, per comprendere che cosa Spaventa intendesse, dovremmo chiederci cosa significhi “provare l’identità” (di pensiero ed essere *nel* pensiero), cioè la mentalità, cioè la creazione; e sarebbe nuovamente al tema del Primo, o meglio del circolo Primo/Ultimo, del cominciamento, del rapporto tra Logica e Fenomenologia che si dovrebbe tornare a prestare attenzione. Se provare significa pensare e pensare non è mera funzione soggettiva, ma logo oggettivo (se la logica è, cioè, metafisica), esso deve, prima di tutto, essere in grado di render conto di sé, ossia di di-mostrarsi, di mostrare sé come pensiero, la sua identità. Il pensiero oggettivo (identità di essere e pensiero) è appunto il risultato della Fenomenologia, che comincia dal primo fenomeno (che essa assume come fatto e sul quale regna la *doxa*) per giungere sino a quello che è il Primo della Logica (il regno della verità).

⁵³ Ivi, p. 380.

⁵⁴ Ivi, pp. 380-381. La riforma del “nulla” consisteva dunque nell’intendere “il non essere non come vuoto nulla, come semplice negazione dell’ente determinato, ma come forza negativa del pensiero, perciò stesso tutt’altro che vuota, ma ricca dell’intera attualità del pensiero stesso”, V. Verra, *Spaventa e la filosofia tedesca dell’Ottocento*, in Aa. Vv., *Bertando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, cit., p. 92.

⁵⁵ Il testo fu pubblicato in appendice alla *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*, Napoli 1862; poi ristampato da Gentile, nel 1908, con il titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*.

⁵⁶ B. Spaventa, *Opere*, cit. p. 1397. E aggiungeva: “Quando io dico: risolvere il problema del conoscere (e della logica) è provare il creare (la identità come mentalità), non esco fuori delle tradizioni della filosofia italiana, non mi ribello a questa filosofia [...]; sono anzi in piena filosofia italiana; esprimo un’esigenza, che è l’ultima esigenza della filosofia italiana”. Ivi, p. 1398. Non ci si può ritenere in errore dicendo che anche Gentile fece sua questa esigenza; che il tema metafisico della creazione continuò a occupare gli interessi di parte della sua scuola (Ugo Spirito), ma anche di coloro che, pur in ambienti accademici e culturali differenti, sempre dalla riflessione gentiliana avevano preso le mosse (Bontadini e, poi, Severino).

Il Primo della Logica (della scienza) è l'Ultimo della Fenomenologia; esso è mediato nella Fenomenologia, immediato nella Logica. La contraddizione per cui il Primo, per essere tale, dovrebbe essere immediato (non provato) e, d'altra parte, per essere il Primo della scienza, non può essere preso ad arbitrio e, quindi, deve essere provato, sarebbe risolta da Spaventa mediante la considerazione della Fenomenologia come propedeutica alla Logica, dove il Primo di questa seconda è l'Ultimo della prima. L'Ultimo della Fenomenologia è, dunque, l'ultimo rispetto a noi, al cammino della coscienza, ma è il Primo in sé⁵⁷.

Tornando, quindi, alla “prova” della creazione, si potrebbe dire che essa si collochi, per Spaventa, nel punto d'unione di Logica e Fenomenologia, inteso come luogo dell'autocoscienza assoluta, Spirito, Creatore⁵⁸, pensiero dell'identità di essere e pensiero, mentalità che è tale perché crea, produce se stessa, prevaricando la quiete indistinta dell'essere puro, indeterminato, dicendo *È*, e quindi *No* (*omnis determinatio est negatio*). Se la Fenomenologia “prova l'identità: pensare è essere, essere è pensare. La logica prova il pensare come mondo, come mentalità, sistema del pensare, pura creazione”⁵⁹. Detto in altri termini, e rifacendosi allo svolgimento della moderna filosofia tedesca, “nella filosofia, la logica e la fenomenologia stanno tra loro come Fichte e Schelling nel problema stesso del conoscere. Fichte dice: mentalità: possibilità del conoscere. Schelling dice: identità: realtà del conoscere. Ora la logica prova la mentalità; la fenomenologia prova la identità. E Fichte non prova davvero quella; Schelling presuppone questa. Hegel poi compie l'uno e l'altro insieme”⁶⁰.

Per rispondere alla prima domanda, dunque, se Spaventa fosse riuscito o meno a provare davvero la creazione, è forse prematuro sbilanciarsi; si tratterebbe, infatti, di specificare che cosa qui s'intenda per “creazione” e per “prova”; una questione che, ci si auspica, potrà emergere nel corso dell'indagine. Preliminarmente, si può invece osservare che, se per “creazione” s'intende quell'assoluta creatività del pensiero in cui Gentile vedrà risolversi l'intera realtà, oltre ogni presupposto, si può forse constatare come Spaventa, in effetti, ammettesse un Essere riposto, come che sia, “prima” del pensiero. Gentile lesse in ciò la presenza di un residuo realistico⁶¹ e credette di correggere il maestro riscattandolo da quel presupposto mediante la radicalizzazione del concetto di “autocritici” (termine di origine giobertiana), frutto speculativo dell'identificazione tra logica e fenomenologia.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 1419-1420. Soluzione che Gentile definiva “illusoria, sembrata accettabile allo Spaventa per effetto d'una mera abitudine scolastica. Giacché, si chiamino con due nomi o con un nome solo, quelle due scienze, delle quali l'una finisce dove comincia l'altra, e l'una fornisce all'altra il proprio oggetto (questa potenza del puro conoscere), non possono essere due scienze distinte, ma una scienza sola, la quale proverà un processo unico. E allora il Primo della logica sarà il Primo della Fenomenologia, quello che lo Spaventa dice fenomeno, primo fenomeno, o fatto, che come tale non si prova, ma si ammette, perché «se si provasse, non sarebbe più mero fatto». Questo mero fatto (del sapere sensibile) diventerà il primo della scienza, in quanto quella stessa potenza del puro conoscere che si dice di raggiungere nella Fenomenologia, ma qui non si raggiunge veramente, è raggiunta, cioè pensata, spiegata, come accade nella Logica: il Primo di quella vera scienza che sarà unità di Fenomenologia e Logica”, G. Gentile, *Le origini*, cit., pp. 158-159.

⁵⁸ Nel 1858, nella cosiddetta *Parentesi* poi pubblicata da F. Alderisio nel 1933 (vedi F. Alderisio, *Esame della riforma attualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a Hegel*, Tip. Tuderte, Todi 1941, p. 162) nel 1933, Spaventa precisa che “si può dire veramente che la creazione sia *ex nihilo*; è tale in quanto l'Ultimo, l'atto del pensare, lo Spirito, il Creatore, è il vero Primo, e il Primo è l'Ultimo; e il primo nella produzione è l'essere=nulla”. Il passo è riportato da I. Cubeddu, *Gentile e Spaventa*, in Aa. Vv., *Bertando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, cit., p. 30.

⁵⁹ B. Spaventa, *Opere*, cit., p. 1411.

⁶⁰ *Ivi*, p. 1408.

⁶¹ Sasso definisce “acuta, senza dubbio, molto acuta [...] l'obiezione mossa allo Spaventa [...] secondo cui non è possibile porre prima l'essere e poi, quasi *ab extrinseco*, aggiungergli la contraddizione”, G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit., p. 183. Ciò non toglie, d'altra parte, che Sasso giudichi comunque non risolutiva la soluzione proposta da Gentile.

Secondo Vitiello, invece, quell'Essere che Spaventa intravvide "prima dell'Essere e prima del Nulla, prima del passare e dell'essere-passato, prima del prima e del poi, prima della creazione"⁶² costituirebbe la radice neoplatonica del suo pensiero, "una radice ineludibile del pensiero, di ogni pensiero critico"⁶³. Gentile, per questo verso, avrebbe frainteso il discorso di Spaventa⁶⁴, avvicinandosi al cuore della sua speculazione solo ne *La filosofia dell'arte*⁶⁵.

Quale sarebbe questo misterioso "Essere" che precede il pensiero? Onde evitare confusione, per Vitiello occorrerebbe distinguere, in Spaventa, presupposto e presupposto: ci sarebbe allora un "presupposto 'interno' al pensiero: presupposto del pensiero solo nell'atto in cui è *ricosciuto* dal pensiero, e cioè solo nell'atto in cui il pensiero si pone, pone sé e, ponendo sé, fa dell'Essere, del «punto da cui muove», il suo presupposto, che non sarebbe tale presupposto senza il suo por-si: il punto da cui muove senza il suo movimento"⁶⁶; e c'è poi quel presupposto che è l'Essere "«prima' del riconoscimento, l'«Essere solo Essere che, se si va a vedere, non dice *Essere*, non dice *È*, non dice punto», dacché l'«è» che determina l'essere, che lo distingue, lo concentra, lo pensa, lo genera, questo «è» è pensiero e solo pensiero"⁶⁷.

Rispetto, invece, alla seconda questione che è stata posta, ossia l'eventuale "pre-attualismo" di Spaventa, ci si potrebbe rivolgere a quel *Frammento*⁶⁸, nel quale, a parere di Gentile, la riflessione spaventiana era pervenuta alla sua più alta maturità, offrendo una prefigurazione della fisionomia dell'atto⁶⁹. Ma ciò porterebbe troppo lontano, con il rischio di smarrire il filo complessivo del discorso. Un giudizio equilibrato sembra quello di Stella, il quale, dopo aver giustamente sottolineato come l'attualismo muova dall'unità originaria di fenomenologia e logica, con l'intento di perfezionare, inverandolo, il discorso spaventiano, mette in guardia dalle sterili semplificazioni, come, ad esempio, quella di sostenere la coincidenza tra teoremi attualistici e spaventiani o quella di ridurre l'uno

⁶² V. Vitiello, *Buchstabieren Hegel. Rileggendo Bertrando Spaventa interprete di Hegel*, Postfazione a B. Spaventa, *Opere*, cit., p. 2828.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Si tratta, per Vitiello, di capire che l'essere "geminato", creato dal pensiero, non è, per Spaventa, quell'Essere che precede ogni dire e ogni pensiero. Cfr. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit. pp. 238-239. Se negare la continuità Spaventa-Gentile è anche l'obiettivo perseguito da F. Alderisio, *Esame*, cit., tuttavia, precisa Vitiello, il "limite ontologico del pensare" ("l'identità di Essere e Nulla – che è ben oltre la contraddizione del divenire") "è tutt'altra cosa che l'«esigenza realistica» dell'idealismo di B. Spaventa, su cui si è soffermato Alderisio", V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 242. Sulla persistenza di un'«esigenza realistica» in Spaventa, insiste anche V. Fazio Allmayer, *Gentile e la riforma della dialettica hegeliana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXVI, 1947.

⁶⁵ In particolare con il concetto di "sentimento". Vedremo più avanti che cosa questo significhi.

⁶⁶ V. Vitiello, *Buchstabieren Hegel*, cit., p. 2824.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 2826-2827.

⁶⁸ Sulla "storia" di questo frammento si veda, ad es., A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 18. Per un'articolata introduzione al significato complessivo della riforma gentiliana della dialettica hegeliana, con ampi riferimenti a Spaventa e al frammento, cfr. D. Spanio, *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli*, XXIII, 2008, pp. 379-532.

⁶⁹ Di parere contrario alla persuasione gentiliana è Savorelli. Facendo leva sulla presenza di un'analogia, suggerita da Spaventa nel *Frammento*, tra logica ed evoluzione, il cui senso sarebbe stato sorvolato da Gentile, egli ritiene che, nonostante l'identificazione esplicita tra *Denken* e *Nachdenken* offra appigli alla tesi gentiliana, l'insistenza di Spaventa su un sistema di leggi logiche, che la coscienza rintraccerebbe per "attingere alle fonti stesse dell'esistenza", condurrebbe invece a contestarne il merito. Cfr. A. Savorelli, *Spaventa «preattualista»: qualche rettifica*, in Aa. Vv., *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, cit.

all'altro⁷⁰. È, ad ogni modo, storicamente significativo che gran parte del lavoro svolto da Gentile su Spaventa si condensi nell'arco di tempo che va dal 1900 al 1913, periodo di gestazione, per così dire, del nucleo strutturale della filosofia dell'atto.

Tornando al fulcro del nostro discorso, si è raccontato come il risultato della Fenomenologia hegeliana, il sapere assoluto, coincidente, per altro, con il Primo della Logica, consegnasse, nell'interpretazione di Spaventa, un concetto di "realtà come mentalità" (e cioè una prova della "creazione"). Nella prima triade della Logica, ossia nel passaggio dialettico dall'essere indeterminato all'essere determinato, Spaventa poteva così intravedere, sulla scia di Gioberti, la "verità" della genesi del mondo. Questo movimento, diciamo noi, annunciava la "caduta" dell'essere indeterminato (puro essere, volto del vecchio Dio) nell'essere determinato, nel *Dasein*, nella creatura soggetta a divenire, che è non essendo⁷¹. Che Spaventa, poi, si muovesse in una direzione diversa rispetto a quella valorizzata da Gentile, questo per ora non interessa. Rimane un fatto che Gentile, incontrando nel "gran prevaricatore" (= nel pensare) una sorta di progenitore del suo atto, inteso come atto immanente dell'essere che non è, poté nutrirsi di questa filiazione, ribadendo l'evidenza della creatività del pensiero.

La curvatura che il discorso stava per prendere rinvia tuttavia ad uno snodo cruciale nella storia del pensiero filosofico. Anticipando, infatti, la questione, la fisionomia che il "gran prevaricatore" avrebbe assunto nel dettato gentiliano sarebbe stata sì quella del Creatore, ma di un Creatore che, "caduto", "precipitato" nell'essere determinato, si era fatto creatura *assolutamente creatrice*, autoctisi, lasciando propriamente *nulla* alle sue spalle. La creatura si apprestava così a scalzare Dio dal vecchio trono, o meglio a mostrare, per stare nella metafora, che su quel trono mai nessuno era stato seduto. Il Creatore fattosi creatura lasciava libero il cielo per apprestarsi al terreno dominio del mondo. Gentile, insomma, radicalizzando Spaventa ed Hegel, liberandoli da ogni residuale presupposto gnoseologico, da ogni "al di là" rispetto allo stesso divenire assoluto dell'atto, allo stesso suo farsi, finiva col porre l'accento su un ribaltamento epocale: quello per cui il pensiero avrebbe risolto interamente la realtà al suo "interno", proclamandosi creatore di tutte le cose del cielo e della terra.

3. Rosmini, Gioberti, Marx

Spaventa dedicò a Gioberti un intero volume, *La filosofia di Gioberti* (1863), definito da Gentile il suo "capolavoro", cui ne sarebbe dovuto seguire un secondo, che però non vide la luce. Sopra si è fatto riferimento alla "vicinanza" che Spaventa intravedeva tra la filosofia del piemontese e quella hegeliana. La teoria della circolazione del pensiero italiano all'interno del pensiero europeo, sviluppata nello scritto *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, indicava, infatti, in Rosmini il Kant italiano⁷² e in Gioberti l'analogo di Hegel. L'idea, sostanzialmente, era che il genio della filosofia italiana del Rinascimento, personificato soprattutto da Bruno e Campanella, si fosse sviluppato, in età moderna e fuori dall'Italia, con Spinoza, Kant ed Hegel, per poi tornare nuovamente in patria per vie traverse, con Galluppi, Rosmini e Gioberti. Vico, nella

⁷⁰ V. Stella, *Spaventa nella riforma della dialettica hegeliana di Gentile e nel giudizio di Croce*, in Aa. Vv., *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, cit.

⁷¹ In questo passaggio può forse essere intravisto l'inizio della crisi dell'*epistémè* giunta al proprio culmine e l'avvio del processo della sua dissoluzione.

⁷² L'immagine di Rosmini come "Kant d'Italia" fu poi ripresa da Gentile.

Scienza Nuova, avrebbe funto da collegamento tra il Rinascimento e la filosofia tedesca, anticipando Kant e l'idealismo con la sua "metafisica della mente".

Il filo conduttore di questa fertile lettura della storia della filosofia richiamava l'attenzione su quel concetto della produttività del conoscere ("Il gran pregio di Bruno è aver detto: essere è fare, essere è causare"⁷³), che sarebbe stato poi enfatizzato da Gentile.

La centralità del pensiero di Gioberti in relazione alla genesi dell'attualismo, e in particolare al concetto di *creazione*, è stata potentemente evidenziata da Del Noce⁷⁴. Del resto, proprio a Rosmini e Gioberti Gentile aveva dedicato la propria tesi di laurea, scritta a Pisa nel 1897 e pubblicata due anni dopo⁷⁵. Nella Prefazione alla prima edizione, datata 25 agosto 1898, il riferimento alla tesi spaventiana della circolazione è esplicito⁷⁶. Il saggio intendeva sostanzialmente operare un confronto tra i due "Dioscuri della filosofia italiana del Risorgimento"⁷⁷, con l'intento di mostrare la necessità del superamento del dualismo implicato dalla dottrina dell'intuito e leggendo nel contributo di Gioberti uno svolgimento interno, nel senso di una progressiva negazione della trascendenza, della stessa filosofia rosminiana, la quale si era, a sua volta, proposta di superare la posizione kantiana. Era stato, a dire il vero, Pasquale Galluppi⁷⁸ a "svegliare gl'Italiani dal loro sonno dogmatico"⁷⁹, riportando nel nostro paese l'attenzione verso il pensiero di Kant e il problema gnoseologico. Proprio la gnoseologia veniva ad essere considerata, da Gentile, come ciò che determinava il "valore speculativo dell'idealismo rosminiano"⁸⁰, che aveva avuto anche il merito di sfatare i miti del sensismo⁸¹ e dell'empirismo alla Condillac e Locke. Rosmini correggeva Kant, restituendo un valore oggettivo (indipendente dall'attività del soggetto umano) all'elemento a priori della conoscenza e favorendo in tal modo la possibilità di una restaurazione del discorso metafisico. Era, insomma, una deriva soggettivistica (dunque scettica) quella cui Rosmini vedeva destinata la via imboccata dal criticismo kantiano⁸². La distinzione tra fenomeno e noumeno e le relative antinomie

⁷³ B. Spaventa, *Opere*, cit., p. 1272.

⁷⁴ Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 195-282. Cfr. anche D. Spanio, *Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne, Roma 2012, pp. 25-39. Per una ricostruzione complessiva dell'opera del Gioberti, cfr. M. Musté, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000; G. Saitta, *Il pensiero di Vincenzo Gioberti*, G. Principato, Messina 1917. A proposito dell'interesse di Gentile per Gioberti, si può ricordare come, nel 1912, il filosofo siciliano avesse curato un'edizione della Nuova Protologia, cfr. V. Gioberti, *Nuova protologia. Brani scelti da tutte le opere e ordinati da Giovanni Gentile*, Laterza, Bari 1912.

⁷⁵ Oltre a questo lavoro, si può rammentare come Gentile avesse successivamente curato, nel 1914, per Laterza, un'antologia di scritti di Rosmini sulla morale, intitolata *Il principio della morale*, che diventò successivamente l'*Introduzione* alla terza edizione (1937) de *I fondamenti della filosofia del diritto*.

⁷⁶ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, 3^a ed. accresciuta, Sansoni, Firenze 1958, p. x.

⁷⁷ Ivi, p. XVIII.

⁷⁸ P. Galluppi, *Saggio filosofico sulla Critica della conoscenza*, Milano, Silvestri 1836.

⁷⁹ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 57.

⁸⁰ Ivi, p. 59. Si può notare come l'unico lavoro di Jaja oggi ristampato sia proprio un lavoro su Rosmini, che Gentile ebbe sicuramente presente, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini* [1878], a cura di P. P. Ottonello, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Fondazione Capograssi, Stresa-Roma 1999.

⁸¹ Il sensismo veniva rigettato da Rosmini per una ragione metafisica. Esso, infatti, "non vedendo nello spirito altro che senso, trascinava ogni buon ragionatore alle conseguenze che ne aveva audacemente tratte quattro secoli innanzi Pietro Pomponazzi, negando ogni fondamento filosofico alla fede nell'immaterialità e immortalità dell'anima", G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 66.

⁸² Così Gentile riassumeva, in sintesi, il percorso della nuova filosofia italiana avviatasi sulle orme dello studio di Kant: "Galluppi inizia questo studio e comincia a riconoscere che senza qualche cosa di soggettivo (i rapporti onde le idee forniteci dall'esperienza si connettono insieme) non c'è cognizione. Rosmini procede oltre rilevando che lo spirito deve possedere non semplici rapporti, ma la più universale delle idee per

avevano, infatti, condotto Kant a destituire di fondamento la dimostrazione dell'esistenza di Dio e questo esito, come facilmente si comprende, non poteva essere accettato dall'abate roveretano. Riconducendo le categorie kantiane a quell'unica forma che è l'idea innata⁸³ dell'essere, Rosmini credeva di restituire quell'oggettività della conoscenza che con Kant era stata perduta. Tuttavia, Gentile precisava come quest'idea dell'essere, forma del conoscere (che è essenzialmente giudicare) era da intendersi sì nel pensiero, ma "come luce proveniente all'intelletto da un esterno lume oggettivo, che l'intelletto vede per un suo senso «intellettuale» o «spirituale»"⁸⁴. Il rinvio implicito alla tematica dell'intuito e ad una verità realisticamente intesa era, in questo passo, evidente, come, d'altra parte, il debito verso l'idea di Jaja di un criticismo come critica dell'intuito⁸⁵. Si trattava perciò di trarre la linfa vitale del discorso di Rosmini, di inverarlo, sfrondandolo di questo residuo di platonismo. La via da battere non era però quella di valorizzare la teoria dell'intuito giobertiana (che anch'essa avrebbe dovuto essere abbandonata⁸⁶), ma, con Gioberti, di superare quella pura idealità dell'essere che connotava psicologicamente il Primo rosminiano. In questo senso, la novità di Gioberti consisteva nell'aver reso "l'essere indeterminato, ideale, infecondo del Rosmini, al quale pareva che la realtà si dovesse aggiungere da fuori per dar luogo alla conoscenza effettiva, [...] produttivo"⁸⁷, (ossia *creativo*) reale, concreto. Se la teoria dell'intuito⁸⁸ era l'elemento "assurdo" dei sistemi di Rosmini e Gioberti, per Gentile, d'altra parte, si sarebbe dovuta valorizzare, di entrambi, la comune idea per cui "pensare è giudicare", cioè la loro teoria del giudizio, che, a ben guardare, rinviava all'appercezione trascendentale kantiana⁸⁹. Se Rosmini inverava Kant, Gioberti, insomma, inverava Rosmini.

conoscere checchessia: forma necessaria dell'intelletto, che egli dice innata e si sforza di considerare come oggettiva, quantunque debba riconoscerne il carattere puramente ideale (e non reale). Il cerchio del soggettivismo sarà rotto davvero quando questa idea sarà intesa come la realtà stessa e il pensiero pertanto come lo stesso principio dell'essere. Sulla proda di questo solido terreno, che il Galluppi indica da lontano, porrà il piede Gioberti", *ivi*, p. 81.

⁸³ Ricordo come uno dei primi articoli di E. Severino fu dedicato proprio a *L'innatismo rosminiano*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLVII, 1995, n. 4-5, pp. 441-463, poi ripubblicato nell'"Appendice III", di *Id., Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 551-576.

⁸⁴ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 210.

⁸⁵ Su questo debito, cfr. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 18-25. Secondo Jaja, il criticismo significava l'eliminazione, nella dottrina della conoscenza, di qualsiasi "metafora visiva": la teoria della conoscenza come intuito, come visione diretta, portava infatti con sé, nell'idea del maestro di Gentile, il difetto di condurre verso posizioni mistiche.

⁸⁶ "È la problematica assunzione dell'intuito come facoltà dell'originario, della verità, dell'essere, che accomuna, dunque, Gioberti e Rosmini. Ciò che li divide è invece l'interpretazione di questo principio fondamentale della filosofia", M. Musté, *La scienza ideale*, cit., p. 184. Invocato con l'intenzione di esprimere una relazione necessaria tra pensiero ed essere e quindi per garantire una qualche forma di oggettività, l'intuito si rivelava, secondo Gentile, una "fallace scappatoia" (G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 212).

⁸⁷ *Ivi*, p. 315. Su questo punto, cfr. anche D. Spanio, *Gentile*, Carocci, Roma 2011, pp. 19-24.

⁸⁸ Sulla critica dell'intuito e sulla sua relazione al significato dell'immediatezza, cfr. G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Treves, Milano 1931, pp. 150-163.

⁸⁹ In effetti, la figura di Kant è in questo scritto centrale, mentre Hegel resta in ombra. Si può osservare come la riforma della dialettica hegeliana svolta da Gentile si accompagnasse ad una non meno decisiva riforma del trascendentalismo kantiano e del significato della *sintesi a priori*, che assumeva, nell'attualismo, una potenza creatrice assoluta. Sul rapporto Gentile-Kant, cfr., tra le pubblicazioni più recenti, R. Faraone, *Gentile e Kant*, le Lettere, Firenze 2011; M. Berlanda, *Gentile e l'ipoteca kantiana: linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Presentazione di C. Vigna, Vita & Pensiero, Milano 2007. In generale, sulle premissime origini dell'attualismo, C. Bonomo, *La prima formazione nel pensiero di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1972; D. Spanio, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Prefazione di E. Severino, Il poligrafo, Padova 2003.

La critica della teoria dell'intuito (teoria di origine platonica), sviluppata in *Rosmini e Gioberti*, riconduce il nostro discorso a dove era partito e cioè allo scritto *Il metodo dell'immanenza*. Ciò che contraddistingueva il metodo degli antichi da quello dei moderni era, a parer di Gentile, proprio la concezione del rapporto tra essere, da un lato, e pensiero, dall'altro⁹⁰. La dialettica degli antichi ("metodo della trascendenza"), che si limitava ad analizzare rapporti tra concetti, era una dialettica del "pensato": si rivolgeva cioè ad un essere che stava costitutivamente fuori dall'orizzonte del pensiero (pensante). Una dialettica, per questo verso, dei *concepta* e non del *concupere*⁹¹.

Prima, tuttavia, di inoltrarci nelle complicazioni della filosofia gentiliana⁹² e nella descrizione della fisionomia dell'atto (creatore, creativo) occorrerà richiamare un altro tratto fondamentale, che sinora è stato colpevolmente trascurato al fine di dar modo al discorso di svilupparsi. Il riferimento è all'interesse giovanile di Gentile per il pensiero di Marx⁹³. Il tratto è per noi rilevante perché, innanzitutto, è indice dello stretto legame (d'*identità*) che, sin dagli esordi della sua riflessione, Gentile tentava di fissare, a livello speculativo, tra teoria e prassi.

La contraddizione in cui Gentile vedeva ironicamente cadere il discorso marxiano era quella tra *contenuto* e *forma*, per cui una filosofia propriamente materialistica non poteva che essere contraddittoria in termini: "La materia per sé è inerte, quindi sempre uguale a se medesima. Donde deriva la sua operosità, che la fa divenire incessantemente? Dicasi pure che le è immanente una forza; ma questa forza che trasforma via via la materia secondo

⁹⁰ Si può anticipare come la tesi riguardante la novità rivoluzionaria del pensiero cristiano rispetto a quello greco, sulla quale ci soffermeremo, trovasse già in questo saggio una sua prima formulazione.

⁹¹ In altro luogo, ma allo stesso proposito, Gentile poteva così scrivere: "Se per dialettica, dunque, s'intende la scienza della relazione, si può affermare che la dialettica antica, quella di Platone, è la dialettica del pensato, laddove la nuova dialettica, richiesta dalla dottrina kantiana delle categorie, è la dialettica del pensare. Tra le due dialettiche c'è un abisso: l'abisso che divide l'idealismo moderno dall'antico. La dialettica del pensato è, si può dire, la dialettica della morte; la dialettica del pensare, invece, la dialettica della vita. Infatti, il presupposto fondamentale della prima è la realtà o verità tutta *ab aeterno* determinata; in modo che non sia più concepibile una determinazione nuova, come determinazione attuale della realtà. Il progresso della scienza (e tutta, in generale, la vita del mondo), in tal presupposto, non può essere se non il vano sogno di un'ombra: un dileguarsi apparente di vane apparenze senza consistenza e senza significato, nell'immutabile scena del mondo in un teatro deserto. [...] La dialettica, invece, del pensare, non conosce mondo che sia già; che sarebbe un pensato; non suppone realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d'impossessarsi; perché sa, come ha dimostrato Kant, che tutto ciò che si può pensare della realtà (il pensabile, i concetti dell'esperienza) presuppone l'atto stesso del pensare. E in questo atto vede perciò la radice di tutto. In guisa che tutto quello che è, è in virtù del pensare: e il pensare così non è più postuma e vana fatica, che intervenga quando non c'è più nulla da fare nel mondo, anzi è la stessa cosmogonia. La storia del pensiero pertanto nella nuova dialettica diventa il processo del reale e il processo del reale non è più concepibile se non come la storia del pensiero. L'uomo antico si sentiva malinconicamente diviso dalla realtà, da Dio: l'uomo moderno sente in sé Dio, e celebra nella potenza dello spirito la divinità essenziale del mondo", G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 6-7.

⁹² Come si sarà forse capito, l'intento di questa fase della ricerca non è tanto quello di offrire un dettagliato esame della complessa vicenda dello sviluppo degli scritti gentiliani, né tantomeno di redigere un'articolata monografia sul filosofo siciliano. In questa fase si sta piuttosto tentando di ricostruire, quasi seguendo i tratti di pennello di un'opera impressionista, un quadro teorico di riferimento, che consenta di comprendere le influenze che possono aver agito alle origini dell'attualismo nella costruzione di una teoria dello spirito come atto creativo puro.

⁹³ Id., *La filosofia di Marx. Studi critici*, Spoerri, Pisa 1899. Il testo era composto di due scritti: il primo, *Una critica del materialismo storico*, era stato pubblicato due anni prima nella rivista «Studi Storici» di A. Crivellucci e riprendeva, rielaborandolo, il nucleo della dissertazione scritta da Gentile per l'abilitazione all'insegnamento nella scuola secondaria; il secondo, *La filosofia della prassi*, era inedito e pare fosse stato apprezzato persino da Lenin. Sull'argomento, cfr. anche U. Spirito, *Gentile e Marx* [1947], in Id., *Il comunismo*, Sansoni, Firenze 1965; C. Vigna, *Gentile interprete di Marx*, in Aa. Vv., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1976-77, pp. 885-899.

uno sviluppo dialettico e finalistico, è una forza razionale: è ragione, è spirito; e, nonché chiudere a un monismo materialistico, si riesce a un dualismo più o meno platonico”⁹⁴. Leggendo il materialismo storico marxiano come metafisica materialistica (metafisica perché escludente ogni forma di accidentalità dalla storia), Gentile denunciava il tentativo fallimentare di una posizione speculativa che, nel voler immanentizzare ulteriormente Hegel fissando l’attenzione sul divenire della materia, si trovava suo malgrado a sdoppiarsi in una dicotomica lacerazione tra spirito, da un lato, e materia, dall’altro. Certo, rispetto ad altre forme di materialismo, il grande pregio dell’intuizione marxiana consisteva nel riconoscimento del *fieri*, cioè della storicità, come *proprium* della materia, che è un farsi, è *prassi*, è divenire. Ma, daccapo, ribadiva Gentile, “ecco che questo materialismo, per essere storico, è costretto a negare nella sua costruzione speculativa il proprio fondamento: che non siavi altra realtà fuori della sensibile; e a rifiutare quindi i caratteri essenziali di ogni intuizione materialistica: come, ad es., la concezione atomistica della società, e lo stesso naturalismo. Questo, insomma, è un materialismo che per essere storico non è più materialismo. Una intrinseca, profonda e insanabile contraddizione lo travaglia”⁹⁵.

Il richiamo insistente al tema della prassi, d’altra parte, non poteva non destare sospetto sulla profonda sintonia che, latente, Gentile provava per questo aspetto decisivo della filosofia di Marx, tanto che Spirito si spinse, pochi anni dopo la morte di Gentile, ad affermare che: “Nella prassi è già un qualche germe dell’atto puro. La chiave d’oro è la stessa”⁹⁶. Che le parole di Spirito cogliessero un aspetto essenziale del motivo attualistico pare assodato, ma il punto deve però essere precisato. Osserva Natoli:

“Gentile è perfettamente avvertito del fatto che in Marx vi sia un residuo di materialismo ingenuo in forza del quale il pensiero non può esser considerato che una «forma derivata e accidentale dell’attività sensitiva». Ma questa è una ragione in più per ritornare a Hegel. Tuttavia un tale ritorno non significa che si possa regredire da Marx a Hegel, quanto, al contrario, guadagnare la profonda verità di Marx attraverso Hegel. La comprensione di Marx mediante Hegel può permettere di cogliere *quel lato* del marxismo per cui esso non è altro che un ulteriore passo attraverso cui il soggetto moderno muove verso la sua radicale immanenza”⁹⁷.

Se si può dare fiducia all’analisi di Natoli, seguendo Spirito, allora l’opera su Marx può essere sensatamente interpretata come un primo affiorare dei motivi che diverranno poi centrali ne *Il metodo dell’immanenza* e, più in generale, nello stesso idealismo attualistico. Vi è, dunque, una continuità di prospettiva (pur nella multiforme costellazione di interessi che, indubbiamente, incuriosivano il filosofo siciliano) nella costruzione del primo paesaggio attualistico.

4. L’atto del pensare come atto puro

Nell’inverno del 1911, presso la Biblioteca filosofica di Palermo, Gentile aveva tenuto una serie di comunicazioni che andarono a confluire in un estratto, poi pubblicato nella *Riforma*, dal titolo *L’atto del pensare come atto puro*, “prima, compiuta anche se

⁹⁴ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1937, p. 164.

⁹⁵ Ivi, p. 161.

⁹⁶ U. Spirito, *Gentile e Marx*, cit., p.99.

⁹⁷ S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 40.

assai breve e sommaria, delineazione sistematica”⁹⁸ dell’idealismo attuale. Lo scritto è rilevante perché offre alcuni spunti che consentono un avvicinamento concettualmente attrezzato alla prima importante opera teoretica gentiliana, la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, nonché per il fatto che, già in esso, si delinea l’orizzonte di aporeticità che contraddistinse, quantomeno, la prima elaborazione dell’attualismo.

Il discorso gentiliano esordiva rilevando l’implicita fede nella verità che ogni pensiero, pensando attualmente, porta con sé e riservando ad esso, “pensiero concreto” nell’attualità del suo stesso farsi, il titolo di “solo pensiero che realmente sia pensiero”⁹⁹. Invertendo il motto spinoziano *Natura sive Deus in Natura sive error*, proseguiva nella definizione dell’errore come “natura”, cioè pensiero non attuale, astratto, “pensiero impensabile”, perché “quello che attualmente pensiamo, se lo pensiamo, lo pensiamo come verità. (Pensiamo bensì l’errore, ma come errore: ma pensando che è errore, e pensando così il vero)”¹⁰⁰. Se la logica antica era una logica della natura, cioè del pensiero astratto, e ad essa corrispondeva il principio d’identità $A=A$ (“legge dell’errore nella sua astrattezza”¹⁰¹), alla logica del pensiero concreto, che in tanto pensa in quanto nega l’altro da sé (“un presente in cui muore un passato”, *omnis determinatio negatio*), doveva corrispondere il principio della dialettica $A=\text{non-}A$, inveramento del precedente, “poiché la dialettica non nega la verità della verità, ma la fissità della verità, e afferma quindi che la verità è se stessa ma nel suo movimento”¹⁰², nel suo divenire. Una dialettica necessaria, coincidente paradossalmente con la sua libertà assoluta e universalità, un pensiero che non è mio come singolarità empirica, ma è l’Io assoluto, trascendentale, superamento originario di ogni solipsismo, *eterno* (il tempo è dell’astratto, della natura), innumerabile, atto che non ha nulla fuori di sé che lo trascenda (nemmeno potenzialmente¹⁰³), assoluta immanenza.

Sul finire del testo, Gentile si apprestava a concludere evocando un tema chiave del suo sistema, l’autoctisi (grecismo di derivazione spaventiana e prima giobertiana), e riprendendo in sintesi la questione relativa al cominciamento hegeliano e spaventiano:

“L’atto dell’Io è coscienza in quanto autocoscienza: l’oggetto dell’Io è l’Io stesso. Ogni processo conoscitivo è atto di autocoscienza. La quale non è astratta identità e immobilità, anzi atto concreto. Se fosse un che d’identico, inerte, avrebbe bisogno d’altro per muoversi. Ma ciò annienterebbe la libertà. Il movimento suo non è un *posterius* rispetto al suo essere: coincide coll’essere. L’autocoscienza è lo stesso

⁹⁸ G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit. p. 187. Secondo Brianese questo scritto “può essere considerato il manifesto della dottrina attualistica”, G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996, p. 65. Che con questa memoria Gentile avesse decisamente tagliato i ponti col vecchio naturalismo, trasformando il sistema hegeliano mediante la soppressione della distinzione tra logica e fenomenologia, fu notato da A. Carlini, *Studi Gentiliani*, in G. Gentile, *La vita e il pensiero*, vol. VIII, Sansoni, Firenze 1958, p. 14.

⁹⁹ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 183.

¹⁰⁰ Ivi, p. 186. Con detto latino Gentile specificava: “*Verum norma sui et falsi*”, ivi, p. 187.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Si può notare come in questo passo Gentile anticipasse l’idea, sviluppata nel *Sistema di logica*, secondo la quale la logica dell’astratto è grado o momento della logica del concreto, che della prima è appunto inveramento e come, inoltre, questa tesi comportasse consapevolmente l’idea che assumere la contraddizione quale legge dialettica del reale significasse inevitabilmente presupporre l’identità della contraddizione stessa, ossia la problematica assunzione che, perché vi sia dialettica, e quindi contraddizione, non si possa non preservare l’identità alla radice della contraddizione stessa. Problema serio, dal punto di vista logico, che, pur saputo da Gentile, si stagliava sul fondo della sua posizione. Questo aspetto è sottolineato anche da Sasso in Id., *Filosofia e idealismo*, cit., p. 179.

¹⁰³ Nell’escludere un’alterità dell’essere al pensare in atto, anche potenziale, Gentile escludeva qui il concetto di “virtualità” leibniziana e la validità del principio di ragion sufficiente, sensato peraltro nel mondo dei fatti, ma non in quello *sub specie aeternitatis* dell’atto.

movimento o processo. Come processo originario o assoluto, non ha bisogno di essere alterato. È intima alterità: non essere, ma essere che si ripiega su sé stesso, negandosi perciò come essere. Una cosa (astrattamente considerata, fissata dall'astrazione) è (sempre quella); ma appunto perciò non è pensiero, cioè autocoscienza. In quell'astrazione non è consentito fermarci, come s'è visto. Appena lo spirito si ferma o pare si fermi, la voce della logica è pronta a gridare: «Qual negligenza, quale stare è questo?». Bisogna muoversi, entrare nel concreto, nell'eterno processo del pensiero. E qui l'essere si muove circolarmente tornando su se stesso, e però annientando se stesso come essere. Qui è la sua vita, il suo divenire: il pensiero. Non c'è pura tesi, né pura antitesi: non essere e non non-essere: ma la sintesi, quell'atto unico, che siamo noi, il Pensiero. L'essere (tesi) nella sua astrattezza è nulla; ossia nulla di pensiero (che è il vero essere). Ma questo pensiero che è eterno, non è mai preceduto dal proprio nulla. Anzi questo nulla da esso è posto; ed è, perché nulla del pensiero, pensiero del nulla; ossia pensiero cioè tutto. Non la tesi rende possibile la sintesi, ma, al contrario, la sintesi rende possibile la tesi, creandola con l'antitesi sua, ossia creando se stessa. E però l'atto puro è autoctisi»¹⁰⁴.

Nel chiudere il giro di questa sintetica esposizione degli scritti teoretici che erano andati a comporre la cornice iniziale del primo attualismo¹⁰⁵, converrà fermarsi per qualche istante, al fine di liberare il quadro gentiliano dalle difficoltà che vi si erano insinuate. In un vigoroso saggio di Sasso¹⁰⁶, la delineazione di tali nodi aporetici ha assunto un riferimento critico paradigmatico, del quale sarà quindi opportuno tener conto.

Lasciando per il momento sullo sfondo la prima essenziale problematica, che approfondiremo in seguito e che investe la tesi dell'"inobiettività" o ineffabilità dell'atto, rivolgiamoci a quella inerente lo scritto da noi appena evocato, e cioè *L'atto del pensare come atto puro*. Essa, che per Sasso costituisce anche, nelle sue differenti declinazioni, la vera *crux* di tutto l'attualismo, si rivolge alla distinzione tra pensiero pensante e pensiero pensato, tra concreto e astratto. In questa fase di elaborazione della dottrina attualistica aleggerebbe un "tema romantico [...] quello dello spirito che, conseguito il traguardo, non vi si ferma; ma lo oltrepassa, di passo in passo progredendo nella direzione dell'infinito"¹⁰⁷. Se, infatti, il pensiero pensato era, in questo scritto, identificato alla negatività della natura, al fatto, all'astratto inteso come nulla, all'errore¹⁰⁸, per altro verso esso era proprio ciò che il pensiero pensante, il concreto, avrebbe dovuto negare per essere se stesso. Da questo punto di vista, se l'atto poneva il fatto per negarlo e, dunque, per ritrovarvisi (essendo l'atto il fondamento del fatto), la paradossale conseguenza, rileva Sasso, era che il fatto finiva per essere, a sua volta, condizione (fondamento) del darsi dell'atto¹⁰⁹.

¹⁰⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 194-195.

¹⁰⁵ Al "primo attualismo", nella concezione di Sasso, farebbero capo quegli scritti (*L'atto del pensare come atto puro*, *Il metodo dell'immanenza* e *La riforma della dialettica hegeliana* e *B. Spaventa*) che, compresi tra il 1911 e il 1913, avranno poi forma compiuta nella *Teoria generale*. Appartenenti ad una fase "preattualistica" sarebbero invece quei testi, ad esempio *La filosofia di Marx*, *il Rosmini e Gioberti* e *Le forme assolute dello spirito*, nei quali, secondo l'autore, è difficile scorgere appieno i tratti costitutivi dell'idealismo attualistico.

¹⁰⁶ G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, in Id., *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 165-382.

¹⁰⁷ Cfr. Id., *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 193-194.

¹⁰⁸ Già nel 1909, in *Le forme assolute dello spirito*, Gentile scriveva che "se l'essere è atto, ogni errore non è atto, ma fatto, un che di consumato, un passato; non lo spirito stesso, ma la natura combusta novellamente nel fuoco spirituale liberatore", G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 259-275.

¹⁰⁹ G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit., p. 197. L'osservazione potrebbe anche essere espressa dicendo che: "se il pensato fosse inteso come l'assolutamente opposto del pensante, come natura perciò e, addirittura,

Oltre a ciò, la fisionomia che l'autoctisi, in cui il concreto doveva consistere, assumeva in questo luogo dell'opera gentiliana, era assimilabile a quella del logo astratto nel *Sistema di logica*. Da questo punto di vista, nell'interpretazione di Sasso, il vizio logico implicato dalla prima formulazione della dialettica attualistica si sarebbe poi complicato, persistendovi con ulteriori difficoltà, anche nella sua elaborazione più matura. Gentile, insomma, non sarebbe riuscito a distinguere veramente il logo astratto dal logo concreto e a pensare la loro *relazione*.

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

Al fine di riannodarci alle battute iniziali di questa parte introduttiva e per entrare, come si suol dire, *in medias res*, ossia nel cuore dell'attualismo gentiliano, converrà tornare, per un momento, a quello che ci pare essere uno dei corollari, o meglio delle tesi direttamente implicate dalla necessità di unire fenomenologia e logica: il concetto di unità (identità che è anche differenza, ossia propriamente *circolo*) di filosofia e storia (della filosofia)¹¹⁰.

Partendo dal rilevamento che la filosofia è "l'essenza stessa dell'uomo"¹¹¹ e che il contrasto tra la morte e la vita è il modo più comune di sperimentare il problema metafisico del contrasto tra essere e non essere, Gentile giungeva a porre "il grande problema: che è l'essere?"¹¹². L'indagine doveva poi proseguire mostrando come, dato il concetto filosofico antico di scienza, soprattutto quello platonico e aristotelico, fosse precluso a questi filosofi l'accesso ad un concetto, che non fosse "assurdo", di una storia della filosofia. L'oggettivismo antico, infatti, ossia la presupposizione di una verità già fatta, preconstituita e relegata ad un mondo immutabile di idee fisse e sempre uguali, aveva impedito costitutivamente al pensiero di Platone lo svilupparsi di una scienza che non fosse mero "ricordo"¹¹³ di qualcosa di già visto in una vita premondana (torna qui la metafora del "vedere", criticata da Jaja come caratteristica tipica di ogni teoria dell'intuito); in egual misura in Aristotele, che pure con il concetto di "sinolo" aveva tentato giustamente di criticare la separazione platonica tra mondo immutabile e mondo diveniente, il risultato era stato quello di concepire la conoscenza come "analisi, che suppone conosciuto tutto il conoscibile"¹¹⁴. Se la "staticità" era stata quindi il tratto saliente del pensiero antico, che anticipava alla conoscenza una verità che fosse già, prima del conoscerla, il pensiero moderno, percorso, per alcuni versi, dal cristianesimo, si era spinto, attraverso l'anello del

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

¹¹⁰ Cfr. la *Prolusione*, letta da Gentile in seguito all'ottenimento della cattedra di Storia della Filosofia presso l'Università di Palermo nel 1907, dal titolo *Il concetto della storia della filosofia*, insieme allo scritto, dello stesso anno, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, ora entrambi in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., rispettivamente pp. 97-137 e pp. 138-149.

¹¹¹ Ivi, p. 102.

¹¹² Ibid. Aggiungeva, inoltre, che il solo pronunciare questa domanda "basta a trasformare in esplicita la filosofia implicita di ogni essere umano".

¹¹³ Cfr. il tema dell'"anamnesi" nel *Menone* e nel *Fedone*.

¹¹⁴ Ivi, p. 113.

pensiero vichiano¹¹⁵, al concetto di una verità dinamica, attiva, coincidente col suo stesso divenire. Ciò aveva comportato un processo di progressiva “immedesimazione dell’essere e del pensiero, della verità e dell’uomo”¹¹⁶. Tale immedesimazione rinveniva il proprio baricentro nella dottrina kantiana della sintesi a priori, secondo la quale “la verità è produzione della mente”¹¹⁷ e quindi essa “non c’è senza l’atto della mente: atto sempre nuovo, sempre novamente produttivo, perché sempre sintetico: ossia, sempre operante sul diverso, e procedente via, sempre via dall’identico”¹¹⁸.

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

“cercando il concetto della filosofia, abbiamo insieme trovato quello della filosofia e quello della storia, come un concetto solo, che è unità di entrambi, fuor del quale si ha la filosofia astratta dei greci, e la storia egualmente astratta degli eruditi, senza significato. Perché se la filosofia moderna è storia, se è la graduale conquista che lo spirito fa di se stesso come attività dell’essere, o come essere che diviene; per converso, la storia altro non è che la filosofia. E ogni storia speculativa si risolve appunto nella storia della filosofia. Giacché la filosofia non è una direzione determinata dell’attività dello spirito; ma è la stessa attività dello spirito, considerata in ciò che ha di essenziale davvero e assoluto”¹¹⁹.

La verità, insomma, non poteva più essere pensata alla stregua degli antichi, come “spettacolo a cui tutti, sol che ne abbiano un capriccio, possano assistere. No. È nostra creazione, nostra conquista, che addimanda tutte le forze dell’anima e prima di tutto una riforma morale, che ci spogli del nostro naturale egoismo”¹²⁰. Insomma, concepire la verità non come qualcosa che ci stesse davanti, a cui prestare assenso, ma come costruzione, processo spirituale creativo; questo richiedeva per Gentile una “riforma morale”, in ragione della quale trapelava, ancora una volta, il legame indissolubile tra teoria e prassi, tra eterno e storia, tra logica e fenomenologia.

Abbiamo già accennato quali fossero i due difetti dell’impostazione hegeliana che, a parere di Gentile, inoculavano nella logica del filosofo di Stoccarda residui di trascendenza: da un lato, la precedenza, o preliminarità della fenomenologia rispetto alla logica, dall’altro, la tripartizione definitiva del sistema in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito. Come già si può intuire, entrambe le questioni rimandavano, secondo Gentile, ad una presupposizione, ad una precedenza, in ragione della quale il farsi dello spirito avrebbe mostrato una condizionatezza o limitatezza rispetto all’assoluto suo divenire creativo. In altri termini, ciò che Hegel non era riuscito a fare, nonostante il suo deciso passo avanti rispetto alla sintesi a priori kantiana (cioè l’aver mostrato che la realtà

¹¹⁵ A Vico Gentile riconosceva “il merito di avere, benché oscuramente, affermato, di contro all’analisi cartesiana, la necessità tutta moderna di quella sintesi che egli scolpiva nella frase: *verum et factum convertuntur*; di avere primo, con entusiasmo che ha del religioso, additato nello sviluppo eterno del mondo delle nazioni, che è lo sviluppo dello spirito, la stessa realizzazione di quella che egli diceva Provvidenza divina: unificando il divino e l’umano, e risolvendo, per conseguenza, l’immobilità ed eternità pura di quello nel processo storico, ed eterno in quanto storico, di questo; di avere insomma inaugurato la nuova metafisica, che è filosofia dello spirito, anticipando di un secolo il movimento del pensiero, quale si svolse poi gradatamente in Germania”, ivi, p. 115.

¹¹⁶ Ivi, p. 114.

¹¹⁷ Ivi, p. 116.

¹¹⁸ Ivi, p. 117.

¹¹⁹ Ivi, pp. 117-118.

¹²⁰ Ivi, p. 124.

è lo stesso pensiero), era stato pensare la verità del divenire¹²¹, cioè della creazione. A questo si accingeva l'idealismo attuale gentiliano¹²², muovendo “dalla equazione del divenire hegeliano con l'atto del pensiero come unica categoria logica: equazione, la cui incerta e imperfetta intelligenza è stata la prima radice di tutte le difficoltà, da cui è stato travagliato l'idealismo hegeliano”¹²³. L'errore hegeliano, insomma, era consistito nell'analizzare il divenire, facendone così un “divenuto”, anziché realizzarlo; per questa ragione essa si rivelava una “dialettica del pensato”, e cioè, in definitiva, una “dialettica della morte”¹²⁴.

Le difficoltà intrinseche al progetto di riforma¹²⁵ dell'idealismo hegeliano costringevano Gentile a tornare sul tema anche in un altro scritto che fu, in effetti, aggiunto alla seconda edizione (1922) della *Riforma*. Si trattava della Prolusione del 1914 (anno della morte di Jaja) al corso di Filosofia teorica della R. Università di Pisa, intitolata *L'esperienza pura e la realtà storica*. Il filosofo siciliano riprendeva in questo scritto la contrapposizione tra idealismo platonico o degli antichi e idealismo dei moderni. Quello hegeliano, in particolare, veniva qui definito un “realismo astratto, che ha punti di somiglianza con l'antico”¹²⁶. Se il carattere di quest'ultimo si manifestava, come si è visto, nell'intendere l'idea, l'Assoluto, non come lo spirito, ma come il suo oggetto e presupposto, Hegel allora, in qualche modo, in questa visione dualistica era rimasto intrappolato, pur muovendo dal guadagno essenziale del pensiero moderno inaugurato da Kant:

“Hegel [...] non conduce a termine la sua rivoluzione: e la sua idea si spezza dentro di se stessa, contrapponendo a sé come attività che pensa, la realtà intesa come oggetto e presupposto del pensiero in entrambe le forme in cui l'antica idea platonica s'era presentata nella storia della filosofia: la pura forma ideale del logo in sé, la ragione del mondo, e la forma naturale o positiva del logo, che si è fatto mondo e non è consapevole di sé: pura natura. Onde l'idea hegeliana non è spirito senza essere stata prima idea logica e natura: due forme di realtà, che trascendono l'atto del pensiero, e rinnovano l'antica posizione di una realtà che è quella che è e lo spirito deve conformarvisi, perché non esso è il reale, e il reale egli lo ha piuttosto innanzi a sé. La logica di Hegel non è il pensiero, ma la norma del pensiero; e però deve farsi natura, prima di dar luogo al pensiero come coscienza di sé”¹²⁷.

¹²¹ “Hegel, insomma, è giocoforza convenirne, ha l'intuizione vaga del divenire, non ne ha il concetto”, ivi, p. 22.

¹²² Che vi riuscisse è negato, ad esempio, da M. Ciardo, *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale*, Laterza, Bari 1948.

¹²³ Così si esprimeva Gentile nella *Prefazione* del 1913 a *La riforma della dialettica hegeliana*.

¹²⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 5. Si capisce, da queste poche battute, come la critica di Gentile ad Hegel fosse piuttosto radicale; per questa ragione, qualche anno prima, il filosofo siciliano, dopo essere stato annoverato da Prezzolini su «La Voce» tra i seguaci della “chiesa hegeliana”, avrebbe avvertito l'esigenza di specificare, in un articolo di risposta, la propria posizione: “Questo è il mio Hegel, caro Prezzolini; questo è il mio domma: un domma a cui lavoro continuamente (come so e come posso); una chiesa interiore, in cui ritrovo sì la pace, la fede stessa degli anni della fanciullezza, ma non adagiandomi in una comoda, per quanto sospirata, contemplazione di un verbo che è già, ma affaticandomi senza posa, con fervore e pienezza di cuore, a compiere lo stesso mio tempio, che non può essere mai al termine, e a farvi suonar dentro l'oracolo, che non si tacerà”, in «La Voce», Firenze, 1909, n. 10, 18 febbraio, p. 38.

¹²⁵ Il centro della riforma gentiliana potrebbe essere espresso così: pensare il divenire come “originario” e non come “dedotto”.

¹²⁶ Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 237.

¹²⁷ Ivi, pp. 238-239.

Hegel, in definitiva, aveva trattato il divenire dell'idea come oggetto del pensiero, ricadendo nella posizione del presupposto e, dunque, l'"inquietezza" (*Unruhe*), il dialettismo del divenire si era rivelato, agli occhi di Gentile, solo apparente, *ut pictura in tabula*.

La difficoltà che insidiava, per questa strada, la prima triade era stata riconosciuta da Spaventa, il quale, "scuoteva per tal modo tutto l'edifizio del sistema, identificando logica e spirito, e non lasciando più posto a quel termine medio che era per Hegel la natura"¹²⁸. Se, d'altra parte, come si è detto, il filosofo di Bomba, incamminandosi sulla retta via, non aveva svolto tutte le conseguenze della sua impostazione (anche se nel *Frammento*, a parer di Gentile, egli aveva fatto considerevoli passi avanti in direzione dell'attualismo), era giunto ormai il momento di ragionare in questi termini:

"La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è insomma per noi lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza: una esperienza assoluta, e perciò pura, che vive nel suo stesso processo. Il suo essenziale divenire esclude tanto la posizione di un oggetto determinato quanto quella di un determinato soggetto, come presupposti dall'esperienza; e rende quindi vana ed assurda ogni questione intorno alla natura del soggetto e dell'oggetto concepiti astrattamente quasi stanti ciascuno per sé"¹²⁹.

Prescindere dal presupposto e intendere l'esperienza come "l'autocoscienza del reale" implicava perciò che essa non fosse più mera contemplazione, "ma contemplazione insieme e creazione. Una creazione che impegna tutto l'essere nostro, e lo consuma in una combustione benefica, sempre benefica rispetto ai fini superiori del mondo; lo consuma e rinnova in una continua trasformazione, nella quale, nell'intimo nostro, ci è dato sorprendere lo stesso processo autocreativo della realtà"¹³⁰.

Creazione come autocreazione: si cercherà di tener fermo questo aspetto essenziale dell'attualismo in vista della sua interpretazione nel vasto sviluppo della storia del pensiero filosofico occidentale. Su questo punto, d'altronde, Gentile era stato esplicito: "Una creazione, pertanto, questa dell'esperienza che non presuppone nemmeno un creatore; ed è stata detta perciò autoctisi. Il creatore è appunto la stessa creatura in cui si concreta l'atto creativo"¹³¹.

6. Intermezzo

Un'indagine filologicamente accurata della dottrina gentiliana dell'atto come spirito auto-creatore o *autoctisi* potrebbe, a ben vedere, distendersi ed articolarsi quanto l'intero sviluppo della stessa filosofia gentiliana. Il motivo della creazione ricorre, infatti, con ferrea insistenza in tutte le sue opere, non solo connotando lo specifico e il proprio della fisionomia dell'atto, ma, come sempre succede in ambito idealistico, assurgendo a chiave di lettura e a cifra interpretativa dello stesso svolgimento della storia del pensiero filosofico¹³².

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ivi, p. 248.

¹³⁰ Ivi, p. 255.

¹³¹ Ivi, p. 260.

¹³² Accadeva così che, rileggendo le tappe della vicenda culturale dell'Occidente, la lente d'ingrandimento di Gentile andasse a posarsi sui "precursori" di quel concetto di creatività dello spirito che egli vedeva incamminati in direzione della sua scoperta.

Inoltre, si potrebbe notare come il concetto di creazione si declini, nell'attualismo, secondo differenti regioni semantiche: in un senso, quello fondamentale, esso denota il volto *concreto* dell'atto, la sua "natura" diveniente di processo ontotetico-autoproduttivo; in un altro è riferito al momento prettamente soggettivo del movimento dialettico (*arte*); in un altro ancora è riferito all'oggetto prodotto dal soggetto (*religione*)¹³³. L'accezione "vera" per Gentile è la prima; le altre due sono suoi momenti astratti; in quali possono essere intesi *astrattamente* (per questo verso sono "errori"); oppure *concretamente* (cioè come momenti astratti, ma "veri", del "vero").

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

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

In questi paragrafi introduttivi dovrebbe essere emerso, perlomeno *in nuce*, come Gentile avesse lavorato, negli anni iniziali di elaborazione di quello che sarà il suo sistema, a definire il volto filosofico dell'atto in contrapposizione ai modi tradizionali, sia antichi che moderni, di configurare la relazione tra pensiero ed essere. Dovrebbe essere altresì chiaro come il *target* della critica gentiliana si rivolgesse essenzialmente a tutte quelle posizioni filosofiche che, in un modo o nell'altro, avevano, nel corso della storia, inteso l'essere come presupposto rispetto al pensiero. "Presupposto" significava primariamente questa "eterogeneità" ontologica, per cui, data una qualsiasi dimensione esistente oltre, al di là, sopra, sotto l'attività creativa e processuale dello spirito, sarebbe stata impossibile, per Gentile, una qualsiasi forma di divenire. Vero è che le metafore spaziali dicono poco in filosofia (che di queste spesso, peraltro, si pasce); ma esse, per qualche verso, erano funzionali ad un linguaggio filosofico che, messosi alla ricerca dell'assoluta immanenza, stava ancora definendo il paesaggio concettuale idoneo alla sua compiuta espressione. Il darsi di un dato, di un già fatto, di un essere che già fosse, di una realtà immutabile che stesse dirimpetto all'energia ontotetica dell'atto, limitandone la libertà creativa, avrebbe fatto scherno alla serietà della storia, all'evidenza del divenire (= del pensiero) che non è, ma si fa.

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

"Ora è evidente che, se noi pensiamo il pensiero umano come condizionato dal pensiero divino [...] noi riproduciamo per il pensiero umano quella medesima situazione, per cui esso si trova di fronte alla natura materiale, cioè alla natura considerata come la considerava la filosofia antica, presupposto del pensiero, realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero. Realtà, concepita la quale, non sarà più possibile concepire il pensiero umano; poiché una realtà che, di fronte al pensiero, non cresca, non continui a realizzarsi, è una realtà la quale non si può concepire se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà, che sarebbe il pensiero"¹³⁴.

¹³³ Oltre a ciò, il tema creazionistico è criticamente approcciato da Gentile anche nel senso attribuitogli dalla teologia.

¹³⁴ Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 5. Lo stesso passo è riportato per intero, data la sua emblematicità, anche da E. Lago, *La volontà di potenza e il passato*, cit., p. 31.

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

Nella *Teoria generale*, il disegno complessivo di Gentile non era ancora ultimato¹³⁵. Il testo nasceva, infatti, da una serie di lezioni tenute dal filosofo all’Università di Pisa, nell’anno accademico 1915-16. Si trattava, insomma, come egli stesso precisava nella prefazione alla seconda edizione (1917), di una “semplice introduzione a quel pieno concetto dell’atto spirituale, in cui consiste, a mio modo di vedere, il nucleo vivo della filosofia”¹³⁶. D’altra parte il 1917 era stato l’anno in cui Gentile aveva pubblicato anche il primo volume del *Sistema di logica*, nel quale questa “introduzione” aveva trovato la sua dovuta sistemazione. Ci rivolgeremo, dunque, alla *Teoria* con l’intenzione di scrutare unicamente le questioni che più ci riguardano.

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

“Nella stessa posizione di Berkeley il pensiero, a rigore, è niente. Perché intanto il pensiero pensa, in quanto quello che pensa è già pensato; in quanto il pensiero umano non è altro che un raggio del pensiero divino, e quindi niente di nuovo, niente di più del pensiero divino. E nel medesimo errore, che è sì nostro, e non di Dio, il nostro pensare è nullo già come pensare: non solo non è realtà oggettiva, ma neppure realtà soggettiva. Se esso fosse qualche cosa di nuovo, il pensiero divino non sarebbe esso tutto il pensiero”¹³⁷.

Il passo è chiaro: se c’è Dio, non ci può essere divenire (incremento, novità); se c’è divenire, non ci può essere alcunché che lo condizioni, limiti, anticipi, sovrasti. O uno o l’altro; se c’è l’uno, l’altro è “a rigore” *nulla*. Appena prima, Gentile aveva affermato che il pensiero antico, a causa della sua prospettiva realistica, era, “rigorosamente concepito, niente”, e che la filosofia moderna aveva avuto il merito di porre l’attenzione sull’esigenza che il pensiero fosse, perlomeno, qualche cosa; finendo poi, nell’approfondire questo principio, con il sostenere che esso fosse necessariamente “la totalità, o Realtà assoluta”. Insomma, la filosofia moderna aveva capito, nel suo sviluppo, che, se il pensiero è qualche cosa, esso è tutto; e se dunque il pensiero crea qualche cosa, esso è lo stesso Creatore (o anche: se qualcosa diviene, tutto diviene). Che lo spirito fosse un processo costruttivo già lo aveva capito Vico, con il suo detto “*verum et factum convertuntur*”; per Gentile, tuttavia, si sarebbe dovuto modificare il motto vichiano in “*verum et fieri convertuntur*”, in maniera tale da far risaltare che il processo di costruzione dell’oggetto era processo di costruzione dello stesso soggetto.

Da questo punto di vista, doveva apparire come la conoscenza non potesse essere un’attività teoretica che al contempo non fosse anche attività pratica e che, dunque, lo

¹³⁵ Una considerevole parte degli argomenti qui trattati era, per il vero, già stata anticipata, fin dal 1913, nella *Prima parte (L’uomo)* del gentiliano *Sommario di pedagogia*, dove i fondamenti teorici dell’attualismo erano stati presentati in vista della fondazione di una “pedagogia generale”. Per quanto riguarda il nostro tema, cfr., ad esempio, cap. II, par. 3, *Le cose come creazione del pensiero*.

¹³⁶ Ivi, p. VI.

¹³⁷ Id., *Teoria generale*, cit., p. 6.

spirito, creando la realtà sua, dovesse essere legge a se stesso, *norma sui*. Si capisce come tale intreccio finisse per rivelare il valore e, quindi, il carattere intrinsecamente morale della filosofia attualistica¹³⁸.

La nota determinante della dialettica antica, in quanto dialettica del pensiero pensato, era stata appunto quella di presupporre una realtà immutabile, cui il pensiero doveva adeguarsi, una realtà immediata e identica a se stessa, trascendente e dotata di un suo proprio valore, rispetto alla quale la mediazione propria dello spirito finiva per mostrarsi come una “vana dispersione di attività”¹³⁹: ecco perché gli antichi (e i medievali) non erano riusciti ad intendere la serietà della storia, che è progresso¹⁴⁰, incremento, in quanto creazione. Concetto che, in parte, fu invece compreso da Giordano Bruno, il “primo forse ad affermare che la mente ha uno sviluppo, che è accrescimento del suo potere, e quindi una vera e propria realizzazione. Che è un accenno al concetto moderno, tutto spiritualistico e cristiano, della serietà della storia”¹⁴¹.

Lo svolgimento, la processualità che caratterizzava la fisionomia dello spirito, apriva il problema del rapporto tra unità e molteplicità del reale: volendo, infatti, risolvere il dualismo antico, Gentile trovava dinnanzi a sé la questione ineludibile di render conto di come potesse pensarsi, nel segno dell'immanenza, la relazione tra l'atto creativo e le sue creazioni. Si trattava insomma di pensare il divenire, la creazione, determinando l'unità del processo, senza escludere la molteplicità. Come, infatti, il soggetto poteva porre i suoi oggetti senza smarrirsi in essi? Come tenere insieme l'identità e la differenza? Già nei primi capitoli della *Teoria*, l'attenzione di Gentile si era soffermata su una distinzione chiave per la comprensione dell'attualismo, la distinzione, di origine kantiana, tra “Io empirico” e “Io trascendentale”. Se il primo era da considerarsi quale orizzonte

¹³⁸ “Mettiamo bene in luce questa difficoltà, che è della maggiore importanza per le sue immediate conseguenze rispetto alla concezione morale della vita. Lo spirito, si badi, non è mai propriamente quella pura attività teoretica che si immagina in opposizione all'attività pratica: non è mai *teoria*, contemplazione della realtà, che non sia intanto azione, e però creazione di realtà. Infatti non c'è atto conoscitivo che non abbia un *valore*, ossia che non si giudichi, in quanto appunto atto conoscitivo, come conforme appunto a una sua legge, per essere riconosciuto o no quale dev'essere”, *ivi*, p. 36.

¹³⁹ *Ivi*, p. 49.

¹⁴⁰ Sul tema del progresso, cfr G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di progresso fra Otto e Novecento*, 2ª ed. Ampliata, Il Mulino, Bologna 1988.

¹⁴¹ G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 50. L'accenno che in questo passo Gentile rivolgeva a Bruno, secondo una linea di continuità con il pensiero cristiano, potrebbe stupire. Tuttavia, si tratta di non perdere di vista come, insistendo sui precursori del concetto di creatività dello spirito nella storia, Gentile trovasse spesso muoversi nella stessa direzione anche tradizioni di pensiero distanti. Per quanto concerne questo aspetto, Gentile più avanti scriveva: “E tutto lo svolgimento del pensiero filosofico cristiano, arrestato durante la Scolastica e rinvigorito dall'Umanismo e dal Naturalismo della Rinascenza, onde ha potuto poi procedere alacramente senza altre interruzioni, si può considerare una elaborazione continua e progressiva dell'antiintellettualismo”, *ivi*, p. 259. Esamineremo a suo tempo la questione relativa al cristianesimo di Gentile e al suo rapporto, da un lato, col pensiero greco, dall'altro, con la scolastica. È questo, infatti, uno dei temi più *decisivi* in merito al confronto Gentile-Severino in riferimento alla creazione. Intanto si può rilevare come, per Gentile, tra mondo greco e mondo cristiano si desse una differenza radicale, irriducibile: “E come poteva la filosofia greca intendere la natura morale dello spirito, se il suo mondo non era lo spirito, ma la natura (materiale o ideale che fosse), lo spettacolo insomma dello spirito? La morale greca finisce nella dottrina stoica del suicidio, coerentemente alla tendenza immanente alla sua concezione intellettualistica, di una realtà in cui il soggetto non ha valore. Il Cristianesimo invece scopre la realtà che non è, ma crea se stessa, ed è quale si crea: una realtà perciò che non si tratta già di conoscere, com'era del filosofo greco, che si poneva a contemplarlo, tirandosene quasi in disparte, quando, come favoleggia Aristotele, tutti i bisogni della vita sono appagati e la vita quasi è compiuta; ma una realtà che spetta a noi di costruire”, *ivi*, pp. 258-259.

intrascendibile, atto in atto, unica categoria¹⁴², condizione d'ogni esperienza, "realtà fondamentale fuori della quale non è possibile pensare la realtà del secondo"¹⁴³, quest'ultimo era invece l'oggettivazione del primo, il non-io, il soggetto fissato come oggetto. D'altra parte, avvertiva Gentile, in dialogo implicito con Croce¹⁴⁴, si sarebbe commesso un errore ad intendere questa distinzione idealistica nel segno del misticismo: "L'individuo particolare non svanisce nel seno dell'Io assoluto e veramente tale. Perché questo Io assoluto, che è uno e in sé unifica ogni io particolare ed empirico, unifica non distrugge"¹⁴⁵. Non si trattava, insomma, di un'unità vuota, priva di distinzioni, ma di un processo costruttivo, nel quale l'Io trascendentale (il Creatore), generando l'altro da sé (l'io empirico, la creatura, il mondo), generava se stesso. In altri termini, l'identità *generava* la differenza e, differenziandosi, si faceva se stessa, in un processo senza fine. L'immoltiplicabilità ed infinità dello spirito non comportavano, dunque, alcuna scissione isolante¹⁴⁶ rispetto alla molteplicità e al finito, perché questi ultimi, da quello inseparabili,

¹⁴² Scrive infatti Gentile: "Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi *atto in atto*. Atto, che non si può assolutamente trascendere, poiché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto, che non si può mai e in nessun modo oggettivare. Il punto di vista nuovo, infatti, a cui conviene collocarsi, è questo dell'*attualità* dell'Io, per cui non è possibile mai che si concepisca l'Io come oggetto di se medesimo. Ogni tentativo che si faccia, si può avvertirlo fin da ora, di oggettivare l'Io, il pensare, l'attività nostra interiore, in cui consiste la nostra spiritualità, è un tentativo destinato a fallire, che lascerà sempre fuori di sé quello appunto che vorrà contenere; poiché nel definire come oggetto determinato di un nostro pensiero la nostra stessa attività pensante, dobbiamo sempre ricordare che la definizione è resa possibile dal rimanere la nostra attività pensante, non come oggetto, ma come soggetto della nostra stessa definizione, in qualunque modo noi si concepisca questo concetto della nostra attività pensante. La vera attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce", ivi, pp. 8-9.

¹⁴³ Ivi, p. 17.

¹⁴⁴ L'accusa di "misticismo" era stata rivolta pubblicamente da Croce a Gentile in un articolo pubblicato su «La Voce» del novembre 1913, poi riedito, insieme alla successiva Postilla del 1914 pubblicata nella stessa rivista, in B. Croce, *Conversazioni critiche*, vol. 2, 1918: "Voi volete starvene immersi nell'attualità, senza veramente pensarla; perché pensare è unificare distinguendo o distinguere unificando, il che voi considerate come un trascendere l'attualità. Perdonate; ma codesta è la schietta posizione mistica, e si esprime, o piuttosto non si esprime, nell'Ineffabile. Il vostro atto puro, che voi chiamate Pensiero, si potrebbe del pari chiamarlo Vita, Sentimento, Volontà, o in qualunque altro modo, perché ogni denominazione, importando una distinzione, è qui non solo inadeguata, ma indifferente". Il passo è tratto da M. Lancellotti, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Studium, Roma, 1988, pp. 102-103. Si osservi come alla questione del misticismo Gentile dedicasse gran parte dell'ultimo capitolo della *Teoria*. Cfr. anche il saggio di G. Sasso *Sul misticismo*, in Id., *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 425-451. Sul dibattito tra Croce e Gentile, cfr. G. Bontadini, *Le polemiche dell'attualismo*, in Id., *Studi sull'idealismo*, Introduzione di E. Severino, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 17-28.

¹⁴⁵ G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 18.

¹⁴⁶ Allo stesso modo, si sarebbe dovuto capire che ogni teoria dell'intuizione come antecedente rispetto al pensiero, che dovrebbe consentire a quest'ultimo di entrare in contatto con il reale, era deleteria per il rapporto stesso; quindi, chiosava Gentile, "l'oggetto irrelativo al soggetto è un nonsenso", (ivi, p. 88). Originaria era invece la *relazione*, la sintesi: "Ora che significa relazione? Chi dice relazione, dice differenza; ma anche identità di termini. Due termini differenti, e soltanto differenti, si penserebbero in modo che, pensando l'uno, non si penserebbe l'altro; ossia, il pensiero dell'uno escluderebbe assolutamente l'altro. Questa pura differenza può intercedere, dunque, soltanto tra due termini irrelativi", ivi p. 89. Imboccata questa via, a risultare contraddittorio doveva essere l'isolamento dei termini, il ritenerli separati, ossia considerare *astrattamente* l'astratto: "La distinzione tra pensiero astratto e pensiero concreto è fondamentale; e il trasferimento dei problemi dal pensiero astratto al pensiero concreto è, si può dire, la chiave di volta di tutta la nostra dottrina. Solo guardando all'astratto senza aver coscienza del concreto, in cui esso s'innesta ed è concepibile, son potute sorgere molte e molte dottrine, le quali han gittato la filosofia in una selva di difficoltà inestricabili, e le hanno impedito la via ad uscire dall'empirismo", ivi, p. 94. Il principio dell'"innesto" dell'astratto nel concreto veniva anche definito, qualche pagina avanti, come "insidenza", ivi, p. 97. Se concreta, vera, era perciò la relazione (identità che è differenza e differenza che è identità), l'errore

erano l'interna dinamica di quello. Certo, per via analitica essi potevano essere astratti e separati, ma l'analisi era il metodo antico, che ormai rivelava senza residui il volto dell'errore. Io trascendentale ed io empirico anticipavano, quindi, in queste battute iniziali dell'opera, quella distinzione tra concreto e astratto che sarà compiutamente tematizzata nel *Sistema di logica*¹⁴⁷.

Direttamente collegate al problema dell'unità e della molteplicità, le indagini sulla relazione tra universale e individuale e sulla loro inscindibilità nell'atto pensante conducevano Gentile a considerare la figura di Cartesio come colui che, per primo in epoca moderna, aveva colto la vera positività "che è realizzazione di quella realtà di cui l'idea è il principio, e che integra perciò dall'intrinseco l'idea stessa. Giacché, se l'idea è idea, o ragione della cosa, la cosa dev'essere prodotta dall'idea: il pensiero che è vero pensiero, deve generare l'essere di cui è pensiero. Questo è appunto il significato del *cogito cartesiano*"¹⁴⁸.

La generazione dell'essere dal pensiero non poteva che escludere l'idea di una molteplicità pura, estranea all'atto pensante. E se, con le analisi dello spazio e del tempo, Gentile offriva una "specie di fenomenologia dell'astratto"¹⁴⁹, per altro verso era d'uopo riconoscere come entrambi coincidessero con la stessa attività spazializzatrice dello spirito, cioè con lo stesso Io trascendentale che non è spazio né tempo, ma "*coesistenza* degli elementi spaziali" come "convergenza di tutti i punti dello spazio in un *punto* che è fuori di tutti punti [...] che è l'io stesso, attività spazializzatrice, da cui s'irradiano e in cui perciò s'incentrano tutti i punti", e "*compresenza* degli elementi del tempo", in un "presente eterno in cui si radunano tutti i raggi del tempo e da cui pure tutti si dipartono"¹⁵⁰.

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

Un altro elemento che Gentile veniva a trovarsi innanzi, a proposito del quale avvertiva la necessità di un chiarimento, era il concetto metafisico di *causa*, contrapposto a quello *empirico*. Il punto di partenza assunto dal filosofo siciliano dopo la discussione sullo spazio e sul tempo, che aveva avuto senz'altro Kant come termine di confronto, doveva essere quello del rapporto tra condizione (o condizionante) e condizionato: "È lo spirito condizionato?", chiedeva Gentile all'inizio del cap. XI della *Teoria*. La risposta, giunti a questo punto, può ormai apparire scontata. Se lo spirito fosse condizionato da alcunché, non potrebbe essere quell'atto creativo e diveniente che è, non sarebbe quella libertà assoluta; anzi, sarebbe, come s'è visto, a rigore, *niente*.

D'altra parte, in queste pagine, Gentile distingueva due forme di condizione: l'una, necessaria e non sufficiente, in cui "il condizionato non si può pensare, senza pensare insieme la sua condizione, ma la condizione si può pensare senza il condizionato"; l'altra, necessaria e sufficiente, in cui "c'è una relazione assoluta tra condizione e condizionato, e nessuno dei due si può pensare senza l'altro"¹⁵¹.

Ora, il concetto "metafisico" di causa intende la necessità tra condizione e condizionato come necessaria e a priori; tale necessità può essere sia tale che tra i due si dia un rapporto asimmetrico, non reciproco (prima forma di condizione), come nel caso del

doveva mostrare il volto non "nella dualità, bensì sempre nell'astrattezza della dualità, la quale, in concreto, si regge soltanto sulla base dell'unità", ivi, p. 131.

¹⁴⁷ Su questo aspetto, cfr. M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 60-63.

¹⁴⁸ G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 98.

¹⁴⁹ M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, cit., p. 65.

¹⁵⁰ G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 125.

¹⁵¹ Ivi, p. 150.

“teismo creazionista”¹⁵², sia che il rapporto sia invece reciproco e, quindi, condizione e condizionato si condizionino “alla pari”, tanto da fondersi in un sol concetto, come accade nel panteismo (seconda forma di condizione). Se la causa metafisica viene comunemente intesa come causa efficiente, tuttavia, precisava Gentile, “l’efficienza della causa è un’idea oscura, la quale, ben rischiarata, si dimostra l’unità o identità della causa con l’effetto; perché efficiente è quella causa che si concepisce come condizione necessaria e sufficiente”¹⁵³. In altri termini, da queste osservazioni si desume come Gentile ritenesse, all’interno dell’orizzonte dischiuso dal concetto di causalità metafisica, la posizione panteistica spinoziana (sostanza come *causa sui*) quale inveramento della posizione teistico-creazionista, pur, si ribadisce, all’interno di una quadro metafisico di trascendenza.

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

Ad ogni modo, causalità metafisica ed empirica (nonché le forme intermedie) si rivelavano, per Gentile, degli assurdi, incapaci di stringere in un vero legame unità e molteplicità e di “sottrarsi alle difficoltà insormontabili che sorgono dai concetti di condizione e condizionato”¹⁵⁴. Entrambi, infatti, concludeva il filosofo, dovrebbero essere pensati quali momenti di quella sintesi a priori in cui consiste la dialettica del pensiero. In questo modo

“il pensiero della causalità metafisica, come d’ogni altra forma del concetto della condizionalità, si sottrarrà a tutte le difficoltà che abbiamo indicate. Giacché la difficoltà fondamentale della metafisica consiste nell’intendere in che modo l’uno generi l’altro, e l’identico il diverso. Ma quando la metafisica intenda per Uno l’Io, questo lo troverà appunto auto geneticamente principio dell’altro, del diverso da sé. Così, quando l’empirismo acquisti consapevolezza del rapporto immanente dell’altro, appunto come altro, alla sua condizione, che è l’Io, continuerà bensì a vedere l’altro e il molteplice, ma con l’unità e nell’unità”¹⁵⁵.

Il risultato cui giunge questo capitolo dedicato alla “condizione”, aveva come obiettivo, nella mente di Gentile, di dimostrare il concetto di libertà dello spirito; anzi, che “la necessità dell’essere coincide con la libertà dello spirito. Perché l’essere, nell’atto del pensare, è l’atto stesso; il quale non è, ma si pone (e quindi è libero), non presupponendo nulla (e quindi è veramente incondizionato). La libertà è absolutezza (infinità dell’incondizionato), ma in quanto l’assoluto è *causa sui*. *Sui*, si badi, che suppone il *se*, il

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

¹⁵³ Ivi, p. 154.

¹⁵⁴ Ivi, p. 170.

¹⁵⁵ Ivi, p. 187.

soggetto, l'autocoscienza, onde l'essere causato non è effetto, ma fine, valore; il termine a cui si tende, e che si conquista"¹⁵⁶.

Che Gentile riuscisse nei suoi intenti per ora non importa; resta comunque il fatto che la sua convinzione fosse quella di avere realmente in pugno il concetto di quell'unità sintetica di condizione e condizionato che era lo spirito incondizionato¹⁵⁷; eppure, ricordava egli stesso¹⁵⁸, ponendosi come empirico, l'Io trascendentale doveva comunque essere, guardandolo da questo lato, in qualche modo condizionato. A bussare alla sua porta era insomma nuovamente il problema, su cui Gentile si arrovellò per buona parte della sua esistenza, del rapporto tra concreto e astratto.

Tale problematica doveva raggiungere uno dei suoi picchi più elevati e drammatici nel cap. XIII, *L'antinomia storica e la storia eterna*. Qui entriamo davvero nel vivo di una problematica che accompagnerà tutta la nostra indagine e nella quale, come onestamente ricordava Gentile nelle prime righe di questo capitolo, "ci s'imbatte ogni momento nello studio e nell'intelligenza dell'uomo, che ci presenta sempre due facce, ognuna delle quali pare la negazione dell'altra"¹⁵⁹. Ebbene, quali sono queste due facce "apparentemente", secondo Gentile, in antitesi? L'una dice che "lo spirito è storia perché è svolgimento dialettico"; l'altra che "lo spirito non è storia, perché è atto eterno"¹⁶⁰. L'antinomia richiamata da Gentile rievocava, per analogia, il problema più antico della storia della filosofia occidentale, quello cioè che aveva impegnato Parmenide e tutta la filosofia successiva: il contrasto tra l'essere che è, e non può non essere, e quindi è eterno e immutabile, e l'esperienza del mutamento, dell'essere che, in qualche modo, non è, e cioè diviene. In chiave immanentistica, era questo problema che Gentile guardava ora dritto negli occhi e il rischio dell'accecamento incombeva più che mai¹⁶¹. Egli, tuttavia, non perdendosi d'animo, meditava di risolverlo, impostando, a suo modo di vedere, la corretta comprensione del rapporto eterno-storia, e quindi la soluzione dell'antinomia, affermando che essa "si risolve, come tutte le altre, riportando la realtà spirituale, il valore e la storia dal pensiero astratto al concreto"¹⁶², e cioè nel processo stesso onde lo spirito eternamente va generando il mondo, generando perciò anche se stesso; nella dialettica attuale della molteplicità come unità; in altri termini, "il nostro eterno è lo stesso tempo considerato nella attualità dello spirito".

Tornava quindi in primo piano, quale esempio concreto del rapporto in oggetto, il tema dell'identità e del circolo di storia (della filosofia) e filosofia e quello, da esso immediatamente implicato, dell'identità di logica e fenomenologia.

¹⁵⁶ Ivi, p. 188.

¹⁵⁷ Riferendosi all'Io come atto puro, Gentile scriveva: "Privato della sua interiore causalità, esso è annullato. Causando se stesso, è il creatore di sé e, in sé, del mondo; del mondo più saldo che si possa pensare: del mondo assoluto. Questo mondo è l'oggetto di cui parla la nostra dottrina, che è perciò gnoseologica in quanto metafisica", ivi, p. 249.

¹⁵⁸ Ivi, p. 190.

¹⁵⁹ Ivi, p. 192.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Secondo Farotti, il quale ha dedicato numerosi e prestigiosi lavori al filosofo siciliano, in questo capitolo Gentile si renderebbe conto dell'antinomia "in cui consiste e su cui si regge il suo immanentismo", salvo dichiararla apparente. Tuttavia, prosegue l'autore, la soluzione fornita da Gentile non è assolutamente la soluzione, semmai "la *posizione stessa* dell'antinomia!"; per questo verso, egli "scambia l'oltrepassamento dell'antinomia trascendentistica con l'oltrepassamento dell'antinomia *simpliciter*", F. Farotti, *Ex deo-ex nihilo*, cit., p. 158. Da questo punto di vista, vorrei segnalare come questa impostazione critica possa essere pienamente condivisibile. Dello stesso autore si veda anche Id., *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, Postfazione di E. Severino, PensaMultimedia, Lecce 2000.

¹⁶² G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 196.

Sul finire dell'opera, Gentile, quasi a sintetizzare, formulava i due concetti cardine, "l'alfa e l'omega"¹⁶³, del suo attualismo: l'*autoconcetto* e il *formalismo assoluto*. Con il primo doveva intendersi che vi era un unico concetto alla radice della realtà, "il concetto del soggetto centro di tutte le cose", *conceptus sui*; perciò "il soggetto che concepisce sé concependo tutto, è la realtà stessa". Con il secondo, che non vi era né poteva esservi materia che stesse dinnanzi alla forma, la forma, come attività, ponendo e risolvendo in sé la materia. I due concetti dovevano, d'altra parte tendere a congiungersi circolarmente:

"La forma infatti può e deve intendersi come assoluta, non avente di contro a sé una materia, in quanto il concetto non solo va inteso come attività [...] ma come attività che non produce nulla che espella da sé e abbandoni fuori di sé inerte e bruto. Niente quindi che si ponga innanzi al pensiero senza essere radicalmente identico al pensiero stesso. Sicché concepire il pensiero come forma assoluta, è lo stesso che concepire la realtà come *conceptus sui*"¹⁶⁴.

Il carattere ontotetico dell'atto emergeva dunque come nucleo stesso dei fondamenti della filosofia attualistica; solo in quanto *autoctisi*, cioè autocreazione, l'atto poteva porre e deporre i suoi oggetti, risolvendo la loro astratta alterità nel grembo concreto della vita spirituale. Il suo perenne creare dimostrava l'assenza di qualsiasi realtà fissata di contro e che ne potesse costituire, come che fosse, la legge, posta la quale persino il male, il dolore e l'errore si sarebbero mostrati inconcepibili: "Il non essere dello spirito: ecco quello che è doloroso. Ora, se lo spirito (la realtà come concetto) fosse, com'è l'Essere di Parmenide, non ci sarebbe più posto per il dolore. Ma lo spirito è la negazione dell'Essere, perché esso è appunto il non-essere dell'Essere, e cioè il farsi, in quanto pensare. Cosicché egli è non essendo: celebra la propria natura, in quanto questa non è già realizzata e perciò si realizza"¹⁶⁵. Di qui la vanità degli sforzi di ogni teodicea (Boezio, Valla, Leibniz), in quanto tentativo di conciliare due termini a priori inconciliabili: la prescienza divina e la libertà umana¹⁶⁶. Se vi fosse stato qualcosa come un Dio onnisciente, *altro* rispetto all'infinita libertà dello spirito, quest'ultimo non sarebbe stato libero e il male non sarebbe affatto esistito. Ma il male, l'errore, il dolore dovevano essere collocati *nello* spirito, che eternamente li superava, negandone il carattere ideale, per realizzare se stesso. La medesima cosa andava poi detta della natura, che non era lì, davanti a noi, da conoscere, ma entro lo stesso spirito come sua immanente alterità, "come il nostro non-essere immanente all'esser nostro che è vita ed eterna vita [...] come l'eterno passato del nostro eterno presente"¹⁶⁷.

La dialettica dello spirito, la sua vita, si rivelava quindi composta di tre momenti: "1) la realtà del soggetto, puro soggetto; 2) la realtà dell'oggetto, puro oggetto; 3) la realtà dello spirito, unità o processo del soggetto, e immanenza dell'oggetto al soggetto"¹⁶⁸. Il terzo momento incarnava la sintesi, la concreta autocoscienza dell'atto che, solo astrattamente, poteva essere scisso nei suoi momenti ideali (tesi ed antitesi). Questa, al termine di un lungo viaggio, doveva essere la conclusione dell'idealista:

"Io non sono mai io, senza essere tutto in quello che penso; e quello che penso è sempre uno, in quanto vi sono io. La mera molteplicità appartiene sempre al contenuto

¹⁶³ Ivi, p. 232.

¹⁶⁴ Ivi, pp. 232-233.

¹⁶⁵ Ivi, pp. 233-234.

¹⁶⁶ Cfr. ivi, p. 176.

¹⁶⁷ Ivi, p. 242.

¹⁶⁸ Ivi, p. 238.

della coscienza astrattamente considerato; e in realtà è sempre risolta nell'unità dell'io. La vera storia non è quella che si spiega nel tempo, ma quella che si raccoglie nell'eterno dell'atto del pensare, in cui infatti si realizza. Perciò dicevo che l'idealismo ha il pregio, non il difetto, del misticismo. Ha ritrovato Dio, e ad esso volgesi, ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite; ché anzi, senza di esse, riperderebbe Dio. Soltanto, le traduce dal linguaggio dell'empirismo in quello della filosofia, per cui la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio. E sublima così davvero il mondo in una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere"¹⁶⁹.

8. Critiche all'"inobiettività" dell'atto nella *Teoria generale*

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

"L'idealismo è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione. Per l'idealismo, volendo attribuire alle parole il loro più rigoroso significato, non C'È né uno spirito, né lo Spirito: perché *essere* e *spirito* sono termini contraddittori, e uno spirito (una realtà spirituale, un poeta, p. es., o una poesia) pel fatto stesso di *essere*, non sarebbe spirito. Che SIA si può dire infatti quello che lo spirito oppone a sé come termine della sua attività trascendentale. Quando diciamo che è egli stesso, noi vogliamo dire soltanto, se ne abbiamo un concetto filosofico, che è il suo svolgimento, cioè, propriamente, che questo suo svolgimento si attua"¹⁷⁰.

Oppure, in altri termini: "Né per liberarsi da tale insipienza, basta aver capito che lo spirito è realtà che si realizza, e si realizza, s'intende, come coscienza di sé: giacché questa realtà par si ribelli di continuo a tale definizione, arrestandosi e fissandosi come realtà realizzata, oggetto del pensiero. Tutti gli attributi onde noi distinguiamo lo spirito, ci traggono, anche nolenti, a sostanzializzare questo spirito"¹⁷¹.

Al termine di questa vertiginosa spiegazione circa il "pericolo delle definizioni dello spirito", Gentile si trovava ad ammettere "che il concetto dello spirito come processo è un concetto difficile"¹⁷². In effetti, questa aporetica relativa all'"inobiettività" dell'atto poteva essere ritenuta da molti la vera difficoltà logica della *Teoria*. Come infatti definire qualcosa la cui definizione non può che tradirne la natura? Il problema sembra simile ad un altro, in cui ci imbattemmo, ossia quello concernente il rapporto tra divenire e *teoria* del divenire, ma anche al tema, in cui ci siamo già imbattuti, dell'antinomia storica. Dico che si tratta di problemi analoghi, anzi forse dello stesso problema, guardato però sotto ottiche differenti, perché tutti e tre evocano, in qualche modo e per qualche verso, la storica "aporia del divenire". Abbiamo, infatti, da un lato l'immutabilità dell'essere (*definizione*

¹⁶⁹ Ivi, p. 265.

¹⁷⁰ Ivi, p. 23.

¹⁷¹ Ivi, p. 28.

¹⁷² Ivi, p. 29.

dell'atto, di ciò che esso è = *teoria* del divenire = *eternità* dello spirito), dall'altro il suo divenire (*farsi* dell'atto = *divenire* = *storicità*, *dialettica* dello spirito).

Tra coloro che notarono la difficoltà in cui, in questa fase di prima elaborazione del sistema, Gentile era, volente o nolente, incorso, ci furono, tra gli altri¹⁷³, oltre che il già menzionato Croce, Gustavo Bontadini e, molti anni dopo, Emanuele Severino. Per quanto riguarda il primo, il filosofo della Cattolica si era espresso in un saggio¹⁷⁴, in cui aveva preso le difese di Gentile contro le accuse di Croce. Polemizzando con quest'ultimo, Bontadini rievocava la prefazione al primo volume (pubblicato nel 1917) del *Sistema di logica*, in cui il filosofo siciliano ribadiva la centralità del mantenere, e non del cancellare, la logica dell'astratto. Se ciò per Bontadini costituiva "la grande originalità e forza precipua della maggiore opera gentiliana", per altro verso egli riconosceva come, nella *Teoria*, tale forza fosse ancora "soltanto in germe"¹⁷⁵. In questo senso, poche pagine dopo, Bontadini finiva per concedere a Croce che la sua accusa, che in questo luogo, in ogni caso, egli si preoccupava di rimandare al mittente, "poteva avere ancora qualche efficacia contro il Gentile delle prime opere, e fino alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* [...] dico contro quell'Io trascendentale concepito come lo *Spettatore* (cfr. specialm. *Teor. D. Spir.*, cap. I, 5, 6) che in quanto tale si era spinti non senza fondamento a riempire di una certa sua propria realtà, la quale poi risultava essere ignorata, perché inobbiabile, quindi trascendente"¹⁷⁶.

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

"deduce l'Io trascendentale secondo la considerazione dei rapporti del soggetto empirico con l'oggetto empirico. La semplice constatazione che l'oggetto empirico è *dato* al soggetto empirico, che è affermabile soltanto in riferimento al soggetto empirico, quella è che fonda l'idealismo semplicemente empirico (Berkeley). Ad un secondo momento si constata che lo stesso soggetto empirico è oggetto, si trova cioè nella stessa condizione in cui, nella precedente constatazione, si trovava, rispetto ad esso, il primitivo oggetto empirico. Se esso pure, il soggetto empirico, è oggetto, è oggetto ad un soggetto: che è l'Io trascendentale. Vi fu chi domandò se anche quest'Io trascendentale non fosse mai, per qualche parte, esso pure oggetto; e già si disponeva a partire per la serie infinita. Ed in fondo costui, col solo torto di chi non traduce per proprio conto il pensiero degli altri, ma si compiace dell'estrinseco formalismo, non aveva poi tutti gli altri torti. Perché, tenendo fermo che un concetto filosofico vale per quel tanto che è dedotto, è pur lecito di chiedere: se questo Io trascendentale tiene

¹⁷³ Secondo Sainati, ad esempio, Gentile "aveva contraddittoriamente teorizzato a un tempo l'atto e la sua interiorizzabilità", incorrendo in "un'aporia epocale, nella misura in cui segnava il punto di collisione tra un filosofare ancora metafisicamente impegnato nel *sondaggio dell'Essere* e un diverso filosofare inteso, di là da ogni pregiudiziale assolutistica, come *produzione di schemi di intelligibilità entro l'imprevedibile corso dell'esperienza*", V. Sainati, *Il ritorno dell'identità nel «Sistema di logica» di G. Gentile*, in Aa. Vv., *Croce e Gentile. Un secolo dopo*, cit., p. 420.

¹⁷⁴ G. Bontadini, *Le polemiche dell'attualismo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», fasc.5-6, 1924, pp. 417-430. Sulla storia successiva di questo saggio e sui rapporti di reciproca stima conseguentemente instauratisi tra Bontadini e Gentile, cfr. C. Vigna, *Introduzione* a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. X, note 6 e 7.

¹⁷⁵ G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 19.

¹⁷⁶ Ivi, p. 21. Il passo di Gentile richiamato da Bontadini recitava: "Affinché si possa conoscere l'essenza dell'attività trascendentale dello spirito, bisogna non considerare mai questo, che è spettatore, dal di fuori; non bisogna proporselo mai, esso stesso, come oggetto della nostra esperienza; esso stesso, spettacolo", G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 8.

rispetto all'emprico la ragione che questo rispetto al suo oggetto, sarà esso pure o non sarà – e perché non sarà? – una realtà, una entità, diciamo, come lo è il soggetto empirico, e quindi, al pari di tutte le realtà, soggetto alla legge che l'idealismo impone, di essere conosciuto, cioè, proprio, oggetto ancor esso? Ed allora la vana specie del progresso *in infinitum* sembra prender davvero una consistenza preoccupante, ed imporre, per sottrarsene, l'inconoscibilità, la misticità del Soggetto trascendentale. Né varrà il dire, semplicemente, che esso Soggetto non sta per sé, estraniato dal mondo dell'empiria, ma anzi vive di questo, e soltanto in questo e per questo si riconosce, sdoppiandosi tra questo e sé: non vale, poiché non è qui questione del rapporto, che sia pure solidissimo, anzi essenziale ed originario, tra l'Io, colla maiuscola e quello con la minuscola, ed anzi con tutta la realtà, io e non io, minuscola; ma semplicemente dell'essere il primo – che è, pure in quanto indissolubilmente legato al secondo, qualche cosa – un «non-niente», ed in tal caso necessario a conoscersi. E lo conoscerà bene l'idealismo se ci scrive dei volumi: onde il suo torto è appunto di parlare, – di dover parlare – , di una realtà, nel mentre che la dice ineffabile¹⁷⁷.

Per questa ragione, anzi per rispondere a questa obiezione, secondo Bontadini, l'idealismo sarebbe “trapassato” verso la posizione del *Sistema di logica*. Il problema del primo attualismo era, in sostanza, quello di fuoriuscire dai “bordi dell'esperienza” con una “gettata” (così si esprimeva il giovane filosofo della Cattolica) che non era “affatto giustificata”, come una sorta di “impeto che l'idealista prende nel correre, anzi nel fuggire dall'oggetto al soggetto dell'esperienza: tanto vi si butta che va a finire di là dal soggetto empirico in quel Soggetto trascendentale”¹⁷⁸.

Ora, nello spiegare il trapasso di cui si è detto, Bontadini traduceva l'ontoteticità dell'atto, cioè la sua essenziale creatività, nel concetto dell'identità formale del soggetto e dell'oggetto, ossia nell'*intenzionalità* e, infine, nel concetto di “Unità dell'Esperienza”. Ne discuteremo a suo tempo. Ciò che qui premeva, invece, sottolineare è il senso complessivo di questa critica bontadiniana alla posizione della *Teoria*, in cui egli scorgeva un’“ombra di trascendenza”¹⁷⁹ nel concetto, “teologico” appunto, dell'Io trascendentale – un'ombra che, per dirla fino in fondo, riconosceva una certa validità all'accusa crociana di “misticismo”.

La problematica inerente alla formulazione dell'atto nella *Teoria* fu affrontata, pur in poche battute e molti anni dopo, anche da Emanuele Severino. Nell'*Avvertenza* del 1994 a *Heidegger e la metafisica*¹⁸⁰, ripercorrendo le ragioni che lo avevano portato, negli anni della stesura della sua tesi di laurea, a decretare la presenza di un'oscillazione nel pensiero del filosofo tedesco, secondo la quale quest'ultimo sarebbe pervenuto ad un'inferenza metafisico-metaempirica del “fondamento ontologico”¹⁸¹, Severino tentava di chiarire il

¹⁷⁷ Ivi, pp. 29-30.

¹⁷⁸ Ivi, pp. 30-31.

¹⁷⁹ Ivi, p. 34.

¹⁸⁰ Titolo della tesi di laurea di Severino, pubblicata con Prefazione di G. Bontadini da Vannini, Brescia, 1950 e ripubblicata in 2^a ed., con modifiche e l'aggiunta di altri scritti da Adelphi, Milano 1994.

¹⁸¹ Tale oscillazione veniva spiegata in *Recenti studi su Heidegger*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XLV, n. 4, 1953; poi ripubblicato in *Heidegger e la metafisica*, 2^a ed, cit., pp. 347-353. In sostanza, nel discorso heideggeriano – almeno negli scritti analizzati sino ad allora da Severino, e cioè quelli precedenti gli anni Cinquanta – il filosofo bresciano vedeva in atto una struttura inferenziale che conduceva all'affermazione metafisica – travalicante cioè il semplice piano fenomenologico – della “comprensione dell'essere” (cioè del fondamento ontologico). In questo senso, erano presenti nel discorso heideggeriano, da un lato, l'esigenza di rendere accessibile il piano ontologico al metodo fenomenologico; dall'altro, l'impossibilità, in ragione proprio dell'assunzione metodologico-fenomenologica, di istituire un nesso necessario (logico-metafisico) tra il piano ontologico e quello ontico. L'inferenza metaempirica che Severino rintracciava, sulla spinta di questa oscillazione, era vista derivare dalla separazione heideggeriana tra i due piani. Se questo, d'altra parte, era quanto Severino spiegava tre anni dopo la pubblicazione della tesi di laurea, in *Heidegger e la metafisica*

senso complessivo del suo ragionamento rifacendosi alla posizione del primo Gentile e ricorrendo alla questione dell'inobbiettivabilità dell'Io trascendentale¹⁸². Quest'ultimo, nella *Teoria*:

“Tende cioè a costituirsi come un'origine dell'unità di pensiero e di essere – ossia dell'attualità – che sta al di là e al di fuori di tale unità. Nel *Sistema di logica come teoria del conoscere* Gentile lascia invece cadere il concetto dell'inobbiettivabilità dell'Io, il concetto che fa del principio stesso dell'attualità qualcosa di non attuale e quindi un equivalente dell'affermazione realistico-naturalistica della cosa in sé. Poiché l'attualità gentiliana corrisponde alla fenomenicità husserliana e heideggeriana, l'affermazione dell'esistenza dell'Io inobbiettivabile è un'inferenza metafisico-metaempirica, che, in quanto semplicemente asserita (in quanto cioè non si mostra che la sua negazione implica la negazione del principio di non contraddizione), è solamente un dogma, di cui a ragione Gentile si libera, nel definitivo assestamento del suo attualismo, ponendo che l'Io trascendentale è tutto nel suo rendersi immanente al pensato, ossia è tutto nel suo essere pensiero in atto del pensato. Ora, se l'essere heideggeriano, come disvelamento dell'ente, non è il «pensiero» di cui parla Gentile (se non altro perché il «pensiero» gentiliano è *ontotetico*, mentre l'«essere» heideggeriano non lo è, ossia «lascia essere» l'ente), tuttavia i due hanno un fondamentale tratto comune: il loro essere, appunto, il manifestarsi, l'illuminarsi, l'apparire delle cose (che Heidegger preferisce chiamare «enti», e Gentile «essere»); il loro porsi entrambi, sia pure in modi diversi, al di fuori del soggettivismo. Ebbene, in Heidegger è presente una oscillazione analoga a quella qui sopra indicata in relazione all'attualismo: anche Heidegger tende a concepire il disvelamento, l'evento che disvela l'ente (il «pensiero dell'essere», direbbe Gentile) come qualcosa di diverso e di anteriore, come qualcosa di indipendente e di separato rispetto alla totalità del disvelato, e cioè come qualcosa che ripresenta quel carattere di inobbiettivabilità che Gentile attribuiva in un primo tempo all'Io trascendentale”¹⁸³.

È abbastanza facile intuire come, in questa lettura severiniana del primo Gentile, trasparisse l'eco della critica bontadiniana. L'atto, insomma, in questa prima veste di attualismo, tendeva a manifestare un volto, quello dello “spettatore” che, quasi in disparte, scansato e isolato rispetto allo spettacolo del mondo, rischiava di indurre al fraintendimento di essere considerato, quasi alla stregua di una *Ding an sich*, contro ogni intenzione da parte di Gentile. Il Creatore, per questo verso, pareva porsi *di là* della creatura, quasi un Dio assente e imperscrutabile, presupposto del suo stesso farsi. *Definirlo*

affermava che esistono “invece ragioni che consentono di sostenere come alla base delle affermazioni metafisiche di Heidegger sia presente, sia pure in modo implicito, la coscienza del loro carattere inferenziale e del loro doversi quindi fondare sul principio di non contraddizione. Il che avviene anche perché, in quel mio saggio, si tende ad allargare la portata del metodo fenomenologico, in modo che esso si configuri come la dimensione che include *sia* la manifestazione dell'ente, *sia* l'inferenza che porta oltre essa”, E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 27.

¹⁸² Il paragone è rilevante, oltre che per specificare il senso della critica di Severino al primo Gentile, anche per chiarire come egli rinvenisse, nei primi anni della sua riflessione, una vicinanza molto stretta tra le tesi dei due, in direzione del discorso metafisico classico sulla scia dell'insegnamento bontadiniano. Tuttavia, l'interpretazione che Severino metteva in atto del discorso di Heidegger non poteva essere applicata al Gentile della *Teoria*, perché “se l'Io è inobbiettivabile, non è nemmeno possibile quell'obbiettivazione di esso, che è costituita dall'inferenza metafisica mediante la quale si presume di raggiungerlo: l'inobbiettivabilità dell'Io non può essere che un presupposto arbitrario, e non una metafisica implicita da portare alla luce per mostrare come l'attualismo sia già incamminato verso la metafisica classica”, Ibid. Sul rapporto tra *Teoria* e *Sistema* Severino si era già soffermato nelle *Note sul problematismo italiano*, cit., ora in versione ridotta in *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 365.

¹⁸³ Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 25.

avrebbe infatti significato *porlo* sul piano del *pensato* e quindi tradirne la fisionomia, se al pensato era consegnata la valenza del non essere, dell'errore, del male. Di qui il suo carattere intrinsecamente negativo: negativo di quella negatività del pensato che egli doveva, dopo aver posto, negare per essere se stesso, e cioè divenire.

A scrutarla a fondo, questa difficoltà potrebbe, invero, essere annoverata quale residuo della lezione spaventiana, ancora vivissima nel ricordo di Gentile; si pensi ad esempio a queste espressioni, già richiamate, del filosofo di Bomba: “E, quando si va a vedere, l'Essere stesso, solo l'Essere, non dice: *Essere*, non dice *È*, non dice punto. L'È – la stessa affermazione – è pensare, è distinguere, è *concentrar* l'Essere; è semplificarlo, ridurlo a un punto, e perciò geminarlo”¹⁸⁴.

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

Ripercorrendo il senso complessivo del tragitto speculativo compiuto tra la *Teoria* e il *Sistema di logica*, Gentile mostrava, d'altra parte, d'essere avvertito circa le differenze tra i procedimenti assunti nelle sue due opere maggiori: nella prima, il volto dell'atto era emerso in contrapposizione a tutte le forme di naturalismo e il suo principio era dunque “la negatività originaria [...] che nega la natura per realizzare se stesso”¹⁸⁵. Che la condizione del suo attuarsi fosse da ricercare nella natura, nel pensato, nel fatto, e cioè che, per essere se stesso, esso dovesse mediarsi nell'altro da sé, legava la *Teoria* ad una visione nella quale il dialettismo interno dell'atto doveva sembrare ancora incompiuto nella sua deduzione¹⁸⁶ (e la natura rivelare un tratto ambiguo di persistente *estraneità*).

Solo nella *Logica* il negativo sarebbe stato pensato intrinseco all'atto, al positivo, che dunque si sarebbe mediato negando se stesso¹⁸⁷. La chiave di volta veniva offerta attraverso un approfondimento sostanziale dell'autoconcetto¹⁸⁸ come *autoctisi* o *autocreazione* e ne veniva, per tal via, ad essere rivalutata la natura stessa come momento interno del dialettismo. Tuttavia, come nota Lugarini, per quanto Gentile si risolvesse,

¹⁸⁴ Cfr. *infra*, p. 10. Proprio citando queste parole, Vitiello giunge a sostenere come Spaventa avesse compreso che provare l'identità (questa originaria identità che precede l'affermarla) fosse in realtà un compito impossibile, e che, perciò stesso, fosse necessaria quella risoluzione a pensare, ad astrarre, quella *Entschluss*, che, tagliando i ponti con la Fenomenologia, rivelasse il Primo della Logica, il cominciamento, come frutto di un “atto di volontà”. Cfr. *infra*, p. 9.

¹⁸⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Le Lettere, Firenze 2003, p. 369.

¹⁸⁶ Cfr. L. Lugarini, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in Aa. Vv., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Sansoni Ed., Firenze 1954, p. 177.

¹⁸⁷ “Si trattava quindi di scavare in seno all'Io, allo scopo di approfondirne la relazione con se medesimo ed afferrare il principio del dinamismo che è risultato costituire il nocciolo del reale. Il Gentile addita questo principio nel «dialettismo» autosintetico del logo concreto, mediante il quale egli ritiene di dar ragione della spontaneità autocreata del soggetto trascendentale, fondandolo su più sicure basi che non nella stessa *Teoria generale*. [...] Al concetto di un'attività negatrice della natura subentra quindi quello di un «essere autonegativo». L'atto stesso del pensare, di conseguenza, si rivela *auto-negativo*: essere che si nega, perché gli è immanente il non essere; positivo, perché quest'ultimo è l'interiore ostacolo che perennemente lo spinge ad attuarsi”, Id., *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, cit., pp. 143-185. In altre parole: “L'interiorità del negativo all'atto del pensare consentirebbe dunque di vedere nel *Sistema di logica* il procedere dello spirito «da sé a sé», secondo il Gentile ambisce, anziché il processo per cui esso ritorni a se medesimo dalla propria alienazione, quale figurava nella *Teoria generale*”, *ivi*, p. 173.

¹⁸⁸ Per questo verso, secondo Lugarini, la tesi del formalismo assoluto sarebbe conseguenza della tesi dell'autoconcetto, piuttosto che suo superamento, come aveva sostenuto Bontadini.

nella seconda opera, ad immanentizzare ulteriormente l'autonegatività del pensiero, ponendo l'astratto internamente al concreto, quale suo grado, egli non riusciva a fuggire la difficoltà, consistente nell'indurre il dialettismo autosintetico quale risultato della logica dell'astratto, piuttosto che nel dedurlo dall'atto stesso del pensare¹⁸⁹. La mancata risoluzione di questa problematica finiva, secondo Lugarini, per mettere in crisi la stessa pretesa di autosinteticità dell'atto, reintroducendo con prepotenza la figura dell'essere quale "pietra d'inciampo" nella dialettica degli opposti. Si sarebbe allora trattato, per il critico, di insistere di più sull'attualità eterna dell'atto e di scinderne la storicità, come dialettica del suo contenuto¹⁹⁰.

9. Creazione e morale

Prima di spingerci sino al *Sistema di logica*, a mo' di completamento di quanto sin qui detto, converrà aggiungere alcune considerazioni gentiliane circa il rapporto tra creatività dello spirito e moralità, quali si trovano sviluppate ne *I Fondamenti di filosofia del diritto*, opera coeva alla pubblicazione della *Teoria generale*. Nel già citato saggio introduttivo, inserito da Gentile nella terza edizione (1937) del volumetto, dedicato alla morale rosminiana, Gentile tornava sul significato intellettualistico dell'etica greca, "alla quale sfuggì sempre la vera natura dell'atto morale, perché alla filosofia greca sfuggì del tutto la praticità o creatività dello spirito e la realtà apparve in tutte le sue forme come oggetto di contemplazione spirituale, e l'ideale umano quindi come un conformarsi a questa realtà in sé"¹⁹¹. Di contro, "il punto di vista proprio della morale" fu invece "conquistato col Cristianesimo. Il quale scopre, si può dire, la potenza, e però la natura dello spirito, come attività creatrice del mondo che è suo, svalutando la legge, lettera morta fuori dell'amore, che è la vita stessa dello spirito"¹⁹². Interprete, in epoca moderna, di questa etica *autonoma*, proseguiva Gentile, fu Kant, che "pel primo vide che la volontà non può avere un bene da compiere, ossia una legge, se non ha in sé questa legge"¹⁹³. Rosmini, d'altro canto, distinguendo tra momento universale e particolare del volere aveva, più di Kant, portato il movimento nel cuore stesso della forma morale¹⁹⁴.

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 178.

¹⁹⁰ "Qualora si insista nel distinguere il duplice significato che l'Io riveste nella filosofia gentiliana non si potrà non rimanere dubbiosi circa il carattere autosintetico dell'attività del pensiero. A ben vedere, una grave alternativa colpisce il «dialettismo» del logo concreto nel *Sistema*: o la sintesi risulta dall'urto fra tesi e antitesi, ed in quest'ipotesi non c'è autosintesi e non è quindi dedotta la spontaneità automeditativa del pensare; oppure la sintesi antecede tesi e antitesi e le pone, ma non si vede allora come queste ne possano derivare, essendo il contrasto fra di esse ciò che susciterebbe l'attività del pensiero. Nell'uno come nell'altro caso la dialettica non può riguardare se non il *contenuto* dell'Io trascendentale; il quale dovrebbe quindi esser tenuto distinto dalla «realtà storica», cioè dal momento del divenire, che in sede attualistica ne è invece la concretezza", *ivi*, p. 181.

¹⁹¹ G. Gentile, *Fondamenti di filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze 1937, pp. 13-14. E più avanti: "Infinitamente malagevole riuscì ai filosofi greci, di render conto di quel carattere tetico della più vera realtà che è termine dell'attività pratica umana", *ivi*, p. 57.

¹⁹² *Ivi*, p. 15.

¹⁹³ *Ibid.* L'autonomia della legge morale, in tal senso, veniva intesa dal filosofo siciliano quale inveramento della morale eteronoma: questa opposizione/risoluzione sarebbe stata ripresa, inoltre, in riferimento al divenire, nello scritto su *La Riforma dell'educazione*. Essa è per noi rilevante perché, per altro verso, sarà fatta valere anche da Severino nella sua interpretazione dello sviluppo della filosofia occidentale: a differenza di Gentile, però, il filosofo bresciano indicherà tra le due (autonomia ed eteronomia della legge) la presenza di un comune "sottosuolo" nichilistico.

¹⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 23.

In ogni caso, si trattava nuovamente di insistere, per Gentile, sull'attività creatrice dello spirito e sulla sua libertà, su quella volontà che sola aveva il potere "di dar luogo a qualche cosa che naturalmente non c'è, né ci sarebbe"¹⁹⁵:

"Affinché la volontà venga concepita nel pieno vigore di tutta la sua libertà, come principio del suo mondo, buono o cattivo, bisogna che quella stessa esigenza che trasse la filosofia greca a contrapporre il volere al mero conoscere, ci spinga a superare la opposizione e a vedere codesta libertà del volere anche nel conoscere, cancellando la differenza antica ingiustificabile. O il mondo c'è, tutto, prima di noi, e noi non ci possiamo nulla; e quel che facciamo, non può essere più che un vano giuoco. O c'è un mondo di cui noi siamo il principio; e questo mondo non può aggiungersi ad un altro mondo, che ci sia già, e che, pel fatto di essere oggetto, universalmente, del conoscere sarebbe già tutto. La volontà che operi sulla base di una natura, che la condizioni (presupposto dell'intelletto), non è volontà. La sua libertà non avrà un reale significato, se non coincide con un'assoluta creatività"¹⁹⁶.

Gentile poneva qui un *aut aut* piuttosto radicale, che nel corso di questa ricerca è stato più volte richiamato: "O il mondo c'è, tutto, prima di noi, e noi non ci possiamo nulla [...] O c'è un mondo di cui noi siamo il principio; e questo mondo non può aggiungersi ad un altro mondo". Con altre parole si sarebbe potuto dire che o c'è il divenire, e allora tutto è divenire (cioè creazione, o meglio, *autocreazione*); o c'è l'essere (immutabile) e tutto è immutabile, e il nostro agire non può che essere mera parvenza. La vicinanza con alcuni passi del pensiero di Nietzsche è qui piuttosto evidente. Il punto, tuttavia, su cui Gentile batteva era prevalentemente quello etico: se ci fosse qualcosa come un mondo a priori, "altro" da noi che lo conosciamo, e dunque dotato di una propria ossatura ontologica reale, il nostro agire dovrebbe conformarsi e non sarebbe perciò libero. Viceversa, e semplificando, solo se il mondo è ciò che noi continuamente creiamo, possiamo dirci sensatamente liberi e responsabili del nostro agire. Creare il mondo, cioè autocrearci, è l'unica condizione per vivere moralmente, dunque, perché le nostre azioni possano essere veramente tali e non illusioni rispetto ad un universo già fatto. È evidente come qui l'autocreazione dello spirito fosse posta, dal filosofo siciliano, a fondamento di ogni possibile prassi moralmente connotata. Non sarà quindi un caso che la critica di Severino al nichilismo implicato dal "creazionismo" (nel senso più ampio, che per lui, a differenza di Gentile, è quello assegnatogli dal pensiero greco-antico) avrà come corollario una critica radicale della prassi e dell'etica.

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

Che la tesi del formalismo assoluto fosse "conseguenza" dell'autoconcetto e non viceversa (così secondo Lugarini in opposizione all'interpretazione di Bontadini), si sarebbe constatato con la dovuta coerenza nel *Sistema di logica*, dove la risoluzione assoluta della materia del conoscere nella forma sarebbe avvenuta solo in seguito al pieno guadagno dell'autosintesi, come sintesi che il concreto avrebbe compiuto tra sé e sé, e non, come nella *Teoria*, in guisa di un'alienazione di sé nella natura in forza della quale avrebbe poi, come che fosse, ritrovato se stesso¹⁹⁷. L'immanenza del negativo nel positivo doveva

¹⁹⁵ Ivi, p. 57.

¹⁹⁶ Ivi, pp. 60-61.

¹⁹⁷ Che questo fosse un "guadagno" del *Sistema* rispetto alla *Teoria*, anche Lugarini lo ammetteva; d'altra parte, ciò non pareva dimostrarsi sufficiente, secondo il critico, a realizzare quella viva risoluzione

insomma condurre ad una immanenza radicale, nella quale la natura sarebbe stata ricondotta *tout court* nell'alveo del concreto, illuminando quell'ombra di "estraneità" che ancora aleggiava nell'impostazione della prima opera gentiliana.

Nel cap. II dell'Introduzione al *Sistema*, Gentile distingueva, nello svolgimento della storia della filosofia da Talete fino al suo tempo, due epoche, l'una grado all'altra: quella della filosofia "greca", che aveva costruito un concetto di realtà "ingenuo", ponendola innanzi allo spirito, come altra, e non riconoscendovi la sua presenza e attività ("momento ingenuo della spontanea creatività"¹⁹⁸); quella della filosofia "cristiana", in cui gradualmente lo spirito si era riconosciuto nell'oggetto, vedendovi il riflesso della propria indole produttiva e superando il concetto, dalla prima potenziato "fino al massimo grado", di una realtà in sé. Se il naturalismo, e con esso la presupposizione dogmatica dell'oggetto, era stato il comun denominatore della filosofia greca¹⁹⁹; se, insomma, in questa prospettiva il *mondo* era quello che c'era, in quella cristiana esso era quello che doveva essere. Alla conoscenza come contemplazione, il cui strumento era l'intelletto, si sostituiva, dunque, un'idea del conoscere come *volere*, come produzione di valore in quanto *creazione* del suo oggetto. Nella transizione dall'una all'altra, Gentile scorgeva il passaggio dallo spirito come realtà al concetto della realtà come spirito. D'altra parte, questo nuovo concetto, testimoniato dal Vangelo e rinvigorito dallo sforzo dei Padri della Chiesa, era stato presto accantonato dalla Scolastica medievale mediante un ritorno, che per Gentile era senza dubbio un passo indietro nel progresso dello spirito, all'intellettualismo greco, soprattutto platonico-aristotelico. La riflessione scolastica, di carattere "meramente analitico" e il cui strumento più utilizzato, in sede filosofica, era il sillogismo, aveva sì posto "che la realtà (Dio) è spirito"; tuttavia, non era stato il soggetto a fare questa affermazione, "bensì il suo principio: concepito bensì come creativo, ma di una creatività necessaria pel principiato, non pel principio stesso: tal quale, pertanto, come l'idea platonica o il pensiero aristotelico, quantunque il concetto di creazione sia estraneo alla filosofia classica greca"²⁰⁰. Essa aveva finito così per precludersi il senso di quella storicità dello spirito, che implicava "incremento" e "progresso", perché essenzialmente creatrice di nuova realtà. Concependo

dell'essere nel pensiero, quale Gentile prospettava: "Nel dialettismo del *Sistema di logica* l'essere non è certo antitesi del pensiero a questa estranea. Pur essendogli intrinseco, però, esso non perde i caratteri della staticità e dell'inerzia che ne fanno l'opposto del divenire; anzi, li deve conservare, onde fungere d'antitesi dell'atto puro e quindi da ostacolo che sempre gli si pari dinanzi e ne solleciti l'agire. Ne deriva che nemmeno nel dialettismo del *Sistema* il pensiero è propriamente attività *auto-negativa* e che per conseguenza non si media in sé con se medesimo, ma con il proprio opposto, e non è quindi intrinsecamente attivo ed in sé e per sé concreto. L'essere, per usare un'espressione gentiliana già incontrata, è il suo «interiore nemico»: appunto perché gli si oppone dal di dentro, esso è la negazione, interna al pensiero, di quel «divenire dialettico» che il Gentile identifica con lo svolgersi di quest'ultimo, e costituisce pertanto come un *caput mortuum* insito nel processo del pensare. Per tutti questi motivi, dal punto di vista della dialettica degli opposti la sintesi non può essere *auto-sintesi*, ma sintesi di elementi che necessariamente la antecedono. Così che neppure nel *Sistema di logica* la risoluzione della realtà come divenire e l'identificazione del divenire col farsi dell'Io trascendentale ricevono garanzie veramente migliori che nelle opere precedenti", L. Lugarini, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, cit., pp. 179-179.

¹⁹⁸ G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. 22.

¹⁹⁹ Per quanto riguarda l'interpretazione gentiliana della filosofia antica, è stato notato, soprattutto in riferimento a Platone ed Aristotele, come essa sia "agevolmente" criticabile e che si presenti "più come una valutazione teoretica, elaborata alla luce di una filosofia già precostituita, che come risultato di una genuina indagine storica". Cfr. E. Berti, *Giovanni Gentile e il pensiero antico*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 16.

²⁰⁰ G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. 35. Come vedremo, sarà questo uno dei punti nevralgici di contrasto tra l'interpretazione severiniana del concetto di creazione e quella gentiliana. Si può già anticipare che, secondo il filosofo bresciano, non è corretto asserire questa "estraneità", perché è invece proprio nel pensiero greco che dovrebbe essere rintracciata l'elaborazione del significato ontologico della cristiana *creatio ex nihilo*.

la verità come presupposto dello spirito, ossia come verità trascendente, la filosofia greca aveva ritenuto a torto di poter garantire la sua oggettività, non avvedendosi che, per questo sentiero, si sarebbe smarrita ogni possibilità di attingerla la vetta: in questo senso, insomma, si veniva a separare irrimediabilmente la verità dalla sua *relazione* col pensiero in atto, condannandosi a perderla per sempre. Al fondo di questa concezione, dapprima greca, poi recuperata dalla Scolastica, giaceva indisturbato quel principio della *veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei*, che, fingendo di fungere da ponte tra le due dimensioni, ribadiva altresì la loro desolante incomunicabilità.

La filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento aveva segnato, per altro verso, un punto a favore della riscossa dello spirito cristiano, restaurandone il motivo ispiratore; a sua volta, il pensiero moderno, soprattutto con Bacone e Cartesio²⁰¹, ma poi via via sino a Kant e infine ad Hegel, aveva lavorato “a ridurre a concetto e sistema il principio vitale e originario del Cristianesimo”²⁰², rompendo “la vecchia scorza” e ponendosi quale autocoscienza della cristianità. La processualità di questa riduzione a sistema del principio cristiano nella filosofia moderna aveva peraltro dovuto accompagnarsi ad un residuo di quel naturalismo che, sin dal primo albeggiare nel pensiero greco, si era insinuato nella riflessione occidentale: in questo senso, la filosofia moderna, sia sul versante empiristico che su quello razionalistico, si era fatta carico di “quel primo corollario gnoseologico dell'astratto concetto della verità concepita trascendente al pensiero”²⁰³, che era l'*intuito*²⁰⁴. Il principio dell'*adaequatio* si traduceva così nell'empirismo moderno in quello dell'*adaequatio intellectus et sensus* e nel razionalismo nell'*adaequatio intellectus et intellectus*.

Si potrebbe osservare come concezione greca e cristiana della realtà (e dello spirito) non si fossero mai date storicamente, per Gentile, nella loro, per così dire, “purezza”, ma

²⁰¹ Secondo Gentile era stato Cartesio “il fondatore del concetto filosofico del soggetto come autotisi”, ivi, p. 83.

²⁰² Ivi, p. 169. Questo aspetto era stato aspramente criticato da padre Chiochetti, il quale, concependo il Cristianesimo come costitutivamente “orientato verso la trascendenza”, non poteva accettare la riduzione gentiliana di esso a “lontana anticamera dell'hegelismo corretto e rifatto; un cenacolo, fra molti cenacoli del pensiero, un momento come tanti altri, meno perfetto di altri, dello sviluppo umano. Niente di più”, E. Chiochetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Società Editrice «Vita e Pensiero», Milano 1922, pp. 263-264. In questo senso, Chiochetti, sulle orme di Croce, accusava Gentile di “panlogismo”, per poi asserire che l'attualismo, come tale, “liquida la religione” e “deve rassegnarsi, nonostante le sue speciose proteste e velleità in contrario, a esser ateo”, ivi, p. 252. La necessaria correlazione tra “immanentismo” e “ateismo” sarà sostenuta anche, come vedremo, da padre C. Fabro. In una prospettiva diversa si collocava invece Carlini, secondo il quale: “Il pensiero gentiliano si annunciò, dapprincipio, come un programma d'immanentismo, del più rigoroso e intransigente immanentismo, che mai nella storia della filosofia fosse stato proposto; ma, poi, via via, nell'esecuzione, l'esigenza del momento trascendente si fece sempre più viva nel dialettismo dell'atto, non semplicemente nei suoi «momenti dialettici», dove la trascendenza è soltanto motivo di vita e di svolgimento dell'immanenza di ogni realtà all'atto dello spirito nella sua interiorità, ma come tendenza dell'atto stesso a porsi in una problematicità che ne trascende l'attualità”, A. Carlini, *Studi gentiliani*, cit., p. 38. Insomma, per Carlini, la trascendenza non sarebbe un semplice momento, “ma diventa l'ideale verso cui tende l'atto nel suo realizzarsi internamente a se stesso: il trascendentale [...] della sua stessa trascendentalità”, ivi, p. 46; ciò sarebbe confermato anche dall'ispirazione “religiosa” del pensiero gentiliano: “Quello fu il problema ch'egli sentì più profondamente legato a quello della filosofia”, ivi, p. 41. Nell'interpretazione attualistica di Carlini, vi sarebbe stato un mutamento radicale d'intendere la dialettica da parte di Gentile, dai primi scritti fino a *La filosofia dell'arte* (1931), testo che racchiuderebbe la spinta più decisa in direzione della trascendenza interna all'atto stesso.

²⁰³ G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. 63.

²⁰⁴ Si è già notato come il concetto di una verità intuita fosse, per Gentile, un assurdo: “Giacché la verità che si cerca è quella del pensiero: e il pensiero nell'intuito non c'è più. Il pensiero, che si concepisce come intuito, per affinarsi tutto nel proprio oggetto, fa astrazione da se stesso, e cioè sopprime se stesso sopprimendo anche l'oggetto, termine del suo affinarsi”, ivi, p. 64.

sempre in qualche modo intrecciate. Queste due esigenze del pensiero, insomma, si erano da sempre contese lo spazio metafisico, spesso convivendo all'interno di una medesima posizione, come ad esempio, nel caso emblematico di Kant. Il filosofo tedesco se da un lato, con il concetto di "sintesi a priori", si era portato sul crinale da cui poter scrutare il versante dell'attività creatrice del pensiero, d'altra parte non era riuscito a liberarsi di quella *Ding an sich* che si stagliava naturalisticamente sul versante opposto²⁰⁵.

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

Primo testimone ed assertore di questa curvatura immanentistica del vero era stato Protagora, il quale però, pur intravedendo l'importanza del significato della realtà come "relazione", aveva concepito il suo uomo, misura di tutte le cose, come cosa tra cose, mancando perciò il corretto concetto di "conoscenza" come relazione a priori tra soggetto ed oggetto²⁰⁶, che pone i suoi termini senza presupporli.

Il concetto di una realtà *trascendente* il pensiero in atto, il quale è autocreazione, svolgimento, processo, divenire, si traduceva, per Gentile, nel concetto di un essere *immediato* al di là della stessa *mediazione* pensante. Paradigmatica di questa immobilità ed immutabilità ontologica non poteva che essere, nella sua ricostruzione, la filosofia di Parmenide. La stessa concezione dell'essere dell'eleate, d'altra parte, era stata posta da Hegel come tesi di quella prima triade della *Scienza della logica* a partire dalla quale il filosofo tedesco aveva dedotto il divenire; triade poi riformata da Spaventa, che aveva visto nel nulla opposto all'essere la negazione immanente del pensiero all'essere stesso e la scaturigine del movimento; triade, infine, nuovamente riformata da Gentile mediante la risoluzione di tesi e antitesi nell'atto stesso del pensare.

Ci interessa ora sottolineare, di passaggio, un aspetto del discorso di Gentile, quale si veniva svolgendo, e cioè il significato da esso attribuito al "parricidio" platonico; tema fondamentale anche nella filosofia di Severino. Secondo il filosofo siciliano, Platone, pur rimanendo, come s'è detto, nel contesto naturalistico del pensiero greco, avrebbe compreso "la via di uscita dal chiuso concetto dell'essere immediato". Infatti: "Nell'essere, che è immediato se non è pensiero, la mediazione può venire soltanto dal non-essere. Cioè l'essere che è pensabile, e non immediato, è l'essere che è sì essere, ma è anche non-essere. Il pensare infatti interviene nell'essere, non come quell'essere che già l'essere è, astratta affermazione; ma come negazione, ossia concreta affermazione, che pone l'essere negandolo"²⁰⁷. Ancora:

"Il pensiero interviene dunque a mediare o dialettizzare l'essere, come sua negazione. La quale, si badi, è la sola vera e concreta affermazione che si possa fare

²⁰⁵ Nel tracciare la storia dei neokantiani italiani (Fiorentino, Tocco, Masci, Tarantino e Chiappelli), Gentile specificava alcuni dei difetti principali del kantismo: per un verso, posto il concetto di noumeno, diveniva impossibile sfuggire allo scetticismo; per un altro, si trattava di capire come, dopo Kant, bisognasse risolversi: "O l'apriori è tutto, e la materia si dilegua; o è tutto la materia del conoscere, e allora essa deve generare dalle sue viscere lo stesso conoscere, che è l'apriori. O assoluto idealismo o assoluto realismo. O pensiero o cose", G. Gentile, *La filosofia in Italia. Dopo il 1850. IV I neokantiani*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 9, 1911, p. 272. In realtà, nel successivo sviluppo della riflessione gentiliana, questa opposizione irriducibile tra idealismo e realismo verrà attenuandosi, soprattutto nel *Sistema di logica*, dove il filosofo insisterà piuttosto sulla "conciliabilità" delle due istanze in seno al logo concreto, inteso come concretezza di logo astratto e concreto.

²⁰⁶ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., pp. 71-74. Si può ricordare come la figura di Protagora comparisse anche nel *Frammento inedito* spaventiano pubblicato postumo da Gentile.

²⁰⁷ Ivi, pp. 101-102.

dell'essere. Perché l'affermazione che non sia questa negazione, è adesione del pensiero all'essere presupposto, in guisa da immedesimarvisi immediatamente, senza distinguersene punto: e cioè, in fine, non affermarlo. Laddove la reale affermazione importa la distinzione tra pensiero ed essere: tra l'essere immediato che è opposto al non-essere, e l'essere mediato, che è unità di essere e non-essere. Codesto infatti è il pensare, che ci addita Platone: l'essere che non è soltanto, ma anche non è, e non è, per essere quel che è. Concetto che si fa chiaro ed evidente se si approfondisce assai più che non fosse possibile a Platone, impigliato nell'opposizione da cui era partito, tra l'essere, che è puro ente, e il pensare, che è divenire. Il pensare infatti che non presupponga il suo essere (guai a chi si presupponga quale vuol essere, e non lavori ad essere tale!), è quel che non è²⁰⁸.

L'importanza del parricidio platonico nel *Sofista*, cioè dell'aver ricondotto, contro Parmenide, il non essere (come *enantion*) nell'essere, per render conto dell'essere diveniente del mondo sensibile, e cioè delle determinazioni che sono e non sono, stava dunque, secondo Gentile, nell'aver tentato di spezzare l'immobile cerchio dell'essere immediato introducendovi il non essere, il quale, per questo verso, dava vita e respiro al morto fatto dell'essere parmenideo. La via, insomma, era stata indicata da Platone e si può supporre che lo stesso Hegel avesse avuto in mente il *Sofista*, quando si accinse a scrivere la prima triade. Si trattava, tuttavia, per Gentile, di immanentizzare il tentativo platonico (ed hegeliano), per vedere nell'unità dell'essere e del non essere, in questa *symploke*, lo stesso divenire del pensiero in cui l'essere era dialetticamente risolto *senza residui*:

“Il pensiero, in quanto atto di pensiero, è perciò, come si è detto, non essendo, e non è essendo. Unità di essere e non essere che s'intende quando si pensa il *divenire*, onde si nega l'immediatezza dall'essere, mantenendo bensì l'essere, ma come identico al suo opposto [...] Il divenire è la categoria della realtà universale ma solo se questa realtà nella sua universalità s'intende come il pensiero. Perché [...] una realtà che non sia pensiero, è perciò immediata, senza divenire; e quel divenire che a una realtà si può attribuire è *l'essere* del divenire, ossia il divenuto, astrattamente considerato, fuori del processo dello stesso divenire²⁰⁹.”

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

“la difficoltà singolare e insieme l'estrema facilità²¹⁰ del concetto del divenire. Il quale, se si vuol fissare con quello stesso pensiero con cui si pensa l'essere, che è la categoria fatta per pensare tutto ciò che il pensiero oppone a se stesso (cioè tutto, tranne se stesso), è troppo chiaro che non potrà parer mai altro che un'idea confusa, e ogni sua esposizione un semplice esercizio verbalistico. Ma, quando si sia capito che tal concetto può essere pensato soltanto come pensiero del pensiero, come quell'autocoscienza, che salta fuori vigorosa anche dall'avversario e dall'ironista della categoria del divenire, allora nulla più evidente di quell'essere che non è e di quel non-essere che è, in cui questa categoria consiste. Se l'avversario di Zenone poteva contentarsi di passeggiare per creder di opporre il più valido argomento contro la negazione del movimento, noi possiamo contentarci anche di molto meno contro chi ci

²⁰⁸ Ivi, pp. 102-103.

²⁰⁹ Ivi, pp. 104-105.

²¹⁰ Che la facilità fosse “estrema” si può forse dubitare, se si tien conto della ripetitività con cui Gentile tornava sul problema e come su di esso s'intestardirono, probabilmente non senza ragione, molti suoi interpreti.

contesti la realtà del nostro concetto del divenire: basta lasciarlo parlare (cioè, esprimersi, affermarsi)”²¹¹.

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

“Se il divenire si vuol concepire come l’organismo, di cui essere e non essere siano le membra indivisibili, ebbene, si badi che l’organismo non è il corpo che la vita debba investire o con cui debba accoppiarsi: l’organismo di tale astrattezza esanime non vale nè più nè meno di un membro avulso dal resto: è la morte. L’organismo è organizzazione continua e attualità, è anima, che crea gli organi. E così il divenire, se dev’essere la risoluzione vera degli opposti, dev’essere pure l’energia creatrice di essi: cioè, come dicevo, il pensiero”²¹².

Quest’ultimo, poi,

“bisogna che non sia soltanto il pensiero in sé, il pensiero che pensa se stesso, di cui parla Aristotele, il pensiero divino: ma appunto il nostro stesso pensiero; tanto più divino quanto più nostro, colto nella realtà massima della nostra intima soggettività e individualità, dove più vibra l’attualità del mondo. E perché questo pensiero sia davvero il pensiero vivo, esso appunto bisogna che divenga, e si muova, e viva insomma, e vibri, e in esso vibri il mondo: e che non rappresenti il termine fisso di ogni dissidio, la morta gora ove precipiti ogni acqua corrente dell’universo”²¹³.

La meditazione sull’incessante divenire del pensiero veniva sviluppata da Gentile anche nel sesto capitolo (*Gli attributi della cultura*) de *La riforma dell’educazione*²¹⁴, interessantissimo per alcune considerazioni spesso trascurate dalla critica. Tornando sul concetto dello spirito, il filosofo si chiedeva: “Ma che è dunque questa realtà una, infinita, universale?”. La risposta lasciava trasparire la consapevolezza della difficoltà, della quale si è già fatto cenno, per cui “a dire che cosa sia il soggetto, bisogna pure oggettivarlo: e da soggetto convertirlo perciò nel suo opposto. In altri termini ancora, il soggetto non può pensare se stesso, perché, pensando se stesso, esso si sdoppia in se stesso pensando a se stesso pensato; e quello che è pensato non è quello che pensa”²¹⁵.

Eppure, proseguiva Gentile, a chi così obbietta si dovrebbe far notare che

“quando si dice «soggetto» non si può voler intendere il termine astratto di una relazione (soggetto-oggetto) non avente per ciò stesso nessuna consistenza. L’Io si dice soggetto soltanto perché contiene dentro di sé un oggetto che non è diverso, ma identico con esso: giacché esso stesso, come puro soggetto, è già relazione: è affermazione di sé [...] Io, per esser Io, devo conoscermi, pormi innanzi a me: e così

²¹¹ Ivi, p. 106.

²¹² Id., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, cit., p. 372.

²¹³ Ivi, p. 373.

²¹⁴ L’opera, pubblicata nel 1920, raccoglieva delle lezioni sull’educazione tenute da Gentile a Trieste nel 1919 e fu poi riedita, con l’aggiunta di un’appendice, nel 1923 e nel 1934.

²¹⁵ Id., *La riforma dell’educazione*, Bari, Laterza 1923, p. 83.

sono Io, personalità, soggetto, centro del mio mondo o del mio pensiero. Che se non mi oggettivassi a me stesso, e per sottrarmi del tutto ad ogni oggettività, mi rinchiudessi dentro il primo termine astratto di questo rapporto che è la posizione di me stesso, io resterei di qua dal rapporto, cioè dalla stessa realtà in cui devo realizzarmi. Di modo che, lungi dall'uscire dalla propria soggettività, il soggetto mediante questa sua obbiettivazione, vi entra, anzi la costituisce. Certamente, l'uomo può farsi un idolo di se stesso, come Narciso; l'uomo può vagheggiare se stesso in un sembiante fisso, già acquisito e cristallizzato; ma allora egli si materializza, e fa della propria persona una cosa²¹⁶.

Poche pagine dopo, Gentile perveniva alla distinzione tra “divenire eteronomo” e “divenire autonomo”, il primo come quel divenire la cui legge lo trascende, il secondo legge a se stesso²¹⁷, e perciò *libero*. Da questo punto di vista, il filosofo ammoniva contro la possibilità di intendere la libertà come qualcosa di separato dallo spirito stesso:

“Cominciare a proporsi la domanda se lo spirito è libero, è già cominciare a sbadigliare, è già entrare in una via senza uscita. E tutte le difficoltà insormontabili incontrate in ogni tempo dalla dottrina della libertà derivano appunto da questo pensare prima lo spirito (o quella realtà a cui si vuol rivendicare la libertà), e proporsi poi la questione delle sue proprietà. Giacché lo spirito è libero in quanto non è altro che libertà; lo spirito diviene in quanto non è altro che divenire, e il divenire non è la corteccia di cui lo spirito sia il nocciolo. Lo spirito non ha nocciolo. E neppure è nulla di simile a un corpo in moto, dove il corpo si distingue e si può pensare in quiete, anche se la quiete abbia da ritenersi impossibile. Lo spirito, per continuare il paragone e debitamente correggerlo, è movimento senza massa: movimento non rappresentabile alla immaginazione, appunto perché il movimento è proprio del corpo e non dello spirito, e la immaginazione è il pensiero dei corpi, e non del pensiero stesso con cui i corpi si pensano. Ma questa idea del movimento senza massa, urtando l'immaginazione, è forse il più efficace avvertimento che si possa dare a chi ami fissare nella mente il concetto esatto della natura dello spirito. Della quale si potrà bensì parlare – per non creare tutto un linguaggio nuovo, la cui intelleggibilità non sarebbe poi tanta da renderne accettabile l'uso – come di una cosa che diviene (nocciolo e corteccia); ma ricordandosi sempre che questa maniera di esprimersi, adatta alle cose, allo spirito è impropria, e va intesa con quell'avvertenza che lo spirito non è una cosa, e però tutto il suo essere consiste unicamente nel suo divenire²¹⁸.”

Se il tema dell'inobbiettività dell'atto, con le conseguenti aporie, tornava ad imporsi, Gentile, d'altra parte, riferendosi ora alla cultura, avvertiva che si “la vita della cultura non è spettacolo, ma attività”; ciononostante “la cultura [...] non si sottrarrebbe al rischio di diventare uno spettacolo [...] se, essendo attività, non fosse insieme, in qualche modo, spettacolo a se medesima²¹⁹”. In altri termini, si sarebbe trattato di intendere il divenire dello spirito come la “negazione di questa distinzione tra attore e spettatore”; come “movimento sì, ma movimento veggente. L'agire dello spirito – questo suo processo eterno, questo suo immanente divenire – non si accompagna col pensare; esso è pensare. Il

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ “Ecco invero il divenire, che solo a rigore può considerarsi autonomo: quello che noi conosciamo non da spettatori, ma da attori”, *ivi*, p. 87.

²¹⁸ *Ivi*, pp. 88-89.

²¹⁹ *Ivi*, p. 90.

pensare non è effetto nè causa, non è conseguente nè antecedente, nè concomitante dell'agire onde lo spirito viene creando eternamente se stesso; esso è lo stesso agire²²⁰.

Errava, dunque, colui che, allo scopo di figurarsi lo spirito, lo avesse reificato, sia nella forma dell'oggetto, sia in quella del soggetto, essendo esso nient'altro che "movimento senza massa" o, sempre con parole gentiliane, "attività perpetuamente vigilante su se stessa"²²¹.

Per questo verso, si può comprendere anche l'interesse per la figura di Eraclito, ritenuto "il più logico, ossia il più speculativo dei filosofi ionici (ai quali Protagora va congiunto)", il quale "chiude e suggella il primo periodo della filosofia naturalistica dei Greci, portando coraggiosamente nella forma più chiara e più coerente il concetto che essi si fanno della realtà, come realtà uniforme, unica nel suo principio, infinitamente varia nelle forme derivate in un flusso eterno come il principio che lo genera"²²².

Riepilogando, la distinzione tra divenire eteronomo e divenire autonomo consentiva a Gentile di specificare ulteriormente il contrasto speculativo tra quelle due tendenze, greca e cristiana, cui si faceva riferimento all'inizio di questo giro di osservazioni, contrasto che prefigurava ormai il senso stesso della dialettica tra logo astratto e logo concreto, la quale, annunciata nelle prime opere teoretiche, sarà alla base della struttura del *Sistema di logica*. Se il pensiero greco era stato giudicato responsabile del dualismo in forza del quale la realtà era stata concepita come irriducibilmente altra (eteronoma) rispetto alla creatività diveniente dello spirito, rendendone perciò vano e illusorio il movimento, peraltro evidente, d'altra parte, ad introdurre il concetto di creatività dello spirito era stato, secondo Gentile, il cristianesimo, poi irretito, nel suo concetto, dalle maglie della Scolastica medievale, ancora ostaggio del retaggio naturalistico platonico-aristotelico.

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

La *Teoria generale* si concludeva con un rimando al significato dell'unità del divino e dell'umano e alla sublimazione del mondo che, nella filosofia, mostrerebbe i caratteri di una "teogonia" compiuta nell'intimo del nostro essere, cioè nel pensiero in atto. Che il volto dell'Io dovesse ormai presentarsi con i tratti assoluti di un Dio che, creando l'esperienza (il mondo), creava altresì se stesso, era quanto Gentile si sarebbe proposto di dimostrare nel *Sistema di logica*; all'interno bensì di un contesto nuovo, in cui l'intento del filosofo era ora di mostrare in positivo quello che nella *Teoria* era stato tratteggiato in negativo²²³; di puntare, per questo verso, ad una conciliazione della logica analitica antica

²²⁰ Ivi, p. 92. L'importanza di queste pagine gentiliane è stata sottolineata da D. Spanio, *Gentile*, cit., pp. 225-227: "Il punto sul quale Gentile invitava a battere era quello in ragione del quale occorreva apprezzare la concretezza della «cosa» visibile non come una «cosa» tra le cose, ma al modo del loro attuale coincidere".

²²¹ G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. 91.

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

²²³ "La negatività originaria dell'atto che nega la natura per realizzare se stesso è il principio della filosofia come *Teoria generale dello spirito*: polemica contro tutte le forme di naturalismo e introduzione alla filosofia

e di quella dialettica moderna, colmando quell'abisso, che, tra le due, si era aperto nel secolo decimonono, pensandone la relazione all'interno di quel processo unico di svolgimento che egli, sulla scia di Hegel, interpretava come *philosophia perennis*²²⁴.

Se il primo volume dell'opera, relativo all'ultimo corso pisano di filosofia teoretica, aveva visto la luce un anno dopo la pubblicazione della *Teoria*, ed era stato dedicato alla "logica dell'astratto", per il secondo, relativo invece alla "logica del concreto", si sarebbe dovuto attendere il 1923²²⁵. La pubblicazione del primo volume, intanto, aveva provocato un senso di "disorientamento" nella scuola attualista, ad esempio a chi, come Carlini, era sembrato che Gentile avesse mirato ad una riabilitazione della logica classica, tanto criticata negli scritti precedenti²²⁶. In effetti, l'astratto e la sua logica erano qui presentati da Gentile come un modo, pur parziale, di manifestarsi della verità, mentre nella *Teoria*, come si è già notato, l'astratto era stato piuttosto delineato col volto dell'errore. Il passo avanti consisteva dunque nel "redimere" o ripristinare la logica antica dalla sua precedente e inesorabile consegna al mondo del falso, per mostrarne, invece, la vitalità all'interno della vera vita del pensiero. Il concreto si sarebbe, per questo verso, presentato come invero e integrazione dell'astratto, il quale, concretamente concepito, non avrebbe più rivestito il ruolo del nulla in antitesi al farsi dell'atto. La logica dell'astratto, insomma, doveva mostrarsi grado al concreto, al modo in cui, in senso analogo, Hegel aveva indicato nei momenti del concreto le verità parziali di quella verità assoluta che era lo Spirito²²⁷. Unità dell'uno e dell'altro, implicazione e distinzione, ma non assoluta identità, bensì identità che è differenza e differenza che è identità: così doveva essere intesa, secondo Gentile, la relazione tra astratto e concreto. Con terminologia kantiana: "cieco il primo e vuoto il secondo appena si staccino l'uno dall'altro"²²⁸.

Nella prima parte dell'opera (*Il logo o la verità*), di cui si è anticipato qualche tratto, Gentile si preoccupava di assicurare la nuova posizione del problema logico, ossia di ribadire il significato della logica come scienza del logo, cioè della verità, da non confondere con la logica intesa aristotelicamente come "organo", strumento (secondo quanto abbiamo visto appartenere al "metodo della trascendenza"). La nuova logica doveva configurarsi, cioè, come sistema del pensiero (=logo) che tiene insieme (*syn*) in

come teoria dell'atto in cui lo spirito consiste: atto che, appreso così, nella sua forma generale di libertà che nega e assorbe il meccanismo del mondo, si può vedere nel suo attuarsi concreto e positivo, nella sua legge, nella sua verità, mediante la *Logica*. Teoria generale dello spirito e Logica sono perciò due facce della stessa filosofia: una delle quali guarda al negativo, e l'altra al positivo", G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 369.

²²⁴ Cfr. la *Prefazione* del 1921 in G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p. VI.

²²⁵ Anche se sul «Giornale critico della filosofia italiana» erano stati anticipati, tra il 1920 e il '21 i primi cinque capitoli della III parte.

²²⁶ Cfr. A. Carlini, *Studi gentiliani*, cit., p. 289-291. Per l'affermazione di una sostanziale "continuità" tra *Teoria* e Logica dell'astratto propendeva invece Luigi Scaravelli, nella sua tesi di laurea, discussa proprio con Carlini a Pisa nel 1923. Cfr. L. Scaravelli, *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di V. Stella, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.

²²⁷ "La questione, insomma, poteva riassumersi in una semplice domanda: *come e perché l'astratto all'interno del concreto?*", V. Sainati, *Il ritorno dell'identità nel «Sistema di logica» di G. Gentile*, cit., p. 415. Si può osservare come anche Sainati fosse sostenitore di una *Kehre* tra *Teoria* e *Sistema*: la svolta consisteva nel massimo rilievo che, nella seconda opera, in particolare nel primo volume, assumeva la figura del "pensato", non più semplicemente "limite del pensare, come condizione dialetticamente negativa del suo porsi e superarsi", ma "limite elevato a concetto, onde l'alterità dell'oggetto assume il carattere essenzialmente costruttivo di quegli schemi d'intelligibilità in cui si articola e si scioglie la razionalità del reale", ivi, p. 421. Sulla stessa linea si muove Vitiello, il quale parla addirittura di un "abisso" che dividerebbe le due opere, cfr. V. Vitiello, *Identità e divenire. Giovanni Gentile: dal pensiero al sentimento*, in «La filosofia futura», n. 01/2013, Mimesis, Milano, p. 93.

²²⁸ G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. VIII.

modo stabile (*histemi*) i suoi termini, come totalità organica intrascendibile. Sistema come “teoria del conoscere” (termine usato anche da Jaja e Spaventa), ossia, in sostanza, *logica che è fenomenologia* e viceversa: questa identità, suggerita sin dal titolo dell’opera, indicava per Gentile il passo che, “oltre” Hegel, si sarebbe dovuto compiere. Il filosofo tedesco, infatti, presupponendo la Fenomenologia, ossia il processo conoscitivo, alla Logica, aveva finito per precludersi il pensiero dinamico del divenire, staticizzandolo e anticipandolo, come “divenuto”, rispetto al movimento stesso. Il *Sistema di logica* gentiliano progettava, in questo senso, il compimento concreto della riforma, avviandosi a concepire quello svolgimento dialettico dell’esperienza stessa della coscienza, che Hegel aveva, invece, riservato alla sola Logica, sottraendo valore di verità all’esperienza. Niente di ideale da realizzare quindi, ma una “fenomenologia dello spirito” che si svolgeva, da sempre, dialetticamente. Questo il significato ultimo della riforma della dialettica e della risoluzione gentiliana del pensiero e dell’essere nell’atto stesso del pensare. “*Sistema*”, da questo punto di vista, “*infinito del pensiero attualmente pensato*”²²⁹. O, in altri termini: “Il pensiero non ha condizioni, né limiti presegnati. Esso è totalità e quindi sistema, ma come autoconcetto. Ossia come sistema *in fieri*. Pensiamo sempre il tutto, e non lo pensiamo mai. Perché questo tutto siamo noi che ci pensiamo; e pensandoci siamo tutto: ma il nostro pensarci non si coniuga mai in tempo passato. Non è un processo che possa mai precipitare in un risultato”²³⁰. La scienza logica doveva allora essere scienza universale, autoconcetto che procedeva dialetticamente negandosi in una verità sempre più concreta, in un infinito in cui lo Spirito non avrebbe mai raggiunto un “per sé” al termine di un processo, come Hegel sembrava avere indicato nella *Scienza della logica*.

Tornando ora al proposito di delineare la fisionomia della logica dell’astratto, così rilevante per la comprensione generale del *Sistema*, sarebbe opportuno, seguendo Gentile, compiere quel primo passo, consistente nell’identificazione di quel “motivo di vero” presente in essa, che convinse il filosofo a collocarla in seno alla logica del concreto. Il riferimento è al momento ineludibile dell’oggettività del pensiero, la quale non doveva essere pensata isolata dal soggetto, ma vista quale momento necessario della sua concreta attività. In questo senso il soggetto doveva essere inteso come unità di soggetto e oggetto, libertà dell’uno e, insieme, necessità dell’altro: “conoscere puro” che “non presuppone nulla, ma pone sì il soggetto e sì l’oggetto nella loro viva unità, in guisa che l’oggetto non sia se non la realtà dello stesso soggetto nella sua idealizzazione; e il soggetto perciò non possa avere altro limite che quello che egli stesso pone a se medesimo, con un atto che è insieme auto-limitazione e oggettivazione di sé”²³¹; unità nella dualità, dunque, perché “una somma, accozzamento di termini irrelativi, è inconcepibile, poiché il pensiero è essenzialmente relazione”²³². Insomma, il momento dell’oggettività (come, d’altra parte, quello della soggettività ad esso opposta, cioè della soggettività astrattamente concepita) doveva rivelarsi infine necessario al divenire del pensiero, al suo farsi e crearsi, non avendo avuto, altrimenti, alcunchè da negare per realizzare se stesso: “*Affinché si attui la concretezza del pensiero, che è negazione dell’immediatezza di ogni posizione astratta, è necessario che l’astrattezza sia non solo negata ma anche affermata; a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile, occorre e che ci sia sempre del combustibile, e che questo non sia sottratto alle fiamme divoratrici, ma sia effettivamente combusto*”²³³.

²²⁹ Ivi, vol. II, p. 167.

²³⁰ Ivi, p. 169.

²³¹ Ivi, vol. I, cit., p. 145.

²³² Ivi, p. 146.

²³³ Ivi, pp. 149-150.

In altri termini, precisava Gentile:

“La vera dialettica non è quella che nega l’oggetto, bensì quella che ha coscienza della sua astrattezza, e quindi della concretezza, in cui esso attinge i succhi della sua eterna vitalità. E se dialettica diciamo la logica del *concreto*, ossia del puro conoscere, che è l’unità del soggetto e dell’oggetto, oltre la dialettica bisogna pure ammettere, grado alla stessa dialettica, una logica dell’*astratto*, o del pensiero in quanto oggetto, nel momento dell’opposizione, senza di cui non è attuabile l’unità, in cui il concreto risiede”²³⁴.

Ad ogni modo, il problema più insidioso che si presentava era appunto quello di pensare la relazione tra logica dell’astratto e logica del concreto, in maniera tale da evitare le aporie che, sin dalla *Teoria*, avevano minacciato la filosofia attualistica.

Prima di accedere alla parte seconda del *Sistema*, dedicata propriamente alla logica dell’astratto e alle sue leggi, Gentile offriva una panoramica delle “forme storiche principali del logo astratto”. Se, come si è anticipato, il suo fondatore era stato Parmenide, che aveva concepito il logo come presupposto del pensiero, la realtà come essere immediato e naturale, era stato invece Socrate, con la sua teoria della definizione, a consentire formalmente la nascita della scienza della logica. La definizione, infatti, congiungendo soggetto e predicato, aveva avuto il pregio di mediare l’immediatezza dell’essere parmenideo, salvo poi, come anche era accaduto in Platone, rinchiudersi essa stessa in una diversa immediatezza, ossia nella concezione del pensiero come natura; che, sì, avvolgendo l’immediato nel rapporto d’identità lo traeva, come dire, fuori dalla propria inerzia, ma, al tempo stesso, si costituiva come immediatezza a sua volta astratta, in quanto la relazione soggetto-predicato era statica, cioè già posta. Se questa immediatezza era stata, per qualche verso, superata da Aristotele con la sua dottrina del sillogismo, nemmeno in questo caso, tuttavia, si poteva vedere realmente avviato alcun processo conoscitivo, essendo il sillogismo aristotelico, per quanto mediazione della definizione, non altro che “sistema dell’oggetto del conoscere”. La filosofia di Plotino aveva poi incarnato una sorta di “ritorno all’eleatismo”, mentre la filosofia cristiana, con il suo concetto dell’amore, aveva gettato le basi della “nuova intuizione spiritualistica della realtà”. La Scolastica medievale era poi, come si è visto, regredita al difetto del pensiero greco, mentre la filosofia moderna, nella duplice fondazione di una logica dell’induzione (Bacone) e di una logica trascendentale (Kant) si era spinta sin quasi al capovolgimento della posizione parmenidea (Hegel). Tuttavia, il passo decisivo doveva ancora essere compiuto e Gentile, su questa via, si apprestava a realizzarlo.

L’indicazione di Socrate iniziatore, in senso proprio, della scienza logica introduceva direttamente nel cuore del senso dell’astratto²³⁵. “La dura crosta primitiva della immediatezza naturale” parmenidea, per essere realmente pensata, doveva infatti essere spezzata in quel rapporto d’identità che era “la forma più elementare possibile del pensiero”²³⁶, la quale imponeva quella relazione onde l’essere naturale (A) potesse mediarsi, nel concetto, per identificarsi (A=A). La mediazione risultava infatti necessaria all’offerta del logo, affinché in esso si potessero discernere il vero e il falso, unica condizione, come Aristotele aveva insegnato, del suo essere, a tutti gli effetti, “logo”. Da questo punto di vista, il rapporto tra nome e verbo, e cioè la mediazione, rivelava quel

²³⁴ Ivi, p. 150.

²³⁵ “La Logica dell’astratto è la logica del pensiero astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso, considerato nel momento astratto della sua oggettività, onde rinnova *nel pensiero* la posizione dell’essere che è puro essere”, ivi, p. 175.

²³⁶ Ibid.

carattere di originarietà, entro il quale solamente l'oggetto poteva essere fissato come identico a se stesso. Per poter parlare di "pensiero" si sarebbe dunque trattato innanzitutto di rilevare che pensare era pensare l'identico e che la relazione in cui A era posto uguale a se stesso era la forma più elementare di sintesi. Da questo punto di vista, ritenere l'essere di A al di fuori della sua necessaria relazione d'identità rispetto ad A, come accadeva all'essere parmenideo, avrebbe significato porsi, come fosse possibile, al di fuori del pensiero, e dunque non iniziare nemmeno a pensare. Al di fuori della sintesi, A era, insomma, impensabile, un assurdo. In altri termini, sottraendo l'essere (di A) al pensiero dell'essere di A ($A=A$), l'essere non sarebbe stato nemmeno se stesso, ossia sarebbe stato, propriamente, nulla: infranta l'unità originaria della sintesi, il *nihil absolutum*.

D'altra parte, per essere se stesso, A, che era uguale ad A, doveva pur escludere, e cioè negare, non solo di porsi come l'essere naturale (A)²³⁷, ma anche di essere quella propria negazione che era *non-A*. Per questo verso, la logica dell'astratto aveva sempre connesso al principio d'identità quello di non contraddizione ($A=\text{non } A$), che bisognava comunque avvedersi dal non confondere o ridurre al primo: "la contraddizione, infatti, non è estrinseca all'essere in quanto identico seco stesso, cioè pensato: c'è dentro, e vi è negata"²³⁸. I due principi, coesenziali ma distinti, trovavano poi la loro unificazione nel principio del terzo escluso²³⁹, A o è A o è *non-A*, che assumeva, quindi, la sorte di dover incarnare "la legge fondamentale del pensiero".

Se nemmeno il principio di ragion sufficiente leibniziano riusciva a piegare, per uscirne, la chiusura²⁴⁰ del circolo dell'astratto, descritto dalla legge $A=A$, era opportuno tuttavia che Gentile specificasse come sotto l'identità si dovesse rendere visibile la differenza, ossia come, oltre alla sintesi, si dovesse manifestare la necessità dell'analisi, intesa come "la pensabilità (non il pensiero) della differenza immanente all'identità"²⁴¹. Il vero "Capo delle Tempeste" della logica dell'astratto era sempre stato, secondo Gentile, il significato da attribuirsi al pensiero; in particolare, la difficoltà era consistita nella comprensione della differenza come identità. Urgeva allora ribadire come "il pensiero che è sintesi" fosse "*eo ipso* analisi; e viceversa"²⁴². Se l'analisi consentiva di distinguere i termini della sintesi, essa non poteva però distinguerli "fuori" dalla sintesi senza, con ciò, vanificare e la sintesi e se stessa. Distinguendo i termini, l'analisi poteva sì scindere A da A in una dualità, ma questa dualità non poteva essere intesa come composta da termini assolutamente irrelati: questi ultimi, infatti, continuava Gentile, "non sono quelli che, rotta l'unità, si scindono in una dualità o pluralità, ma quelli che all'unità concreta (perché

²³⁷ "Dunque, l'essere in tanto è pensato con un pensiero che possa apparirci obiettivo e appartenente alla natura stessa dell'essere, in quanto questo essere, ragguagliandosi a se stesso, si differenzia tuttavia da se stesso: $A=A$ in quanto A non è questo $A=A$: l'essere naturale, o puramente immediato, non è l'essere pensato o mediato. L'affermazione oggettiva dell'essere, come essere pensato, è, possiamo dire, non solo affermazione dell'essere pensato, ma insieme negazione dell'essere naturale. E poiché l'essere naturale non è se non il nome astrattamente considerato, fuor della sua sintesi col verbo, e il verbo è, come verbo del nome, l'assunzione dell'esser nel pensiero e quindi la sua trasfigurazione in essere pensato o pensiero, convien dire che il nome è affermato dal verbo in quanto è negato: affermato come pensiero, negato come essere. *Omnis affirmatio est negatio*", *ivi*, p. 180. Si trattava perciò, secondo Gentile, di distinguere, nella logica dell'astratto, una negazione "attiva", che era la "forza, il valore logico dell'affermazione", in quanto negazione di quella negazione di sé che era l'essere naturale; e una negazione "passiva e *irreale*" che era la negazione che l'essere naturale illusoriamente esercitava sull'essere pensato e identico. Cfr. *ibid*.

²³⁸ *Ivi*, p. 182. Cfr. anche *ivi*, pp. 183-184.

²³⁹ Cfr. anche *Id.*, *Introduzione alla filosofia*, Treves, Milano-Roma 1933, pp. 216-217.

²⁴⁰ "L'essere che è pensiero pensato è dunque il sistema chiuso della mediazione in cui l'essere è identico a se stesso, negando la propria astrattezza di essere immediato, e ponendo come vera la mediazione in quanto è falsa l'immediatezza", *Id.*, *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. 206.

²⁴¹ *Ivi*, p. 207.

²⁴² *Ivi*, p. 209.

mediata) sostituiscono una diversa unità, astratta perché immediata. E questo è il solo modo possibile d'intendere realmente l'irrelazione: per cui gli A se son due in quanto relativi ($A=A$), negata la relazione si riunificano, ponendosi immediatamente come unità irrelativa²⁴³. Per questa via, tornava in luce l'impossibilità del darsi di una pura molteplicità, perché molteplicità significava anzitutto "relazione, onde gli elementi in qualche modo coesistono, se non altro escludendosi reciprocamente"²⁴⁴. L'impossibilità di scindere assolutamente A dalla sua relazione con se medesimo si accompagnava all'implicata condanna del "mito dell'analisi dell'analisi", ossia di quella posizione che, sciogliendo l'A di $A=A$ in un ulteriore $a=a$, sanciva conseguentemente l'avviarsi del *regressus ad infinitum*. Ciò doveva comunque rivelarsi assurdo,

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

In sostanza: "Quando noi lasciamo sciogliere l'A di $A=A$ in $a=a$, abbiamo la sintesi, ma non abbiamo nè la sintesi dell'analisi, nè l'analisi della sintesi. E non pensiamo più, perché il pensiero, come abbiamo dimostrato, non è sintesi senza analisi"²⁴⁵.

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

La logica dell'astratto, rivolgendosi al volto del pensiero pensato, esprimeva dunque quella determinatezza del logo astratto, secondo la quale esso era quello che era, un sistema chiuso²⁴⁶ in se medesimo e governato analiticamente dall'identità; allo stesso tempo, però, era anche mediazione dell'immediatezza del puro essere naturale, relazione, sintesi, giudizio, sillogismo o, in una parola, concetto²⁴⁷. Si sarebbe, d'altra parte,

²⁴³ Ivi, p. 211.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ivi, p. 214. Per un approfondimento, cfr. D. Spanio, *Gentile*, cit., pp. 205-213.

²⁴⁶ La chiusura dell'astratto alludeva alla sua costitutiva incapacità di realizzare incremento ontologico e progresso, il quale non doveva perciò essere inteso meccanicamente, alla stregua di una mera aggiunta rispetto al passato, secondo la formula $A+a$, che contraddiceva la natura dialettica del pensiero; bensì come A^2 , come un conservarsi in progressiva trasformazione.

²⁴⁷ "Il concetto, invece, come rapporto tra i termini, e cioè, vero e proprio pensiero, non può uscire da sé, chiuso com'è, mediante la sua determinazione, tra un termine e l'altro; e coincide non con una parte del pensiero quale si spiega nel sillogismo, bensì con la totalità del sillogismo, che è la sola realtà piena e concreta del pensiero. Né è un sillogismo [...] nel sistema dei molti sillogismi per cui il pensiero possa svolgersi; ma è il sillogismo unico che la mente possa pensare, come sistema *infinito del pensiero attualmente pensato*", G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. 270. Inoltre, il concetto, ("vero e proprio oggetto di questa logica dell'astratto", ivi, p.269), "sottratto alla sua antica e volgare confusione col termine logico, raccoglie in sé tutto il pensabile, non come astratta forma dell'essere, bensì come l'essere stesso in

commesso un errore nell'intendere tale mediazione come svolgimento, progresso o reale divenire: circolo significava sì riflessione e, in questo senso, una qualche forma di movimento, ma solo nel senso di un analitico, e paradossalmente immoto, tornare da sé a sé. Nessun incremento, dunque, nel concetto, che nulla era se non semplice materia del pensiero, priva ancora di libertà e valore; ma un "tanto di vita" almeno sì, "quello che lo spirito le ha dato, come essere che pone se stesso"²⁴⁸.

A proposito di questa interna e celata vitalità del logo astratto in quanto grado al concreto, il primo volume del *Sistema* si chiudeva con un'immagine che vale la pena riportare, perché sarà usata anche da Severino, in senso diametralmente opposto. Oltre a quel "tanto di vita" che, in virtù dello spirito, lo animava, il concetto, concludeva Gentile, non poteva vantare altra:

"Non può, se quello stesso spirito che l'ha fatta, non la disfà; com'è suo costume. Quel costume che ognuno può sorprendere nella sua ingenua e libera spontaneità nel fanciullo, che non fa se non per disfare; e spezza tutti gl'idoli in cui s'è un istante cullata la sua fantasia. Eterno insoddisfatto di tutte le cose, perché niente, che sia una cosa, pareggia l'infinita realtà che gli germoglia impetuosa di dentro; e pur volto sempre alle cose, e in esso distratto e distolto da ogni riflessione, poiché il soggetto vive nell'oggetto che genera e da cui si nutre, come il Kronos del mito, divoratore de' suoi figli"²⁴⁹.

La "redenzione" della logica dell'astratto nella logica del concreto si sarebbe compiuta con l'apparire del secondo volume del *Sistema*, nel 1923, terza parte dell'opera gentiliana, dedicata appunto alla logica del concreto. Dovrebbe ormai esser chiaro, da quanto si è sin qui esposto, come il logo concreto non fosse altro che l'atto del pensare, di quel pensare "che non presuppone nulla", a differenza del "pensato" che, "assolutamente, presuppone il pensare"²⁵⁰.

Il problema che doveva finalmente farsi innanzi era ora quello che chiedeva: "Che cosa c'è nello stesso logo astratto che induce il pensiero a superarlo? O in altri termini:

quanto pensabile, quale ci si rivela nel pensiero che pensiamo". Insomma: "Tutto che si pensi, non può pensarsi se non come concetto e risponde sempre alla gran domanda socratica: «Che cosa è?»", ivi, p. 277.

²⁴⁸ Ivi, p. 279.

²⁴⁹ Ivi, pp. 279-280. Scriverà Severino: "Il tempo non divora i suoi figli, ma li conserva in eterno nel loro essere e – da ultimo e oltre gli oblii – nel loro apparire", E. Severino, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, pp. 130-131.

²⁵⁰ G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, p. 10. E subito dopo: "Proposizione difficile forse a intendere esattamente in tutta la sua universalità; ma alla quale non si possono fare eccezioni e restrizioni senza annullare di pianta ogni possibilità di pensare e condannarsi all'assurdo. Ma questo pensare genera dal suo seno il pensato, e vive in questa sua generazione, fuori della quale cesserebbe perciò di essere quell'attività che esso è. E basta questa eterna immanente generazione del pensato dal pensare per costringerci a convenire che una logica del pensiero non può fare a meno di una logica del pensato". Si può notare come questo passo risulti significativo, in quanto esplicita una tensione concettuale, di cui certamente Gentile era consapevole, per la quale, da un lato, l'atto del pensare non può essere anticipato da alcunché che ne limiti, come che sia, il divenire; dall'altro, esso abbisogna assolutamente del pensato per realizzare il divenire in cui consiste. Su questa tensione si concentrano molte delle osservazioni critiche di Sasso. Si tratta, tuttavia, a parer nostro, di intendere bene questa asimmetria, perché se, da un lato, essa sembra richiamare, pur in un contesto metafisico di immanenza, il classico rapporto di "dipendenza ontologica" tra Dio e mondo, per cui il secondo, per esistere, presuppone il primo, ma non viceversa, dall'altro, qui il mondo è il farsi stesso di Dio: in questo senso, è vero che il pensare non presuppone nulla e il pensato presuppone il pensare, ma questo perché il pensato è lo stesso pensarsi del pensare; mentre, a rigore, non potrebbe dirsi, a proposito dell'altra relazione, che il mondo sia lo stesso farsi mondo di Dio.

come si deduce il logo concreto dall'astratto?"²⁵¹. Che fosse necessario indursi a spezzare la circolarità chiusa dell'astratto e a risolvere quella "specie di pensiero cristallizzato"²⁵², animandolo e vivificandolo, era, d'altra parte, quanto si poteva attendere chi avesse seguito lo sviluppo della filosofia attualistica.

Uno dei maggiori equivoci da cui risultava anzitutto opportuno prendere le distanze era quello per cui, identificando il concreto con l'esistente in atto, si sarebbe corso il rischio di concentrare lo sguardo su una prospettiva incapace di discernere il bene dal male, rendendo altresì inconcepibile l'errore. Certo, si poteva dire, se l'atto, cioè tutto, è valore e valore assoluto, donde il disvalore? D'altro canto, qui doveva levarsi la voce dell'idealista attuale e invitare chi così obbiettava a sollevare se stesso al punto di vista che diceva: "Badate a non trascendere voi stessi, né in cerca di verità, né in cerca di fantastici errori. Il bene e il male sono dentro di voi. Liberatevi!"²⁵³.

Quale segreto nascondeva l'astratto, consentendogli di spezzare la rigida catena riflessiva rispetto a cui, nell'analitica mediazione dell'identità, potesse finanche aprirsi e svolgersi, uscire dalla sua "infinita solitudine"? L'astratto era sistema chiuso, "punto che si muove e torna a se stesso"²⁵⁴, senza che alcuna forza lo spingesse dall'esterno; eppure questo punto semovente generava un circolo, in cui esso "si ragguaglia o si riflette", svelandosi dotato di questo *minimum* di energia propria che era "libera riflessione"²⁵⁵, e cioè sintesi.

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

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

²⁵¹ Ivi, p. 16. Che la deduzione del logo concreto dal logo astratto si rivelasse, in ultima analisi, impossibile, con la conseguenza che impossibile risultasse anche la dialettica, è tesi sostenuta con forza da G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit., p. 313.

²⁵² G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, p. 15.

²⁵³ Ivi, p. 15. Se l'errore era stato definito, nelle ultime pagine del primo volume del *Sistema*, relative alla logica dell'astratto, negazione immanente all'affermazione del concetto chiuso nel suo circolo, qui il riferimento era all'errore "attualmente superato dal suo contrario [...] semplice momento ideale del pensiero" (ivi, p. 14), il cui significato poteva afferrarsi solo se sospinti dalla mente alla distinzione tra "fatto e atto, tra storia passata o astratta e storia eterna o concreta", ivi, p. 12.

²⁵⁴ Ivi, p. 17.

²⁵⁵ Ivi, p. 19.

s'abbraccia al creatore, a quell'ente realissimo, che per noi è il principio primo e il fondamento d'ogni esistenza, l'Io nella sua assoluta concretezza, l'esperienza"²⁵⁶.

L'immediatezza del logo astratto, per questa via, rivelava la propria necessità e il proprio valore²⁵⁷ in seno al farsi stesso del concreto, il quale, senza la prima, sarebbe stato confinato anch'esso alla sterile solitudine dell'astratto, mentre quest'ultimo, a sua volta, rinviava al concreto come alla sua propria fecondità. Si trattava perciò di insistere, per Gentile, sull'inscindibile unità (identità e differenza) di logo concreto e astratto, dove, chiaramente, il centro della verità era il primo e, cionondimeno, alla "colonna adamantina" del secondo doveva abbracciarsi eternamente:

"Sottraete il logo astratto al suo nesso col logo concreto, e avrete l'antica logica dell'*essere*, che non è spirito. Rannodate il primo logo al secondo, e avrete una logica assoluta, che non nega né l'astratto pel concreto, né il concreto per l'astratto; ed è perciò la logica del vero concreto, lo *spirito*. La logica dell'essere conosce solo il logo astratto; la logica dello spirito alloga l'astratto nel concreto, e facendo scaturire l'identico dal diverso, la fermezza del pensato dal movimento del pensare, non ha bisogno di trascendere lo spirito e la sua storia per attingere quella verità, a cui tutti gli uomini hanno sempre aspirato e aspireranno sempre, oggettiva e immobile. Scopo delle seguenti ricerche sarà di dare all'uomo ferma e tranquilla fiducia nella obiettiva saldezza del suo stesso pensiero, e del mondo che così, anche senza saperlo, egli crea col suo potere profondo"²⁵⁸.

Leggendo con attenzione questo passo, appare evidente come l'"obiettiva saldezza del [...] pensiero, e del mondo", che l'uomo "crea", qui evocata da Gentile, non andasse confusa con l'astratta posizione del logo astratto, corrispondente all'antica logica dell'essere, dalla quale egli aveva appena messo in guardia, ma fosse bensì da intendersi quale fermezza del punto di vista trascendentale del concreto. Il quale, pur risolvendo infinitamente l'essere nel divenire e ponendo l'accento sulla sua attualità dinamica, doveva necessariamente rivendicare a sé quell'eternità e, per così dire, quell'esser se stesso che lo distinguesse, perlomeno, dall'astratto in quanto tale. Per quanto Gentile insistesse sul principio d'identità, di non contraddizione e del terzo escluso come leggi del logo astratto, e, per altro verso, sul pensiero come contraddizione immanente all'essere, sul suo essere non essendo e non essere essendo, affinché questa inquietudine dell'atto *fosse se stessa* e non la morta, sterile, inerte natura bruta, egli era infine implicitamente costretto ad ammettere che essa lo fosse *incontraddittoriamente*²⁵⁹. La fisionomia dell'atto, insomma,

²⁵⁶ Ivi, p. 24.

²⁵⁷ "L'oggetto del pensiero è sterile; l'abbiamo detto: la creatura non crea. Pure, malgrado la sua sterilità, esso è coefficiente di vitale importanza nella generazione eterna del pensiero pensante e creatore: poiché in esso, così sterile, chiuso in sé, determinato, fermo, saldo come diamante, si specchia l'Io, e specchiandovisi vive ed è Io. Guai se l'oggetto stesso, come tale, avesse la mobilità e la vita eternamente inquieta dell'Io! Non ci sarebbe Io, e ogni realtà insieme con questo sprofonderebbe nell'abisso senza fondo nel nulla. Il pensiero vive abbracciandosi alla colonna adamantina del vero: e ha bisogno di essa come di sostegno affatto indispensabile. Eterno inquieto, non turbina nel suo astratto movimento (che non sarebbe tale, anzi l'opposto), ma fluisce e s'incorpora in una quiete eterna. Eterno insoddisfatto, vagheggia sempre la sua creatura che è perfezione intera e interamente appagante", ivi, p. 26.

²⁵⁸ Ivi, p. 27.

²⁵⁹ Su questo punto cfr. A. Pisarri, *Divenire e contraddizione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in F. Altea – F. Berto (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007. Nel commentare un volume di R. Murri, Gentile, a questo proposito, così si esprimeva: "Nell'organismo del reale quelle astratte forme alle quali si arresterebbe, secondo il Murri, la conoscenza razionale [...] si fondono insieme acquistando concretezza e vita nell'attualità dell'essere che diviene: il quale

nella sua concretezza, alludeva a un'identità che si era differenza, ma senza la quale la differenza sarebbe stata addirittura impensabile²⁶⁰.

Si può dire che, da questo punto di vista, Gentile portasse a compimento, seguendo il proprio sentiero, il proposito spaventiano secondo il quale “provare l'identità” doveva significare “provare la creazione”. L'identità dinamica dell'atto, del concreto, del Creatore, mostrava di custodire, nel proprio grembo, la differenza tra sé e l'astratto, tra sé e la creatura, creando la quale *autocreava* se stesso, in un dialettismo senza riposo²⁶¹. Questo legame, istituito nel segno della più radicale immanenza, tra *identità* e *creazione*, sarà drasticamente messo in questione dal pensiero di Severino, secondo cui i due termini saranno da ritenersi escludentisi, assolutamente, come verità (identità) ed errore (creazione)²⁶².

Tralasciando per ora questo aspetto, che resterà comunque sullo sfondo ad orientare la nostra ricerca, proseguiamo introducendo una questione delicata, ma essenziale per la comprensione della relazione tra logo astratto e concreto. Se, come abbiamo detto, la *concretezza* del logo concreto stava nella sua *relazione* con il logo astratto, era ora urgente sottolineare come sia il logo concreto che il logo astratto avrebbero potuto, entrambi, essere concepiti sia concretamente sia astrattamente; dove l'astrattezza sarebbe risieduta nel separare o isolare i due *logoi*, la concretezza nel tenerli in vincolo. Da questo punto di vista, “concetto concreto del logo astratto” doveva essere quest'ultimo pensato nel grembo del primo (inseparabili, ma differenti) e, viceversa, “concetto astratto dell'astratto” doveva essere l'astratto pensato al di fuori, come fosse possibile, della sua necessaria relazione al concreto. Allo stesso modo, un “concetto astratto del concreto” avrebbe tenuto il concreto isolato dall'astratto, sequestrandolo al di qua del suo oggetto, e un concetto “concreto del concreto” avrebbe invece custodito gelosamente l'astratto nel suo “nesso vitale”²⁶³.

La relazione che incarnava la concretezza dei due *logoi*, che poi, in ultimo, era *il* logo concreto, l'atto, era, come si è detto, relazione innanzitutto “autocreativa”, secondo la quale il pensiero, l'io, ponendo, cioè creando l'altro da sé, creava se stesso. Ci si può chiedere, volendo approfondire questo punto, cosa implicasse logicamente questo tipo di relazione. Di che relazione si trattava? Ora, è chiaro che l'io, creando, creava quell'altro da sé che era il *non-io*, la negazione di sé. D'altra parte, negandosi, alienandosi nell'astratto, avrebbe rischiato di perdersi, come era accaduto a tutta la filosofia precedente, che aveva presupposto la verità al pensiero. Esso perciò, per ritrovarsi, per tornare in sé (per crearsi), doveva risolversi a negare anche la sua stessa negazione²⁶⁴. In sostanza, l'atto, per essere

perciò non si raggiunge con l'intuizione mistica del Bergson, nè con la fede, – che è amore e contatto reale e profondo dello spirito col divino, – di cui parla il Murri, ma con quella ragione che supera l'astrattezza della logica intellettuale, pensando appunto l'unità del molteplice: e cioè, realizzando in sé questa logica superiore, che è poi la logica di tutti quando pensano, indipendentemente dalla coscienza che possono averne e non averne: e che non è punto contraddittoria; perché l'essere è sì uguale a se stesso; ma questo essere, che è uguale a se stesso, è divenire, è l'essere del divenire”, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 6, 1908, pp. 388-389.

²⁶⁰ Cfr., ad es., G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., pp. 39-40.

²⁶¹ “L'uomo non ha guancia su cui posare il capo. Eterno insonne, sublime artiere, lavora senza posa, per costruire il mondo, e per costruire nel mondo se stesso. Il mondo della sua verità, che è pure il mondo del suo essere, è l'opera sua”, ivi, p. 164. Sull'idea di un attualismo come “filosofia del lavoro” ha scritto pagine paradigmatiche A. Negri, *L'inquietudine del divenire*. Giovanni Gentile, Le Lettere, Firenze 1992, pp. 163-182.

²⁶² Verificheremo, a suo tempo, come tale approccio non sarà sempre il medesimo nello sviluppo della riflessione severiniana e quali problematiche questa discontinuità sollevi.

²⁶³ G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., p. 130.

²⁶⁴ “Ciò significa che la concretezza del movimento dell'io sta nel suo essere un processo di *superamento e negazione della propria negazione*; sta cioè nel suo essere un movimento di negazione della stabilità del non-

se stesso, avrebbe dovuto negarsi infinitamente, perché negandosi nel non-Io, ma non potendo sostarvi²⁶⁵, era costretto a negare anche la propria negazione. Ma, negando la propria negazione, avrebbe ritrovato un nuovo non-Io ad attenderlo, nuovamente da negare. Questa era, insomma, l'eterna generazione che sgorgava dallo spirito, costretto a negarsi per creare qualcosa e presto superarlo, onde far spazio ad un'altra creatura da divorare subito, e così all'infinito, per essere e non essere mai quello che era, il vero volto di Kronos. In altri termini: la necessità dell'astratto *era per* il farsi del concreto, il quale solo creando l'astratto avrebbe potuto far scaturire quella contraddizione tra sé e l'altro, che era la sua interna vita. Creando l'astratto e fissandosi in esso, l'Io diventava non-Io, suscitando quella contraddizione (Io=non-Io) che testimoniava il divenire come unità di sé e del suo opposto, quel divenire per il quale il concreto, negatosi nell'astratto, contraddicendosi, era costretto a negare anche la sua negazione, fissandola in un ulteriore non-Io²⁶⁶, e così, avanti, in un eterno divenire autocreativo.

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

Se la legge del logo astratto era rappresentata dalla formula $A=A$, alba del pensiero logico, nella quale la natura era resa intelligibile nella sua identità con sé, riflessa su se stessa senza l'intervento di alcunché di estrinseco, punto semovente che si fa circolo, in questo specchiarsi dell'oggetto del pensiero (nel pensiero) Gentile rinveniva le sembianze dello stesso soggetto specchiantesi: $Io=Io$ ²⁶⁷. Questa seconda formula, di carattere

Io da parte della forza diveniente dell'Io, la quale proprio in questo *movimento negativo* palesa la sua concretezza, si fa reale e vive come tale", E. Lago, *La volontà di potenza e il passato*, cit., p. 107.

²⁶⁵ "Appena lo spirito si ferma o pare si fermi, la voce della logica è pronta a gridare: «Qual negligenza, quale stare è questo?», G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 194.

²⁶⁶ "Ma proprio perché la negazione del non-Io è un nuovo non-Io, tale negazione finisce per riproporre la contraddittoria identificazione di Io e non-Io e quindi per riproporre dinanzi all'Io quel negativo vincendo e negando il quale solamente l'Io è il divenire concreto che esso è", E. Lago, *La volontà di potenza e il passato*, cit., p. 110.

²⁶⁷ Di questi due termini dell'identità, "Il primo è l'Io che non è Io: ed è cioè l'essere naturale [...] Un nulla in verità [...] Questo niente che è l'essere (essere naturale, puro essere), il pensiero pensante lo nega con un giudizio che è azione: con quella sua attività essenzialmente teoretica che è *eo ipso* essenzialmente pratica. Lo nega immedesimandolo col secondo termine, che è l'Io come concetto: l'Io ideale, consapevole di sé, reale come coscienza o pensiero: trasformandolo da essere che è niente (non essere) in essere che è tutto (tutto il pensabile, il pensiero nella sua infinità). Il secondo termine, per sé preso, astratto dalla sintesi $Io=Io$, ha natura di logo astratto. Ma il suo essere è lì, nella sintesi, in questo suo sorgere dal niente, in questo miracolo dell'autocreazione a cui ognuno di noi assiste eternamente dentro di sé: in questa unità di non essere ed essere, che, assurda in ogni pensiero che si pensi come pensiero pensato [...] è la legge intrinseca del pensiero che si pensi come pensiero pensante e creatore del concetto e di ogni sistema del pensiero. Quindi è che né l'essere come niente, né l'essere come negazione di questo niente, sono propriamente due termini semplicemente opposti, ciascuno dei quali si ponga escludendo l'altro. Nessuno dei due ha quella positività che compete al pensiero pensato [...]. Il niente non è un punto di partenza del pensare, sì che questo possa non esserci e nondimeno esserci il suo punto di partenza. Il niente c'è non come essere naturale positivo, ma come essere naturale negato, e però essere naturale del pensiero. Il pensare, esso, negando l'essere naturale pone questo essere, che è nulla; come l'ombra che è negazione della luce non precede l'essere della luce, anzi non ci sarebbe senza di questa. D'altra parte, il pensiero come positivo del negativo che esso nega, non può neppure paragonarsi alla luce, che non interrotta da nessun corpo opaco non darebbe mai luogo all'ombra. Il pensiero è positivo in quanto negativo dell'essere. In guisa che la loro reciproca negatività trova come solo essere positivo in cui possa realmente consistere, il rapporto dell'essere col pensiero: che è il generarsi appunto del pensiero, il pensare. [...] La formula, dunque, « $Io=Io$ » equivale all'equazione dinamica tra l'essere che non è pensiero e il pensiero che non è essere: equazione dinamica in cui consiste l'atto autocreare del pensare. L'io cioè si genera alienandosi dal proprio essere naturale, che è il suo niente: e

“intermedio”, gli consentiva di mostrare la presenza soggettiva dello spirito nell’astratto oggetto, per poi concludere che “legge fondamentale del logo concreto” doveva essere “Io=non-Io”, nella quale, solamente, si sarebbe potuto raffigurare quello spazio logico entro cui rendere ragione del farsi, cioè del divenire, del pensiero; in quella contraddizione, respinta dalla logica dell’astratto, che “anzi che la morte del pensiero [...] si palesa la vita del pensare”²⁶⁸.

D’altra parte, doveva essere questo il volto di quel “*divenire* dialettico” di cui la filosofia moderna postkantiana era andata alla ricerca come “chiave della nuova logica”: “equazione dinamica o identità autogenita dell’Io come posizione unica e sintetica dell’Io e del non-Io [...] nell’atto trascendentale del pensiero”²⁶⁹. Da questo punto di vista, l’Io poteva essere considerato sia astrattamente, in antitesi al non-Io, sia concretamente, come unità sintetica di Io e non-Io²⁷⁰. La formula Io=non-Io alludeva a questo senso concreto in cui l’attualità realizzava, “ad un parto”, identità e differenza dell’Io, che era da denominarsi tale in quanto “*ex se oritur*”; *autocitisi* significava dunque “sintesi, in quanto *autosintesi*”²⁷¹, “dialettismo”, “interna specchialità”, “autonoema”, “autoconcetto”, intima referenzialità che rinviava, da ultimo, alla libertà dell’Io, al suo essere *norma sui*, alla sua consustanziale moralità.

Da quanto si è detto, credo possa essere ormai chiaro che, affinché di “formalismo assoluto” Gentile potesse parlare fondatamente, passo preliminare dovesse essere quello di mostrare la necessaria insidenza dell’astratto²⁷², il cui oggetto precipuo era il concetto, nel

generandosi, pone quel diverso, quell’oggetto, che egli pensa: materia identica alla sua forma originaria nel suo manifestarsi. Il non-Io, ciò che l’Io, sempre che pensi, trova innanzi a se stesso, non è altro che il pensiero in cui esso si realizza: cioè appunto la realtà che egli crea pensando. Sicché se in «Io=Io», il primo termine, come si è notato, è l’essere, e l’altro il pensiero, deve pur dirsi con un apparente rovesciamento di questo duplice ragguaglio, che il primo termine è l’Io e l’altro il non-Io che l’Io contrappone a sé, sia come semplice idea, sia come natura materiale”, G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, cit., pp. 63-65.

²⁶⁸ Ivi, p. 62.

²⁶⁹ Ivi, p. 66.

²⁷⁰ Ritengo sia fondamentale insistere su questa precisazione, che è decisiva al fine di evitare il malinteso di intendere l’attualismo quale “astratto soggettivismo”. La sintesi a priori in cui l’atto consiste è essenzialmente produttrice non dell’oggetto, ma della *relazione* tra soggetto ed oggetto. Cfr., ad es., Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 74-87; pp. 260-261.

²⁷¹ Id., *Sistema di logica*, vol. II, cit., p. 81. L’*autosintesi*, si realizzava poi dialetticamente nella triplice posizione di tesi, antitesi e sintesi, corrispondente ai momenti astratti di *arte* (momento soggettivo) e *religione* (momento oggettivo), e alla loro risoluzione immanente nella concreta sintesi della *filosofia*. Arte, religione e filosofia erano state definite da Gentile, fin dallo scritto omonimo del 1909, *Le forme assolute dello spirito*; momenti distinguibili solo analiticamente, ma trascendentalmente congiunti e realizzantisi tutti insieme “nell’unità immanente dello spirito”. Cfr. Id., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 262.

²⁷² Nella necessaria appartenenza del logo astratto alla vita del concreto avrebbe potuto essere individuata anche la risoluzione dell’antinomia tra la diveniente realtà storica e l’eterna attualità dello spirito. Su questo punto, cfr. G. Cacciatore, *Dal «logo astratto» al «logo concreto», dal tempo all’eternità. Gentile e la storia*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile*, cit., pp. 97-123. Inoltre, la corretta comprensione di quella appartenenza avrebbe reso razionalmente accettabile anche l’obiezione, tipica della scuola romana dell’attualismo (Spirito, Calogero), circa l’incomponibilità di “divenire” e “teoria del divenire”, difficoltà di cui Gentile si mostrava consapevole: “Il pensiero dialettico contiene perciò il pensiero identico e non contraddittorio; e se non lo contenesse, non avrebbe quella determinazione attraverso la quale si attua. E questo importa che il pensiero identico è superato dal pensiero dialettico; ma importa altresì che il primo ci sia; com’è necessario che ci sia il combustibile perché ci sia la fiamma, in cui esso s’accende. Non si fa il fuoco con niente. Il logo astratto è formulazione, definizione, sistema chiuso, come quello concreto è sistema aperto. Pretendere quindi che lo stesso sistema d’un filosofo, che concepisce dialetticamente la realtà, sia aperto, e non si configuri in un concetto in cui la verità circoli dal principio alle conseguenze, e da queste a quelle, è confondere la legge del logo astratto con quella del concreto, e non capir nulla di ciò che sia la dialettica. Orbene, data tale differenza tra il pensiero che costruisce e il pensiero costruito, volere che il

concreto; il quale, creando l'astratto, de-terminandosi in esso e negandolo²⁷³, svelava la propria natura di "autoconcetto". Intendo dire che solo *dopo* aver dedotto e, dunque, dimostrato la necessaria allocazione dell'astratto nel concreto, ossia del concetto nell'autoconcetto, la materia, l'essere del pensiero, sarebbe stata, a ragione, risolta senza residui nella forma, nel pensiero stesso. Da questo punto di vista, giudico corretta l'osservazione, che prima si è ricordata, di Lugarini (*contra* Bontadini), secondo cui il formalismo assoluto sarebbe "conseguenza" dell'autoconcetto e non viceversa. Ad ogni modo, ciò su cui converrà insistere è la necessaria *co-implicazione* dei due principi cardine della filosofia attualistica, che solo nel *Sistema di logica* perviene alla sua compiuta definizione, e che, esibendo un nesso inscindibile per la stessa fisionomia dell'idealismo gentiliano, non consente operazioni ermeneutiche atte ad amputare uno, quale che sia, dei due corni della relazione.

11. Il sentimento

Abbiamo notato come, nella sua interpretazione di Spaventa, Vitiello indichi, nel riferimento, "intravisto" dal filosofo di Bomba, all'identità dell'essere che *precede* la differenza *pensata* di essere e nulla (che precede dunque la *creazione*), la "radice neoplatonica" della sua speculazione. Egli aggiunge, inoltre, che Gentile si sarebbe avvicinato, senza tuttavia eguagliarla, a questa posizione ne *La filosofia dell'arte*, riflettendo sul "sentimento", tema molto dibattuto dalla critica per l'indubbia ambiguità²⁷⁴ che riveste nella configurazione d'insieme dell'attualismo. Il senso dell'osservazione è stato recentemente precisato dal critico e filosofo, secondo il quale nella trattazione gentiliana del sentimento emergerebbe "la traccia che l'altro dal pensiero lascia nel pensiero" e, dunque, "il limite del pensiero [...] Dire che il pensiero muore nell'atto stesso di nascere, perché muore come sentimento nascendo come pensiero, significa che il pensiero mai non riesce a far presa sull'altro da sé: la posizione dell'«altro» è il riconoscimento della sua alterità *irraggiungibile*"²⁷⁵. Per questo verso, Gentile non

sistema di una filosofia nell'atto stesso che si formula non si chiuda entro determinate e insormontabili barriere è come pretendere che uno parli e dica, senza pronunciare neanche una parola. Pretesa futuristica, spiritosa; ma non più che spiritosa e futuristica! Certo non è la sorte a cui si condanni da sé il filosofare dialettico. È perciò nella stessa legge del dialettismo, che la definizione non sia dialettica, e fissi in certa guisa il movimento, che, se la legge è vera, riprenderà in sé la definizione e la rimetterà in movimento per dar luogo a una definizione nuova, non perché contraddittoria alla precedente ma perché elevata in un sistema più largo. Che anzi l'unità del logo concreto e dell'astratto importa che dal seno stesso della *vis logica* della definizione, quanto più energicamente questa si vuol fissare e fermare, risorga il movimento che la supererà travolgendola per elevarla a verità superiore. Ma chi non si metta slealmente dietro le spalle del filosofo e si affisi nello stesso oggetto che egli costruisce col suo filosofare, non può inibirgli di chiudersi nel circolo del suo sistema. Si può dire che questo sia anzi il sacrificio che egli fa di sé allo Spirito, il quale ha bisogno di passare attraverso questa formula, ancorché debba poi spezzarla per salire più alto. Ma è lo stesso Spirito che muore per rinascere, e vive quasi di morte", G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., pp. 342-343.

²⁷³ L'autoconcetto è essenzialmente questa attività negativa: "Una negatività che è la vita stessa dell'atto del pensare; un pensare cui è richiesto uno sforzo per potersi riconoscere, dopo una millenaria storia di astrazione, come creatore di una realtà che non è mai costituita una volta per tutte, ma è sempre di nuovo un farsi consegnato al divenire", G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, cit., p. 128.

²⁷⁴ Cfr., ad es., G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 363-371; M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, cit., pp. 73-78. Mustè ricorda come "il primo documento di una teoria del sentimento" (ivi, p. 74) sia rintracciabile nella parte prima del *Sommario di pedagogia*, integrata poi dalle osservazioni compiute nell'articolo del 1931 su *La natura* e, dopo il capitolo sul sentimento (IV) ne *La filosofia dell'arte*, quello del '32 *L'esperienza*, articoli ora entrambi compresi in G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., capp. IV-V.

²⁷⁵ V. Vitiello, *Identità e divenire*, cit., p. 97.

riuscirebbe nel suo progetto di risolvere totalmente l'essere nel pensiero; un'operazione che sarebbe, in ogni caso, destinata alla sconfitta.

Interrogarsi sul sentimento, proseguendo il dialogo ideale con Rosmini (“sentimento fondamentale”), con Gioberti, con l'Io penso kantiano, perdurando nella polemica con l'estetica crociana, significava, per Gentile, innanzitutto tornare a riproporre, in veste nuova²⁷⁶, la riflessione sul senso del cominciamento e dell'immediatezza²⁷⁷, sempre collocata nel cuore della mediazione e pure, per certi versi, “sporgente” rispetto ad essa (di qui, le oscillazioni e la sostanziale ambiguità). Se da un lato, infatti, Gentile tendeva a presentare il sentimento, accostandolo al momento spirituale dell'arte, come radice soggettiva dello spirito, ossia come immediatezza *nella* mediazione, dall'altro egli sembrava alludere ad un’“anteriorità”, decisamente inimmaginabile per l'atmosfera attualistica, del primo sul secondo; quasi che il primo potesse, come fosse possibile, assurgere a condizione del darsi del secondo²⁷⁸. In ogni caso, si può certamente convenire a proposito dell'idea che, nel cap. IV de *La filosofia dell'arte*, dedicato al sentimento, il confronto con Kant palesasse “l'esigenza di ritrovare, dentro il nucleo trascendentale della soggettività, tutto il vigore della realtà oggettiva, delle passioni, della corporeità e della stessa natura”²⁷⁹. Per questo verso, non mi pare si possa asserire che, in relazione a questo testo e nonostante una visibile insicurezza, l'attualismo fosse tornato sui suoi passi, introducendo una figura che, per qualche strana alchimia, venisse ad anticipare o condizionare l'attualità dello spirito.

Il *novum* che doveva essere rintracciato, e al quale, probabilmente, Gentile aveva fatto riferimento nella prefazione, riguardava semmai uno spostamento del “baricentro” della vita spirituale che veniva qui accostata al suo primitivo generarsi²⁸⁰ a partire da quel centro “del sistema della nostra esperienza” che era appunto “il soggetto, il sentimento, la base inconcussa e incrollabile del nostro stesso essere”, concludendo che: “Il pensiero, sì, è la realtà, il mondo; ma l'Atlante che regge questo mondo in cui vive e in cui vivere è gioia, è il sentimento”²⁸¹. L'ancoraggio alla corporeità²⁸², insomma, spostava l'asse portante dell'attualismo dalla mediazione del pensare all'immediatezza *nella* mediazione²⁸³, al fine

²⁷⁶ Nella prefazione alla prima edizione de *La filosofia dell'arte*, cit., Gentile avvertiva (p. VII) di come la sua filosofia emergesse, in questo nuovo testo, “alquanto mutata d'aspetto”.

²⁷⁷ Cfr. G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 295-307.

²⁷⁸ “Il nostro soggetto o sentimento non è autocoscienza o unità trascendentale della coscienza, ma il principio onde essa trae origine nel suo dialettico processo. L'Io è pensiero: l'Io trascendentale è pensiero puro o trascendentale; ma il sentimento, il soggetto non è pensiero, bensì condizione dello stesso pensiero trascendentale”, G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 186-187.

²⁷⁹ M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, cit., p. 78.

²⁸⁰ “Dunque, da capo, chi dice soggetto, intende Io in forma di soggetto. Forma puramente ideale, o, come abbiamo detto, trascendentale; ma che è, come vedremo sempre più chiaramente, il principio d'ogni realtà. Infatti, che manca a questa forma ideale per attingere la realtà? Manca l'opposizione dell'oggetto al soggetto, e manca in conseguenza la loro mutua compenetrazione. Il pensiero, e nel pensiero il mondo, in tutta la sua sconfinata realtà, non si costituisce se non per questo processo. Ma il principio generatore di questo processo è lì, nel soggetto, o nell'Io che ha la forma di soggetto; e chi volesse avere l'oggetto senza il soggetto, e chiudere l'universo in un oggetto così solo e assoluto, appenderebbe questo universo al capo di una corda, di cui l'altro capo non si troverebbe chiodo a cui legarlo”, G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 130.

²⁸¹ Ivi, p. 373.

²⁸² “Il sentimento è, fondamentalmente, piacere o dolore”, ivi, p. 179.

²⁸³ “L'unità attuale è dunque arte che è divenuta pensiero. L'arte pura è inattuale, e perciò, nella sua purezza, inafferrabile. Il che non significa che non esiste. Soltanto che non si può separare, qual essa è e per quel che essa è propriamente, dal resto dell'atto spirituale, in cui esiste, e in cui anzi dimostra tutta la sua energia esistenziale”, ivi, p. 135.

di render ragione di quella componente imprescindibile di “natura” e di “corporeità”²⁸⁴, che consentiva a Gentile di ritrovare il punto d’unione tra ideale e reale, tra soggetto e oggetto in quell’atto del pensare che era essenzialmente negazione di ogni natura presupposta. Sentimento era perciò concretamente “arte” *nella* vita dello spirito, come suo intrinseco momento, “soggettività immediata e pure dialettica”²⁸⁵.

12. La struttura della creazione come *autocreazione* nell’attualismo

L’attualismo, presentandosi come vertice dell’immanentismo moderno, aveva coerentemente tentato una risoluzione totale di ogni trascendenza presupposta al pensiero nell’atto del suo farsi, innestando la ragione di questa operazione speculativa sull’osservazione, frequentissima nel testo gentiliano, secondo la quale, se una realtà, una verità, un essere, insomma, vi fossero stati, in una dimensione separata rispetto al pensiero pensante, quest’ultimo non avrebbe potuto essere quell’incremento ontologico, quella storia come progresso, che, invece, sotto ogni rispetto, si manifestava evidente. Oltre a ciò, ed è elemento decisivo del discorso, l’esistenza di questa realtà separata, tutta *ab aeterno* determinata e fissata nella sua immutabilità, avrebbe reso inconsistente l’agire morale, l’unico che potesse esserci, in quanto *norma sui*, dovendo, in quel caso, adeguare, invece, il significato della propria prassi ad una legge prestabilita, data la quale ogni moralità e responsabilità dell’agire si sarebbero mostrate vane illusioni. In questa operazione di ribaltamento dell’antico e tradizionale rapporto tra pensiero ed essere, Gentile si faceva paradossalmente persecutore e realizzatore di quel principio della spiritualità e di quella dottrina volontaristica della verità che egli aveva visto nascere nel pensiero cristiano, interpretato nella sua irriducibile alterità rispetto al pensiero greco²⁸⁶. Passata l’oscura parentesi medievale e la battuta d’arresto rappresentata dalla Scolastica, solo con l’Umanesimo e il Rinascimento vi era stata, a parer di Gentile, una riscossa di quello spirito cristiano, che si sarebbe poi protratta nella filosofia moderna col principio della

²⁸⁴ “La natura, lo abbiamo già visto, è lo stesso nostro corpo. E il corpo, nella sua relativa immediatezza, quale lo troviamo sempre alla base della nostra personalità, è il sentimento”, *ivi*, p. 227.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 166.

²⁸⁶ Al fine di comprendere quali fossero le fonti che avessero orientato Gentile in tale approccio al pensiero greco antico in *opposizione* al pensiero cristiano, Berti ricorda come oltre alla diffusissima opera di E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, che Gentile senza dubbio conosceva, perché presente in tutti i manuali di storia della filosofia della prima metà del Novecento, l’altra fonte, indicata da R. Mondolfo, dovesse essere Laberthonnière, col suo *Le réalisme chrétien et l’idéalisme grec* (Paris, 1904). Cfr. E. Berti, *Giovanni Gentile e il pensiero antico*, cit., p. 19. A confermare il nome di Laberthonnière, anche il suggerimento di Del Noce, il quale, interpretando la figura di Gentile nel senso di un riformatore religioso e politico, sulla scia di Bruno e Gioberti, sostiene che questa opposizione fosse funzionale a Gentile per rimuovere “dal giobertismo le ultime tracce del platonismo, e per realizzare dunque compiutamente quel modernismo che gli era implicito”. Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 232. Il progetto di Gentile consisterebbe, secondo il critico, in un inveramento del cristianesimo “proprio per l’aspetto in cui tradizionalmente si è vista la separazione tra pensiero greco e pensiero cristiano, cioè l’idea di creazione”. Inoltre, si sarebbe trattato, per Gentile, di scindere da tale idea quella della “grazia”: “L’assunto teoretico che la sua interpretazione della poligonia gli imponeva era quello di una filosofia della creazione separata totalmente dall’idea di rivelazione soprannaturale. Dunque, dall’idea di qualcosa che sia *dato* per *grazia*; quando parliamo del rifiuto attualista di qualsiasi dato come presupposto, dobbiamo associare subito l’idea di dato a quella di grazia. Una filosofia religiosa, perciò, in cui l’idea di creazione viene separata totalmente da quella di grazia, quindi, la filosofia cristiana» di Gentile sarà «filosofia cattolica», nel senso che porterà all’estremo il momento antiprotostante. Ma rispetto al cattolicesimo sarà eretica, perché dovranno essere sue asserzioni fondamentali la negazione dell’immortalità dell’anima individuale e la sostituzione dell’idea della creazione come autococtisi alla creazione come eterococtisi”, *ivi*, pp. 214-215. Sulla questione della grazia, cfr. G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. 167.

soggettività e produttività del reale, che, concependo il conoscere come un fare e il pensare come un creare, si sarebbe inverato nell'attualismo come immanente autocreazione (*autoctisi*). Attualismo e immanentismo nascevano dunque, almeno nella mente di Gentile, ad un parto²⁸⁷. Il divenire del pensiero in atto, il suo farsi come auto-crearsi finiva per avocare a sé quei caratteri di *infinità* e di *eternità* che, un tempo, erano stati attribuiti al vecchio Dio creatore e trascendente.

Ora, volendo delineare schematicamente il volto dell'atto gentiliano come autoctisi, ci si imbatterebbe in questa stratificata struttura auto-negativa:

1) pensare significa negare l'essere. Quale essere? Innanzitutto l'essere naturale (A), immediato, puro essere che è, come tale, nulla. Negando questo essere, che è propriamente impensabile, perché al di fuori di ogni giudizio (pensare è giudicare²⁸⁸), il pensiero nega il nulla (che è il suo nulla, posto come negato). Questa negazione è la prima azione creativa (A=A): il destarsi del concetto, del pensiero pensato, del non-Io. Provare l'identità *analitica* (A=A) è provare (questa prima) *creazione*;

2) A=A è però la formula del logo astratto, mediazione sì, ma chiusa in un circolo incapace di progresso, di divenire. Astrattamente concepito, anch'esso è nulla. Concretamente concepito esso deve, quindi, essere negato nella sua astrattezza o pretesa indipendenza dal logo concreto: seconda azione creativa (Io=non Io): autoconcetto. Provare l'identità *sintetica* (dialettica) è provare la creazione come *autocreazione*²⁸⁹. L'autoconcetto è dunque la negazione infinita della propria negazione (del non-Io, che è, a sua volta, negazione=creazione, come s'è detto, dell'essere naturale=nulla), ossia autocreazione infinita, creazione di sé come creazione dell'altro da sé.

13. Attualismo e religione

Se ne *La filosofia dell'arte* Gentile si era risolto a discutere, in modo sistematico, il momento soggettivo dello spirito, focalizzando la propria riflessione su questioni di estetica, non meno che sulla loro concretezza in seno al discorso più prettamente metafisico²⁹⁰; se in questo testo, come si è detto, l'accento dell'idealismo attuale si era

²⁸⁷ Scrive Severino, nella postfazione al saggio di F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit., p. 510: "Il saggio di Farotti riprende con vigore e originalità questo tema e mostra che là dove c'è «creazione» incomincia il processo che conduce inevitabilmente a pensare la creazione come *autocreazione* («autoctisi», diceva Gentile) dell'essere, e dunque che conduce inevitabilmente a una concezione immanentistica dell'essere. E, se si sa guardare, alla «creazione» incomincia a pensare la stessa filosofia greca, non il cristianesimo – secondo quanto lo stesso Gentile sostiene".

²⁸⁸ "E nel pensiero attuale sempre se c'è un soggetto, c'è un predicato; se qualche cosa si pensa vuol dire che si fa un giudizio, che importa sempre quella tal sintesi dei due termini correlativi", G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 28. Si noti come la distinzione di soggetto e predicato possa avvenire solo sul piano "ideale": realmente i due termini sono da considerarsi inseparabili. Allo stesso modo, qualche riga sopra il passo citato, Gentile paragonava questa situazione a quella concernente il rapporto tra "essenza" ed "esistenza": analogamente a soggetto e predicato, "nel pensiero esistenza ed essenza sono così strettamente congiunte da essere come una cosa sola, lo stesso concetto nel suo sviluppo, poiché solo nell'essere che è pensiero l'esistere è realizzarsi come una certa essenza. E d'altra parte questo unico concetto come unità di esistenza ed essenza nel pensiero assume una forma definitiva, che manifesta il segreto di questa inscindibilità dell'essenza dall'esistenza: ed è appunto la forma del concetto", ivi, p. 18.

²⁸⁹ Su questo punto, cfr. anche F. Farotti, *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo e oltre. Discussione sull'attualismo*, Pensa Multimedia, Lecce 2001, pp. 179-183.

²⁹⁰ L'inveramento della logica antica nella logica moderna e l'identità di logica e fenomenologia si può dire facessero tutt'uno, nelle intenzioni di Gentile, con la formulazione di un punto di vista *metafisico* dell'immanenza, rigorosamente concepita, rivolto cioè alla totalità del pensiero come esauriente la totalità dell'essere. "La forza della filosofia idealistica non consiste nella sua dialettica o nella tecnica delle

spostato sul sentimento, quale centro gravitazionale della vita dello spirito, per altro verso, non meno fondamentale, nell'economia generale del pensiero gentiliano e per l'interna oscillazione del movimento dialettico, doveva essere il momento oggettivo religioso²⁹¹. Sin dallo scritto del 1909 su *Le forme assolute dello spirito*, il filosofo di Castelvetrano aveva infatti distinto, nell'atto del pensare, tre momenti (arte, religione e filosofia), da intendersi in "successione logica", perché, com'egli notava, "in filosofia non vi ha altra possibile successione; poiché la realtà, soggetto della filosofia, è eterna"²⁹²; quest'interna articolazione egli la definiva poi "intussuscezione" del pensiero, "ogni momento del quale è se stesso e tutti i precedenti"²⁹³.

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

Orbene, così separata, come fosse possibile, la religione manifestava per Gentile il carattere del "misticismo", ossia il sacrificio del soggetto nell'oggetto, "affermazione dell'Assoluto come estrinseco all'attività affermatrice; quindi negazione di questa attività stessa"²⁹⁴. Il riferimento non rinviava, come potrebbe sembrare ovvio, al misticismo che, sul finire della *Teoria generale*, Gentile aveva rivendicato quale "pregio" del suo idealismo ("per cui la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio"²⁹⁵); bensì, appunto, a quell'atteggiamento spirituale consistente nel non aver occhi per altro che per l'oggetto, culto cioè della sua immediatezza fuori e indipendentemente dalla mediazione²⁹⁶.

argomentazioni ond'essa critica le dottrine opposte e si accampa sul terreno della verità con la pretesa conseguente di dettar legge, teoricamente o praticamente. Non è una logica della vita, che voglia imporsi alla vita. Anzi essa non ammette più nessuna logica di tal sorta, poiché ha abbattuto ogni barriera tra la filosofia e la vita, tra la filosofia e il semplice pensiero, tra il pensiero e l'essere, e piantato l'essere – cioè il Tutto, la Realtà, Dio stesso – nel cuore dell'uomo; e inculca perciò in questo la fede nella sua missione creatrice", G. Gentile, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957, p. 156.

²⁹¹ "Nel pensiero gentiliano la riflessione sul significato della religione occupa un posto eccezionalmente rilevante" e, nella sua opera, "la riflessione sull'arte non ha mai avuto il rilievo occupato dalla religione", C. Vigna, *Ragione e religione*, Celuc, Milano 1971, p. 205.

²⁹² G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 263. Si tenga presente che, già in questo breve saggio, traluceva, pur a livello embrionale, il significato ultimo e costante dell'istanza religiosa che Gentile, al di là di apparenti cambiamenti di rotta, manterrà nel corso della propria vita. Della stessa opinione è Vigna, il quale però sottolinea con vigore l'oscillazione tra "l'assoluta opposizione della religione alla filosofia e l'identificazione o la dissoluzione della religione nella filosofia", C. Vigna, *Ragione e religione*, cit., p. 232. Da questo punto di vista, Vigna ritiene "contraddittorio" (ivi, p. 258) il concetto del rapporto tra religione e filosofia in Gentile.

²⁹³ G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 263. "L'arte è la coscienza del soggetto, la religione la coscienza dell'oggetto, la filosofia la coscienza della sintesi del soggetto e dell'oggetto. Donde il corollario, che l'arte è in sé contraddittoria e ha bisogno di essere integrata nella religione: questa per sé è contraddittoria e ha bisogno di essere integrata nell'arte: integrazione, che vien ad essere integrazione simultanea dell'una e dell'altra, nella filosofia. Sicché la filosofia è la forma finale, in cui si risolvono le altre: e rappresenta la verità, l'attualità piena dello spirito", ivi, p. 264.

²⁹⁴ Ivi, p. 270.

²⁹⁵ Id., *Teoria generale*, cit., p. 265.

²⁹⁶ Sulle difficoltà relative a questa figura della filosofia gentiliana, cfr. G. Sasso, *Sul misticismo*, in Id., *Filosofia e idealismo*, cit., pp. 425-451.

Emblematico in questo senso era stato, per il filosofo, sin dallo scritto del 1909, il cattolicesimo²⁹⁷. Sarà quindi su questo specifico, per quanto molto complesso ed articolato aspetto della concezione gentiliana della religione²⁹⁸, che concentreremo l'attenzione, anche in vista del confronto con Bontadini. Si tratterà perciò, innanzitutto, di distinguere la religione quale momento astratto, concretamente concepito, dell'atto, dalla religione quale suo momento astratto, astrattamente concepito.

Se il primo incontro speculativo di Gentile con questioni di carattere religioso, al di fuori delle mura domestiche, si può dire fosse avvenuto durante lo studio e la stesura della tesi di laurea su *Rosmini e Gioberti*, era nella trattazione del "modernismo"²⁹⁹ e nel volume critico ad esso dedicato (il quale, emblematicamente, recava in appendice il saggio su *Le forme assolute dello spirito*), che Gentile affrontava, forse per la prima volta in modo diretto, la questione religiosa.

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

Nella disputa che presto ne era nata, Gentile aveva criticato in maniera dura il movimento, schierandosi col papato in opposizione alla prospettiva di Blondel³⁰⁰, che se, per un verso, aveva giustamente colto la lezione immanentista dei moderni, per un altro ancora troppo concedeva all'intellettualistica presupposizione del Dio antico e al dogma della grazia, mettendosi così, inavvertitamente, sulla strada che conduce all'ateismo. Da questo punto di vista, il travaglio del mondo cattolico con il modernismo aveva forse accentuato in Gentile l'idea dell'irriducibilità delle due prospettive, quella filosofica e quella religiosa³⁰¹. Per altro verso, il confronto con le istanze moderniste aveva naturalmente rinforzato l'ambiente cattolico nella rivendicazione della trascendenza di Dio rispetto al mondo, ribadendo implicitamente la propria continuità con l'asse dualistico inaugurato dal pensiero greco. Ad ogni modo, la sintesi azzardata dal modernismo si rivelava, agli occhi del filosofo, impossibile, mentre, sul fronte dell'attualismo, si rinsaldava la persuasione per la quale un vero cristianesimo sarebbe stato quello avviato dall'idealismo moderno.

Una sorte non migliore toccava, nel giudizio gentiliano, allo storico della neoscolastica di Lovanio M. De Wulf, il quale, nell'intento di rinnovare la filosofia di

²⁹⁷ Su questo punto si vedano M. Visentin, *Il concetto attualistico della religione. Cattolicesimo, diritto e morte tra astratto e concreto*, in Id., *Il neoparmenidismo italiano I. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 233-258; G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998.

²⁹⁸ Il tema della religione nell'attualismo è stato oggetto di innumerevoli contributi critici. Una bibliografia relativa è rinvenibile nel saggio, paradigmatico tra gli studi sulla religione in Gentile, di C. Vigna, *Ragione e religione*, cit., pp. 411-420. Altro contributo fondamentale, del quale seguiremo la traccia, è quello di H. A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno LIII (LV) 1974, fasc. I, pp. 61-137.

²⁹⁹ Il termine era stato usato da papa Pio X nell'Enciclica *Pascendi Dominici gregis* del 1907, nella quale egli aveva condannato aspramente la corrente qualificandola come "sintesi di tutte le eresie".

³⁰⁰ Cfr. M. Visentin, *Gentile e il modernismo di Blondel*, in Id., *Il neoparmenidismo italiano*, cit., pp. 259-287. Riferendosi alle pagine di Blondel e di Loisy, Gentile scriveva: "Il vostro trascendente è l'ombra del vostro spirito divino; e voi, uscendo da questo, ne inseguite vanamente l'ombra, restando fuori di voi e fuori di Dio. Il Dio, che inseguite, è il Dio dell'intellettualista scolastico. È l'oggetto platonico: e voi restate da una parte col metodo moderno della immanenza, che non vi può dare quel Dio; e dall'altra con l'aspirazione al Dio antico dell'intellettualismo", G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 64.

³⁰¹ Cfr. C. Vigna, *Ragione e religione*, cit., p. 235.

Tommaso, finiva col ribadire anacronisticamente tesi ormai desuete; mentre, rivolgendosi criticamente ai neotomisti per rinnegarne la pretesa attività filosofica, Gentile riceveva la contestazione di Masnovo, maestro di Bontadini³⁰². Il dibattito con l'ambiente della neoscolastica milanese, rappresentata in particolare da padre Gemelli, avrebbe poi impegnato Gentile anche nel decennio successivo, ed oltre.

La concezione gentiliana, che emergeva nel primo decennio del secolo, insisteva dunque nel confermare la religione quale momento dello spirito, in esso e da esso risolto, laddove una sua concezione astratta, ovvero scissa dalla vita dello spirito e considerata nella sua presunta autonomia, sarebbe invece stata associata a quel misticismo, consistente nel presupporre il creatore alla creatura nella loro (impossibile) originaria *dualità* e differenza, per la quale, da ultimo, il creatore sarebbe stato tutto e la creatura niente³⁰³. Posto assolutamente l'oggetto, ossia "fuori" dalla sua immanente relazione al soggetto, il soggetto sarebbe svanito e sarebbe rimasto solo l'oggetto. La religione, intesa come negazione (astratta) del soggetto nell'oggetto, finiva, inoltre, lungo questa via, per precludere il darsi della *libertà* del primo: "dove il concetto della creazione non come autoctisi, ma come *eteroctisi*; e il concetto del conoscere, non come posizione che il soggetto fa dell'oggetto, ma rivelazione che l'oggetto fa di se stesso [...]; e il concetto di buona volontà, che non è creazione, che la volontà fa del bene (cioè di se stessa come bene, sì come *grazia* che il Bene (Dio) faccia di sé al soggetto"³⁰⁴.

È possibile comprendere, dunque, come vi fosse, per Gentile, una religione astrattamente concepita, quella storica, tradizionale, cristiana³⁰⁵ e cattolica, che riproduceva, in sostanza, le istanze del pensiero greco, presupponendo l'essere (Dio) di là dal pensiero nel suo farsi, e che incarnava il volto dell'errore; e una religione concretamente concepita, allocata nella vita diveniente dello spirito e che era la vera religione, oggetto perennemente negato dall'attività pensante e pure suo necessario "combustibile".

Si tratta, quindi, di tornare a porre l'attenzione sull'andamento dell'argomentazione gentiliana, secondo la quale, nell'ipotesi assurda che vi fosse stato un Creatore, situato in un mondo *altro*, ontologicamente altro, a se stante rispetto a quello del pensiero, il pensiero e la sua evidente creatività si sarebbero ridotti a nulla³⁰⁶. Eppure, scriveva Gentile, "mirate

³⁰² Cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995, p. 198. Oltre a quella di Turi, l'altra "classica" biografia di Gentile è quella di M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975.

³⁰³ "Ora, il rapporto necessario tra il finito e l'infinito come carattere fondamentale dell'atteggiamento religioso dello spirito è, per Gentile, sinonimo del rapporto tra soggetto e oggetto. Nella religione, infatti, Dio è l'infinito come oggetto di adorazione; l'uomo è il finito, come soggetto che adora. Questo suo adorare l'infinito è porsi di fronte ad una Realtà che è *totalmente altra da lui*. Ma questo è per Gentile l'oggetto: ciò che è assolutamente altro dal soggetto e che, dunque, gli si oppone. E d'altra parte, poiché questo altro è non solo totalmente altro, ma è anche la *totalità come altro*, l'uomo in rapporto a Dio si sente *nulla*", C. Vigna, *Ragione e religione*, cit., p. 249. Sempre a proposito di Dio, Gentile scriveva: "Essere insomma egli altro da noi, significa precisamente questo: che dov'è lui, non siamo noi: lui essendo, noi non siamo (...). L'essere di Dio è il nostro non-essere", G. Gentile, *Discorsi di religione*, cit., p. 110.

³⁰⁴ Id., *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Sansoni, Firenze 1959, p. 243.

³⁰⁵ Questa visione del cristianesimo, si badi, non è da ritenersi in contraddizione con quella che sarebbe emersa nel primo volume del *Sistema di logica* dove, nonostante Gentile avesse posto l'accento sulla novità dello spirito cristiano di contro a quello greco e scolastico, si era ugualmente soffermato, da un lato, sul suo intrinseco limite, l'aver cioè concepito Dio fuori del mondo; e, dall'altro, sulla grazia, in forza della quale era Dio ad offrire la salvezza all'uomo e non l'uomo che, in forza di se stesso, l'avrebbe ottenuta. Cfr. Id., *Sistema di logica*, vol. I, cit., pp. 165-169.

³⁰⁶ Lo stesso doveva valere per la natura. Come ebbe a scrivere Spirito anni dopo: "L'autocoscienza richiede la risoluzione di tutta la realtà in un'unità omogenea che elimini ogni dualismo. L'attualismo precisa l'alternativa dicendo: – o tutto spirito o tutto natura. Non ci può essere una libertà che non sia totale o infinita. O l'uomo è tutto o l'uomo è niente [...] Parlare di *assoluta immanenza* si può soltanto avendo la

con fermo occhio a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto; e la dialetticità del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l'aver coscienza di ciò che pensa³⁰⁷.

Un ciclo di lezioni sulla Scolastica, tenute nel 1911 alla Biblioteca filosofica di Firenze, avrebbe nel 1913 fornito il materiale a Gentile per la pubblicazione di un volume dal titolo *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, nel quale i principi essenziali della scolastica, coincidenti con i dogmi della Chiesa, potevano essere riassunti, secondo il filosofo, “nella negazione della divinità dell'uomo”³⁰⁸. Al concetto della trascendenza, “cardine dello scolasticismo”³⁰⁹, che toccò il suo “apogeo” con Tommaso e Duns Scoto, e che riprendeva e solidificava quella “scissura” che il pensiero greco aveva introdotto soprattutto con l'Idea platonica e il motore immobile aristotelico, la coscienza cristiana sostituiva un'idea di conoscenza per la quale l'essere non poteva più essere inteso come “in sé, fuori di noi e indipendente da noi”, bensì come

“creazione dell'essere (*FIAT voluntas tua*), o la conoscenza di un essere, che è in quanto si conosce. Non più lo spettacolo della vita, ma la celebrazione di essa. E Dio scende in terra e s'incarna in quanto l'uomo cessa perciò di essere un vagheggiatore platonico del vero mondo; è cioè esso stesso Dio. *Ecce enim regnum Dei intra vos est*. Tutta la storia dell'uomo acquista un valore inaspettato dagli antichi: il valore di una vera e propria teogonia”³¹⁰.

La storia dello spirito moderno avrebbe poi proseguito ed approfondito questa “intuizione sostanziale del cristianesimo”, che Agostino aveva espresso con “parole bellissime: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”³¹¹.

D'altra parte, né Bonaventura né Tommaso erano riusciti ad elevarsi a questo sguardo, restando, agli occhi di Gentile, al di qua del motivo fondamentale del cristianesimo (pur, per altro verso, accedendovi in alcuni tratti)³¹², irretiti nelle maglie

consapevolezza della eliminazione di ogni realtà che sia fuori del nostro dominio. Così nasce la teoria dell'Io trascendentale e così si esaurisce la velleità di ogni dualismo”, U. Spirito, *Storia della mia ricerca*, Sansoni, Firenze 1971.

³⁰⁷ G. Gentile, *Teoria generale*, cit., p. 57. La concezione del divino che ne uscirebbe è, secondo Vigna (che su questo punto segue Carlini), insufficiente: “In effetti, la critica gentiliana al Dio trascendente è equivoca, perché sottintende la negatività di *qualunque* forma di alterità alla esperienza attuale. Parimenti equivoca è l'affermazione di Dio come Persona trascendentale. È Gentile stesso a dire che la Persona trascendentale è nient'altro che il logo concreto o Io trascendentale [...]; e l'Io trascendentale si identifica con me in quanto pensiero attuale. Ora, un Dio così concepito, mancando di una radicale alterità (alterità tra finito e infinito) rispetto all'uomo, è un Dio che non è Dio: è solo il mio pensiero ipostatizzato”, C. Vigna, *Ragione e religione*, cit., p. 254, nota 82. Così, in effetti, Gentile spiega il senso della relazione uomo-Dio: “L'uomo e Dio sono certamente distinti; ma non sono separati se non come termini astratti dalla vivente realtà che è sintesi. Sintesi di Dio che si fa uomo, e uomo che la grazia adegua a Dio, facendo della sua la divina volontà (*fiat voluntas tua!*). Senza l'unità che è la ragione di questa sintesi, non c'è cristianesimo, non c'è religione dello spirito; che, per dir tutto con una formula, è dualità ma dualità che è unità. [...] L'uomo che scopre in sé Dio, e in certo modo quindi lo crea, non è l'uomo naturale, ma l'uomo che è spirito, entrato già nel regno dello spirito, ond'è uomo ma è anche Dio. Il quale pertanto viene ad essere creato non dall'uomo, anzi piuttosto da se medesimo”, G. Gentile, *Discorsi di religione*, cit., p. 140.

³⁰⁸ Id., *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Sansoni, Firenze 1913, p. 26.

³⁰⁹ Ivi, p. 31.

³¹⁰ Ivi, p. 44.

³¹¹ Ivi, p. 53.

³¹² Secondo Gentile, Tommaso si era portato sul versante cristiano nel concepire la verità dell'intelletto quale rapporto di noi con noi, ossia nel concepire l'oggettività del vero quale creazione dell'intelletto agente, esito della *reditio completa*; ma si trattava di capire che quest'oggettività, come quella della percezione intellettuale rosminiana, non avrebbe colto altro che “l'idealità delle cose, in cui non è se non un sentore del

dell'intellettualismo greco; lo stesso doveva dirsi di Anselmo e del suo argomento ontologico³¹³ e, più in generale, di tutta la riflessione medievale. Il travaglio di quest'ultima affondava le sue ragioni in una "contraddizione", che Gentile non esitava a definire "organica, perché ne dipendeva la stessa vita del pensiero"³¹⁴, tra filosofia greca e fede cristiana, termini purtroppo "assolutamente inconciliabili".

Se dunque anche i più devoti cristiani erano incorsi, a parer di Gentile, nel "destino di Tantalo"³¹⁵, quale fosse l'autentico principio del cristianesimo il filosofo lo spiegava in questi termini:

"Il cristianesimo voleva essere [...] la redenzione, la rivendicazione del valore dell'uomo; voleva sollevare l'uomo a Dio, facendo scendere Dio nell'uomo, e rendendo questo partecipe della natura divina. Giacché in Gesù, che è l'uomo stesso nella sua idealità, quale esso dev'essere concepito, Dio era uomo: con tutte le miserie umane, soggetto alla estrema delle miserie, la morte; ed era Dio (quel Dio, che redimeva) in quanto questo uomo, che eroicamente affrontava la morte, in questa otteneva il premio della missione della sua vita tutta spesa umanamente in un'opera d'amore. Sicché l'amore risorgeva, non più, come nel mito platonico, contemplazione desiderosa dell'irraggiungibile, ma attività dell'uomo che crea se stesso perennemente: e non era più la celebrazione estatica di un mondo che è, ma la celebrazione operosa, dolorosa e insieme letificante, di un mondo, che è regno di Dio essendo la purificazione della stessa volontà umana nella fiamma della carità. L'uomo non era più sapere o intelletto; ma amore e volontà, cioè creatore esso stesso della sua verità che è il bene: la verità che si scorge, quando la cerchiamo con la buona volontà, col cuore puro, mettendo tutto l'essere nostro, sinceramente, ingenuamente nella ricerca; e che non è più quindi, un che di esterno a noi, che si presenti e s'imponga a noi passivi, ma la conquista e il premio del nostro sforzo. L'uomo non è più spettatore, anzi protagonista. Si desta, e sente se stesso; sente che senza la sua volontà, senza il suo conato, senza lui, il mondo che ha valore per lui, la felicità, la vita, Dio non si raggiunge. Acquista quindi davvero la coscienza della sua personalità, e però della sua responsabilità: vede che da sé tutto dipende; e lui caduto, tutto cade; lui risorto, tutto risorge. L'uomo trova dunque se stesso nel cristianesimo"³¹⁶.

reale: principio di un idealismo che, Gioberti aveva ragione, è pretto nullismo: poiché tra essere e nulla non c'è mezzo. L'idealismo è il concetto della realtà, quando non pur l'idea è realtà, ma la realtà è idea; ma, quando la realtà non è punto, o non è tutta idea, l'idealismo non può essere il possesso, ma soltanto al rinuncia al reale, il gran rifiuto fatto per viltà. L'oggettività tomistica, come proprietà di ciò che è *obiectum intellectui*, è soggettività: e questo è il suo pregio; ma lascia dietro a sé l'essere per sé, non obbiettivo: lascia le cose, lascia l'intelletto creatore: una verità, un mondo, con cui volentieri si baratterebbe, potendo, la nostra verità. Oltre il Dio nostro, che è dentro di noi, c'è un altro Dio; e questo è il vero. E quindi noi con tutta la serietà della nostra attività spirituale non partecipiamo alla teogonia", ivi, p. 64. Per questo verso, anche il concetto tommasiano della *creatio* si rivelava, agli occhi di Gentile, contraddittorio, perché, contro le sue stesse intenzioni, finiva per negare sia la consistenza di Dio che quella del mondo (cfr. ivi, p. 94). Sulla critica di Gentile al concetto di creazione in Tommaso cfr. anche Id., *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 75-79.

³¹³ A proposito dell'argomento ontologico, Gentile scriveva che "con la rovina dell'intellettualismo, è caduta, s'intende, ogni possibilità di prova ontologica, come di ogni altra prova dell'esistenza di un Dio trascendente al pensiero che deve raggiungerlo. Giacché un pensiero che abbia Dio fuori di sé, non potrà mai, evidentemente, raggiungerlo per dimostrazione a priori, come si presume di fare attraverso l'argomento ontologico. Né potrà raggiungerlo per procedimenti a posteriori. I quali, oltre alle difficoltà dell'argomento ontologico derivanti dalla concezione dualistica del pensiero e dell'essere, hanno altresì quelle provenienti dall'altro dualismo, che esse psotulano, tra natura e Dio. Trascendenza più trascendenza. Dal finito si cerca sempre di cavare l'infinito. Impresa disperata", Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 208-209.

³¹⁴ Ivi, p. 136.

³¹⁵ Ivi, p. 141.

³¹⁶ Ivi, pp. 139-140.

Da quanto si è sin qui detto, si evince che l'interpretazione del cristianesimo come qualcosa ancora da inverare sul piano filosofico spianasse, in qualche modo, la strada, affinché l'attualismo si sentisse investito di una missione ben precisa e di come, dunque, la lettura della figura di Gentile come "riformatore religioso" debba, con le dovute cautele, essere tenuta in seria considerazione; d'altro canto, pare condivisibile anche l'idea che il risvolgimento gentiliano della religione nella filosofia conduca ad un punto di non ritorno per eventuali prolungamenti in senso cattolico³¹⁷. Ciò, d'altro canto, non lo si sostiene qui, come per Del Noce, in vista della necessità di ripristinare il vecchio cattolicesimo³¹⁸, bensì perché, condividendo, a nostro parere, l'attualismo e il cattolicesimo, la stessa persuasione di fondo (quella nel divenire *nichilistico* nata nel pensiero greco antico, indicata da Severino come passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla da parte dell'ente), il ribaltamento risulta *coerente* e il cattolicesimo potrebbe oggi trovare nuova vita solo al di fuori di questa persuasione, cioè di se stesso e della sua storia.

La configurazione gentiliana del significato del tema religioso all'interno della vita spirituale rimase pressoché immutata per tutto l'arco della sua speculazione, anche quando, (era il 9 febbraio del '43) nel corso della conferenza *La mia religione*, presso la sezione di Firenze dell'Istituto degli Studi Filosofici, Gentile dichiarava, suscitando notevole clamore, il proprio "cattolicesimo". Su questo punto, mi pare che Cavallera si sia espresso con parole inequivocabili e forse definitive³¹⁹. D'altra parte, in *Genesi e struttura della società*, la critica gentiliana ad alcuni concetti chiave del pensiero cattolico, quali l'immortalità dell'anima, l'eternità come perpetuità, l'esistenza di un altro mondo, tornavano ad essere aspramente criticati, rimarcando ancora una volta, da un lato, il superamento di quella concezione astratta della religione che Gentile aveva sempre condannato, dall'altro la sua profonda religiosità³²⁰, certamente di tipo non confessionale.

Per quanto dunque critico della religione tradizionale e della teologia scolastica, Gentile, dopo il primo confronto con i modernisti, incontrò nell'ambiente cattolico milanese nuovi e ben determinati interlocutori, le riflessioni dei quali trovarono ampio spazio nelle pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica», fondata da Agostino Gemelli nel 1909. L'intento della rivista, accompagnata poi, a partire dal 1914, dal mensile «Vita e Pensiero», era quello di rispondere, sulla scia delle encicliche papali del secolo precedente, al fenomeno di secolarizzazione che aveva investito la cultura moderna. L'idealismo nascente e sempre più radicantesi diventava così un primo ideale nemico con cui avviare un ferreo confronto³²¹. Il primo capo d'accusa contro l'attualismo, in quanto filosofia dell'immanenza assoluta, era stato naturalmente quello dell'"ateismo"³²².

³¹⁷ Il riferimento è alle tesi di Del Noce, secondo il quale, "l'atto puro di Gentile è l'esatta negazione dell'idea cattolica: l'essere di Dio si esaurisce totalmente nel suo creare e nel creare se stesso", A. Del Noce, *Gentile e la poligonia giobertiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, p. 284.

³¹⁸ In questo senso, sono d'accordo con H. A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, cit., p. 135. Citando il concetto di "laicità positiva" quale è inteso da Bellezza, Cavallera pare seguirlo in questa decifrazione degli esiti del pensiero gentiliano e del suo integrare e compiere la fede nella ragione. Da parte mia, osservo che di laicità si può parlare solo al di fuori del concetto nichilistico del divenire, come è inteso da Gentile. Per questo aspetto, cfr. l'intervista a E. Severino in G. Miligi, G. Perazzoli (a cura di), *Laicità e filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 53-63.

³¹⁹ Cfr. H. A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, cit., pp. 121-128.

³²⁰ Sul valore "religioso" dell'attualismo si veda V. La Via, *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile*, Vecchi, Trani 1925. Il volume è elogiato anche da Spirito nel cap. III di U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930 (il testo raccoglie tutti i saggi presenti in Id., *Il nuovo idealismo italiano*, C. De Alberti Editore, Roma 1923, più l'aggiunta di altri scritti).

³²¹ Una storia dei rapporti tra Gentile e il mondo cattolico si trova in A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 107-163. Sullo stesso tema, cfr.

La pubblicazione, nel 1922, de *La filosofia di Giovanni Gentile* del francescano E. Chiochetti, cresciuto nelle fila dell'Università Cattolica³²³, avrebbe costituito un primo articolato lavoro sul pensiero del filosofo, aprendo le danze ad un dibattito che si sarebbe protratto per almeno un paio di decenni. Questo testo, che seguiva un precedente scritto sul pensiero crociano³²⁴, ribadiva sostanzialmente le accuse di Croce³²⁵ a Gentile di "misticismo", "panlogismo" e "fenomenismo scettico"³²⁶, offrendo una sintesi delle critiche che, in quegli anni, erano maturate anche in ambiente cattolico. Il nucleo della critica, a ben vedere, era già presente nelle prime pagine del volume, dove l'autore esprimeva la propria condanna verso la negazione della trascendenza e le conseguenti

anche A. Bausola, *La cultura cattolica e il neoidealismo*, in Aa.Vv., *Il neoidealismo italiano*, a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 155-167.

³²² Sulle pagine delle riviste sopracitate, "Gentile aveva ricevuto l'attenzione costante dei neoscolastici decisi a spiegare ai giovani lettori, agli studiosi di filosofia, e agli intellettuali italiani, che il suo attualismo era una filosofia da respingere perché profondamente atea. Con l'immanentismo assoluto, infatti, egli aveva negato il principio della trascendenza divina, aveva sostenuto l'idea dell'assoluta autonomia dell'individuo immaginando la realtà storica come il prodotto del soggetto che continuamente la pensa e la crea, senza conoscere limiti esterni perché tutte le cose che esistono vivono in lui in una filosofia della libertà assoluta", A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti*, cit., p. 109. Sull'accusa di ateismo, rivolta all'idealismo gentiliano (e agli studi storici di A. Omodeo), cfr. G. Gentile, *Il mio ateismo e la storia del cristianesimo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno III, fasc. III, settembre 1922, pp. 325-328; Id., *Avvertimenti attualisti*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VII, fasc. I, gennaio 1926, pp. 3-23.

³²³ Si può ricordare come Gentile avesse appoggiato la nascente Università Cattolica del Sacro Cuore. Significativa, a questo proposito, la testimonianza di padre Gemelli, ora in G. Gentile, *Politica e cultura*, «Opere complete», vol. XLVI, pp. 487-489 in nota. Per quanto concerne i rapporti con Gemelli, non si può dire che l'idillio tra di due fosse durato a lungo: se nei primissimi anni Venti all'attualismo gentiliano era stato riconosciuto il merito di aver tentato di armonizzare l'idealismo e la religione, dopo il Concordato del 1929 e il VII Congresso Nazionale di Filosofia di Roma, la polemica si fece sempre più aspra. Su questo aspetto, cfr., ad es., l'*Introduzione* di H. A. Cavallera a G. Gentile, *La mia religione e altri scritti*, Le Lettere, Firenze 1992, dove l'autore ripercorre parte del carteggio; G. Gentile, *Gemelli e De Sarlo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VI, luglio 1925, p. 319; Id., *Polemiche neoscolastiche*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VII, p. 320; Id., *La rivista di filosofia neoscolastica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, 1927, pp. 239-240. Si ricordi anche come Gentile fosse intervenuto nella polemica tra Gemelli e Saitta, in seguito alla pubblicazione, da parte di quest'ultimo, del volume *Il carattere della filosofia tomistica*, Sansoni, Firenze 1934: la nota gentiliana, *Breve replica al Gemelli*, pubblicata nel «Giornale critico della filosofia italiana» del '36, è stata pubblicata in G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, Le Lettere, Firenze 1994, p. 324; per un documento che testimonia l'asprezza del confronto tra Gemelli e l'idealismo, cfr. B. Nardi, *I metodi di padre Gemelli ovvero gli scherzi della memoria*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno XXI, nov.-dic. 1940 - XIX, pp. 452-454. Sulla storia e le figure più eminenti della nascente Università del Sacro Cuore, cfr. S. Pietroforte, *La scuola di Milano. Le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, Il Mulino, Bologna 2005.

³²⁴ E. Chiochetti, *La filosofia di Benedetto Croce*, Libreria Edit. Fiorentina, Firenze 1915.

³²⁵ Oltre a queste accuse, mosse all'inizio della polemica tra di due (i testi sono raccolti da M. Lancellotti, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, cit.), ulteriori spunti critici sono rinvenibili in B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 244, dove Gentile figura quale promotore di una forma di "idealismo irrazionalistico", "un misto di vecchia speculazione teologica e di decadentismo, tra lo stil dei moderni e il sermon prisco".

³²⁶ A questo proposito si veda la lettera di Bontadini a padre Chiochetti, pubblicata da Gentile nel «Giornale critico della filosofia italiana», anno VII, fasc. VI, novembre 1926, p. 463, in chiusura dell'articolo *L'idealismo e i neoscolastici*. La lettera si può trovare ora in G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., pp. 55-58 ed era stata pubblicata dallo stesso Chiochetti in appendice alla seconda edizione del volume su Gentile, uscita nel '25. L'articolo gentiliano (ora in G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 256-257) seguiva di due anni la pubblicazione delle bontadianiane *Le polemiche dell'idealismo*, testimoniando l'interesse del filosofo siciliano per la precocità filosofica di Bontadini, qui definito "il giovane filosofo neoscolastico che vedeva e diceva chiaramente parecchie cose ancora oscure per taluni degli stessi idealisti". D'altra parte, aggiungeva Gentile, "Il Bontadini non è un idealista: tanto più significativa la conclusione a cui giunge, e che i neoscolastici, a cominciare dal Chiochetti, devono meditare pacatamente e seriamente".

riserve sul concetto della creatività dello spirito. Se, da un lato, l'attualità o attuosità dello spirito non poteva essere revocata in dubbio, dall'altro, rilevava Chiocchetti "il concetto di attuosità non è necessariamente tutt'uno con quello di assoluta creatività; è attuale o attuoso anche lo spirito che ricrea, che scopre, che concepisce a sé o pone in sé una realtà presupposta, oggettiva"³²⁷. Un margine di produttività al pensiero era quindi concesso³²⁸, ma non tanto da far sì che questo potesse protervamente ergersi a Creatore di tutto il reale. Gentile, insomma, vedeva "la creazione dove non c'è che constatazione o scoperta"³²⁹, perché per lui "l'unico fare che sia degno dell'uomo, è il fare proprio di Dio, il creare. Il ricostruire concettualmente una realtà che è fuori del nostro pensiero, il ricreare in noi l'opera creata da Dio è fatica postuma e vana"³³⁰. L'accusa che, per questa via, andava a colpire il concetto di ontoteticità dell'atto era di "arbitrarietà" e "falsità"³³¹.

Un'altra questione, direttamente collegata alla prima, concerneva la negazione della trascendenza e la concezione della religione che, su queste basi, l'attualismo aveva finito con il delineare, incamminandosi ineluttabilmente lungo il sentiero dell'ateismo:

"Poiché il compito della filosofia di fronte alla religione è, nel pensiero di Gentile, proprio questo: dare all'uomo la coscienza della soggettività di Dio; mostrare che la fonte da cui sgorga la determinazione concreta dell'essenza divina è l'attività soggettiva; che il vero concreto non è Dio ma lo spirito, che il mio Dio è il mio Dio, creato dal vero Dio che è lo spirito, l'atto spirituale. La filosofia liquida dunque la religione? L'idealismo attuale è ateo? Parrebbe di sì, poiché, dove è liquidata la trascendenza è liquidata anche la religione"³³².

Il "parrebbe" si sarebbe trasformato, dopo poche pagine, in una condanna più risolutiva: "E l'idealismo che vuol far sboccare nelle sue dottrine tutto il pensiero e tutta la vita del passato, non s'accorge che i suoi schemi sono troppo stretti per poter comprendere la religione e deve rassegnarsi, nonostante le sue speciose proteste e velleità in contrario, a *esser ateo*; ateo non meno del positivismo e del relativismo"³³³. Negata la trascendenza, dunque, negato Dio; per Chiocchetti la risoluzione gentiliana della religione nella filosofia non lasciava margini di sorta alla ri-configurazione di quella differenza sostanziale tra Dio e mondo che, storicamente, era stata alla base della concezione cristiana della realtà. Un anno dopo l'uscita del libro di Chiocchetti, Masново pubblicava un articolo in cui la filosofia gentiliana era esplicitamente criticata di "panteismo"³³⁴.

³²⁷ E. Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Soc. Ed. "Vita e Pensiero", Milano 1922, p. 11.

³²⁸ "Anche noi ammettiamo che lo spirito non è una lastra fotografica, per ricevere checché possa venire impresso su di essa, e restituire su domanda ciò che può avere ricevuto. Lo spirito è una forza creatrice, è un centro dinamico che trasforma le sensazioni in intuizioni e queste in concetti, che interpreta il mondo in una serie di ritratti piuttosto che di fotografie", *ibid.* Si può osservare come il discorso gentiliano, su questo terreno non potesse lasciare spazio all'avversario: concedendo infatti allo spirito di essere creatore, anche in un senso minimo, esso sarebbe stato assolutamente creatore; in altri termini, se si fosse concesso qualcosa al divenire, questo avrebbe travolto tutto.

³²⁹ *Ivi*, p. 31.

³³⁰ *Ivi*, p. 42.

³³¹ Cfr. *ivi*, p. 43. Una sintesi delle accuse di Chiocchetti a Gentile si trova anche nella prima appendice (*Un critico neoscolastico dell'idealismo attuale*) di U. Spirito, *Il nuovo idealismo italiano*, cit.

³³² *Ivi*, p. 248.

³³³ *Ivi*, p. 252.

³³⁴ A. Masново, *La teoria generale dello spirito come atto puro di G. Gentile*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XV, 1923, pp. 277-284. A proposito della negazione della trascendenza, l'anno successivo Gentile si confrontava con Masново e Gemelli; cfr. G. Gentile, *I tomisti italiani e Amato Masново*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno V, fasc. II, aprile 1924, pp. 188-191.

Nella scuola attualista, al contrario, militavano alcune figure di rilievo³³⁵, come ad esempio A. Carlini³³⁶, che avevano tentato di valorizzare il momento oggettivo dello spirito in direzione della trascendenza religiosa. Carlini leggeva nella trascendenza dello spirito a se stesso non un semplice suo momento, ma “l’ideale verso cui tende l’atto nel suo realizzarsi internamente a se stesso: il trascendentale [...] della sua stessa trascendentalità”³³⁷. Rileggendo il percorso filosofico dell’attualismo dal 1911 al 1931, anno di pubblicazione de *La filosofia dell’arte*, Carlini intravedeva il passaggio da un programma di “rigoroso e intransigente immanentismo” all’emergere di un’esigenza sempre più viva del momento trascendente, una “tendenza dell’atto stesso a porsi in una problematicità che ne trascende l’attualità”³³⁸. Nell’opera del ’31, in particolare, sarebbe stato posto l’accento su quel carattere di “inattualità” (di trascendenza) nell’atto stesso, in cui si sarebbe dovuto scorgere “l’ideale verso cui tende l’atto nella sua stessa interiorità”³³⁹. L’attualismo, dunque, era per Carlini un “ripensamento del Cattolicesimo e dei suoi dogmi fondamentali” e Gentile “un modernista nel senso più vero, ossia ereticale della parola”³⁴⁰.

Tornando alle critiche mosse in ambito cattolico, pare assodato come la negazione gentiliana della trascendenza sembrasse implicare un esito scettico o relativistico³⁴¹ in campo morale; si trattava però di intendere accuratamente come all’insistenza del filosofo sul carattere immanente dell’esperienza spirituale non conseguisse necessariamente una negazione assoluta della trascendenza. Certo, la trascendenza realistico-intellettualistico-naturalistica dell’essere al pensiero andava risolutamente negata; ma essa doveva poi rivivere nella *vis* dialettica dell’atto, quale suo limite immanente, posto e negato, tolto e conservato. Spirito ricorda come, nel corso di una discussione svoltasi alla “Aristotelian Society” di Londra nel ’23, R. G. Collingwood avesse avuto il merito di esplicitare l’equivoco in cui sarebbero caduti coloro che avessero accusato in tal senso l’idealismo attuale³⁴². Il punto debole consisteva proprio, da un lato, nel ritenere la negazione della trascendenza come assoluta, perdendo con ciò ogni concetto di valore, “laddove l’idealismo, al contrario, col render concepibile la trascendenza, e cioè col considerarla dialetticamente, ha reso possibile e concreto il concetto di valore, prima cristallizzato nella vuota astrazione di una ipostasi”³⁴³. Dall’altro, nel non avvedersi circa la radicale differenza che intercorrebbe tra il divenire realisticamente inteso e il divenire come processo storico nella sua unità, il quale “non può essere indifferente o arbitrario”, ma

³³⁵ Cfr. U. Spirito, *L’idealismo italiano e suoi critici*, cit.; A. Negri, *Giovanni Gentile. 2. Sviluppi e incidenza dell’attualismo*, cit.

³³⁶ Sulla figura di Carlini si può vedere il recente volume di L. Messinese, *Armando Carlini*, Lateran Univeristy Press, Roma 2012.

³³⁷ A. Carlini, *Studi gentiliani*, cit., p. 46.

³³⁸ Ivi, p. 38.

³³⁹ Ivi, p. 47.

³⁴⁰ Ivi, p. 88.

³⁴¹ Che l’attualismo si sciogliesse infine nella tesi relativistica era opinione, ad esempio, sostenuta, dal versante crociano, da A. Tilgher. Cfr. G. Gentile, *Idealismo e relativismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno II, settembre 1921, pp. 97-100; cfr. anche A. Aliotta, *Relativismo e idealismo*, Perrella, Napoli 1922. In opposizione alla critica relativistica mossa allo storicismo idealistico, cfr. invece C. Licitra, *La storiografia idealistica (Dal «programma» di B. Spaventa alla scuola di G. Gentile)*, De Alberti, Roma 1925.

³⁴² Così Spirito riassume il senso di questa critica: “Non dice forse l’idealista che nulla è e tutto si fa, che la realtà è solo nella nostra mente e perciò quale noi l’immaginiamo, che il vero non può essere mai raggiunto in modo definitivo perché in continuo svolgimento e superamento, che tutto ciò che si pensa ha valore perché tutto atto o realtà assoluta? Non afferma forse l’idealista l’assoluto divenire come l’essenza stessa della realtà, di una realtà che non può mai arrestarsi e raccogliersi intorno a un punto fermo e godere in divina quiete il possesso di se stessa?”, U. Spirito, *L’idealismo italiano e i suoi critici*, cit., p. 110.

³⁴³ Ivi, p. 117.

“legge e valore assoluto”. L’errore consisterebbe dunque nel “non convincersi dell’assoluta unicità dell’atto, senza la quale il divenire si muta davvero in un concetto realistico, e il processo spirituale in un susseguirsi di situazioni contingenti aventi tutte lo stesso valore”³⁴⁴.

La negazione della trascendenza, insomma, da qualsiasi lato la si guardasse, sembrava aprire le porte a forme di irrazionalismo, per cui a perdere ogni saldo riferimento sarebbe stata la condotta dell’agire: deprivato di una legge cui conformarsi, di un assoluto da ossequiare, l’immanentismo gentiliano offriva il fianco alle critiche più disparate, senza però arretrare di un passo e, collezionando numerosi adepti alla sua scuola, si prodigava, dalle pagine del «Giornale critico» fondato nel ‘20, di risposte, puntualizzazioni, note di chiarimento.

Tra i più devoti sostenitori della causa attualista, Ugo Spirito diveniva redattore del giornale a Roma dal ’24, dopo essersi avvicinato al filosofo siciliano ascoltandone la prima lezione all’Università di Roma nel ’18³⁴⁵. La sua “Rassegna di studi sull’idealismo attuale”, cui aveva dato avvio nel ’26 dalle pagine della rivista, prendeva in esame i più recenti studi sull’attualismo, cimentandosi innanzitutto con quelli dei cattolici, con i quali, come s’è detto, il rapporto di scambio culturale era, in quegli anni, ancora fertile, ma non privo di aspri accenti polemici. Oltre a questi, però, Spirito si trovava a discutere obiezioni provenienti da diverse posizioni culturali: è il caso, ad esempio, del saggio di V. E. Alfieri, *L’attualismo e la religione*³⁴⁶, nel quale ad esser preso di mira era il concetto della creatività del pensiero:

“Vi son due modi, osserva l’Alfieri, di intendere l’attività creatrice del pensiero. – Il primo è quello per cui il pensiero è creazione ed accrescimento di esperienza, creazione di pensieri, di intuizioni e di percezioni e non di cose; il secondo invece per cui il pensiero è creatore non di pensieri, ma della obbiettività delle cose, della vita universa. E per chiarire il significato di questi due modi l’Alfieri porta l’esempio della rosa che muta, pur rimanendo la stessa, ogni volta che il pensiero ad essa si volge creandola come pensiero; ma che viceversa sfugge alla mia attività creatrice in quanto anch’essa attività e vita. – C’è la rosa ch’è creazione del mio pensiero e c’è la rosa che è la vita della rosa, la sua volontà di vivere diversa dalla *mia* volontà di vivere. – Ora l’errore dell’attualismo sarebbe quello di confondere i due problemi, di ritenere quindi il soggetto creatore dell’obbiettività delle cose. Una volta creato l’oggetto e posto come altro di fronte al soggetto, il pensiero non può non esserne limitato come da una realtà naturale e trascendente. L’*opposto*, il *pensato*, la *natura* sono altrettanti termini che tradirebbero nell’idealismo attuale il persistere delle vecchie concezioni intellettualistiche”³⁴⁷.

Nella sintesi di soggetto ed oggetto, degli opposti, Alfieri rinveniva quindi il ripresentarsi della vecchia posizione intellettualistica, estesa anche al rapporto tra io empirico ed Io trascendentale; posto dinnanzi a questa difficoltà, egli non esitava poi a sacrificare la dualità in nome di una “Realtà” non esauribile dal pensiero.

Al di là della specifica posizione di Alfieri, che qui conta poco, la risposta di Spirito consisteva nell’indicare il vero senso della dialettica, per intendere la quale egli

³⁴⁴ Ivi, p. 118.

³⁴⁵ Cfr. U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969, p. 7.

³⁴⁶ V. E. Alfieri, *L’attualismo e la religione*, in «Ricerche religiose», 1927,1, pp. 1-35. Il saggio è discusso da Spirito in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, luglio 1927, pp. 315-317.

³⁴⁷ U. Spirito, *Rassegna di studi sull’idealismo attuale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, luglio 1927, p. 315.

“avrebbe dovuto cominciare non col contrapporre l’io trascendentale agli altri soggetti empirici, ma semplicemente all’io empirico, perché se l’attualista giungesse davvero all’assurdo di concepire gli uomini come fantocci, tale assurdo farebbe iniziare da sé, in se stesso distinguendo appunto io empirico e io trascendentale, e se stesso ponendo proprio, in quanto empirico, come soggetto tra soggetti, o se piace meglio, come oggetto tra oggetti. La dialettica degli opposti non è dialettica estrinseca tra me e gli oggetti o tra me e gli altri, ma è dialettica intima dello spirito, tra me e me, sempre e soltanto. E allora è vero che il soggetto pone l’oggetto, e che il pensiero crea le cose, ma la presunta confusione tra cose nella loro obbiettività e cose in quanto pensieri delle cose, lungi dall’essere una confusione si rivela la condizione imprescindibile della pensabilità del reale. Vuol dire tuttavia che l’obbiettività delle cose è la mia obbiettività: l’obbiettività appunto del pensiero delle cose, e non la obbiettività, impensabile, degli uomini, degli animali, delle piante e degli oggetti, in quanto hanno una volontà di vivere che non è la mia stessa volontà di vivere. La loro volontà di vivere mi sfuggirebbe in ogni caso né più né meno che la volontà di vivere del mio io empirico”³⁴⁸.

14. Morte, creazione ed eternità

Si è precisato, sulla scia del commento di Cavallera (il quale si rifa a Spirito), come la presenza del tema religioso in Gentile, al di là di apparenti oscillazioni, non avesse subito deviazioni di rotta nell’ultima fase della sua attività filosofica, nemmeno dopo la tanto discussa conferenza del ’43 su *La mia religione*. In effetti, *Genesi e struttura della società*³⁴⁹ riconduceva l’attualismo alle sue coordinate fondamentali, riprendendo il filo del “superamento del tempo nella storia”, connettendolo però, in questo caso, alla questione della trascendentalità della dimensione intersoggettiva (“società *in interiore homine*”). D’altra parte, a ben vedere, il tema che in queste pagine s’imponesse con una certa

³⁴⁸ Ivi, p. 316. L’accusa di “bergsonismo” (vedi “intuizionismo irrazionalistico”) che Spirito muoveva, per questo aspetto, all’Alfieri andrebbe contestualizzata nel panorama della ricezione italiana di Bergson negli anni Venti e Trenta, condizionata in gran parte dai contributi apparsi nelle riviste fiorentine «La Voce» e «Il Leonardo», filtrati da quella reazione irrazionalistica al positivismo che aveva caratterizzato l’inizio del nuovo secolo. In direzione contraria si muoveva l’interpretazione di De Ruggiero, sottolineando il razionalismo speculativo dell’autore dell’*Evoluzione creatrice*. Cfr. G. De Ruggiero, *L’ultimo Bergson*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 27, 1929, pp. 264-276. Aspra invece la critica di Gentile, cfr. G. Gentile, *Recensione a Henri Bergson – L’énergie spirituelle*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 18, 1920, pp. 107-112: “Il procedere del Bergson è insomma il procedere del naturalista, e particolarmente dello psicologo: appellarsi all’esperienza, concepirla come un assoluto a posteriori della vita dello spirito; e presupporre perciò dommaticamente lo spirito come una *tabula rasa*. Ossia negare l’autonomia e la libertà del pensiero, o più esattamente negare il pensiero: quindi postulare la realtà come mera natura (oggetto per sé stante, fuori dello spirito che lo costruisce)”. Si può notare come ritorni, anche in questo passo, l’argomento gentiliano, più volte sottolineato, per cui, presupponendo qualsiasi realtà o limite al divenire del pensiero, questo sarebbe propriamente nulla. E ancora: “Ora la filosofia modesta del Bergson è tutta lì: nella ricerca dello spirito attraverso la psicologia, cioè attraverso la natura: là dove per definizione esso non può trovarsi”. Sulla posizione della filosofia italiana nei confronti di Bergson tra inizio secolo e secondo dopoguerra, cfr. C. Zanfi, *Reazioni italiane a Bergson nel secondo dopoguerra*, *Philosophia* III, (2/2010 - 1/2011).

³⁴⁹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1946. Quest’ultimo testo di Gentile, che come scrisse egli stesso nell’*Avvertenza*, fu “scritto di getto tra l’agosto e i primi di settembre del ’43”, fu pubblicato postumo agli inizi del ’46 e nasceva dall’ultimo suo corso universitario, tenuto nell’ a.a. ‘42/’43 all’Università di Roma, dedicato alla “Dottrina trascendentale del volere e della società”.

drammaticità, era quello della morte³⁵⁰ e, conseguentemente, quello dell'immortalità³⁵¹. Si può concordare pertanto con Sasso quando afferma di Gentile che:

“La linea, mai sul serio smentita (e che mai perciò si era interrotta), del suo pensiero conduceva di necessità all'affermazione dell'immortalità intrinseca a quell'«individuo» veramente «universale» che, proprio perché è di continuo negato e perciò, nel processo stesso della sua costituzione e autocostituzione, di continuo «muore» nella sua «forma finita», – proprio per questo va oltre e si realizza nel segno dell'eternità. Dell'idealismo attuale si può dire che sia questo il tema centrale, – tutto il resto non essendo che «variazione»³⁵².

Si tratta, però, per noi, di cogliere il legame che unisce, in questo scritto, la morte all'eternità e alla creazione, ossia di intendere il significato vero e concreto dell'immortalità, di contro alla concezione solamente dogmatica, criticata da Gentile. Prima di volgere lo sguardo all'ultimo capitolo dell'opera che, come è stato detto, “costituisce forse il testo più notevole dell'oratoria filosofica gentiliana”³⁵³, o anche il suo “testamento spirituale”³⁵⁴, conviene ricordare almeno, per sommi capi, quanto Gentile osservasse nel cap. IV, all'ultimo inscindibilmente connesso e chiamato in causa dal filosofo, sin dall'*Avvertenza*, come il capitolo in cui egli esprimeva ciò che “non era mai stato detto, né da me né da altri”. In esso, Gentile muoveva dall'idea dell'impossibilità di intendere l'individuo umano concreto quale “atomo” isolato. “Immanente al concetto di individuo” doveva invece ritenersi “il concetto di società. Perché non c'è Io, in cui si realizzi individuo, che non abbia, non seco, ma in se medesimo, un *alter*, che è il suo essenziale *socius*: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui”³⁵⁵. In altri termini: “Il socio è l'oggetto del nostro soggetto, cioè il nostro oggetto, che per esser nostro cessa di esser cosa, e diventa un altro; propriamente l'altro, ossia il nostro altro, che come tale è il nostro socio, e concorre in noi, con noi, a quella società che è insita all'Io trascendentale; e ben può dirsi perciò *società trascendentale*”³⁵⁶.

Nella sua individualità concreta, quindi, l'uomo era originariamente in relazione agli altri, i quali non dovevano essere intesi astrattamente come oggetti o soggetti empirici estranei alla trascendentalità dell'Io e tra di loro, ma piuttosto come con-correnti alla realizzazione di quella dialettica che era lo stesso farsi della società trascendentale, la quale, dunque, aveva un'origine “ideale” perché, come precisava Gentile, “nasce dalla

³⁵⁰ Su questo aspetto si veda il rilevante saggio di G. Sasso, *L'atto, il tempo e la morte*, cit., il quale ha il merito, tra le altre cose, di indagare i frammenti del '42 preparatori alla stesura del volume, rinvenendovi quale filo conduttore il tema appunto della morte, centrale in tutto l'arco della produzione gentiliana, ma particolarmente avvertito dal filosofo siciliano, sul piano personale negli anni dal '38 al '42, in conseguenza dei numerosi lutti cui dovette far fronte, tra cui quello, dolorosissimo, del figlio Giovanni.

³⁵¹ A questo proposito, Spirito scriveva: “Nella conferenza su *La mia religione*, il Gentile ha chiarito con una forza superiore ad ogni altra volta la sua adesione al cristianesimo, al cattolicesimo, lasciando sullo sfondo, e pur confermando esplicitamente e nettamente, il punto di vista immanentistico; nel volume su *Genesi e struttura della società*, egli ha accentuato come non mai prima di allora la critica dell'ingenua fede religiosa, restringendo al minimo il posto per l'altra esigenza, pur essa incidentalmente riconosciuta e affermata”. E poche righe dopo: “Il significato più profondo dell'attualismo è nelle pagine consacrate al concetto di immortalità: pagine vissute nella concretezza di ore decisive, quando una filosofia perviene al suo più arduo cimento”, U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969, pp. 116-117.

³⁵² G. Sasso, *L'atto, il tempo e la morte*, cit., p. 109.

³⁵³ Ivi, p. 136.

³⁵⁴ U. Spirito, *Giovanni Gentile*, cit., p. 121.

³⁵⁵ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 33.

³⁵⁶ Ivi, pp. 38-39.

immanente dialettica dell'atto spirituale come sintesi di soggetto e oggetto. Sintesi di soggetto reale col reale oggetto, che per immedesimarsi si devono opporre l'uno all'altro; ma di una opposizione che li deve portare alla loro immedesimazione³⁵⁷.

Non avrebbe perciò avuto senso, per il filosofo siciliano, chiedersi che cosa vi fosse stato prima della società, se la "natura" con "l'uomo primitivo e selvaggio" o altro, se non ricadendo nel punto di vista dell'astratto:

"Che c'era dunque prima dell'atto del pensiero, nella cui dialettica è la radice del viver sociale? Tutto e nulla. C'era l'universo quale sarebbe se potesse tagliarsi quel nodo ferreo della sintesi, di cui esso è soggetto, se si vuole, od oggetto; ma soggetto immediato, o immediato oggetto: qualche cosa che non si può collocare di qua dalla sintesi e prima di essa, perché la sintesi è prima, e da questa dipende l'esistenza dell'oggetto come del soggetto. Se si vuol provare con l'immaginazione a preporre alla sintesi un universo naturale, questo universo non è immaginabile altrimenti che come un virtuale essere amorfo, il quale deve entrare in crisi e riscuotersi e svegliarsi come senso di sé. Il gran dormiente, finché non si svegli, non solo s'ignora, ma non esiste. Per esistere deve svegliarsi; e svegliato che sia, si comincia a domandare: – Ma dunque prima c'ero, e dormivo? – Così è portato a chiedersi e a credere. Ma in realtà il tutto viene ad essere appunto in quell'istante in cui si sveglia ed è quello che soltanto si può essere: senso di sé, autocoscienza creatrice³⁵⁸.

Nell'ultimo capitolo, *La società trascendentale, la morte e l'immortalità*, Gentile portava a copimento la sua critica del dogmatismo religioso, discutendo, sin dalle prime battute, la fede cristiana nell'immortalità dell'anima, al fine di introdurre, successivamente, l'autentico significato dell'eternità. Si sarebbe trattato, perciò, di cogliere l'"equivoco", il mito in forza del quale sia il cristianesimo che lo spirito moderno, con la loro "logica eudemonistica", alimentata dal desiderio di prolungare indefinitamente la vita, avevano concepito il rapporto tra tempo ed eterno. Un equivoco ("scorie onde si pasce la fantasia", era l'espressione con cui Gentile si riferiva qui³⁵⁹ al dogma della risurrezione della carne) che si sarebbe dovuto scalzare mediante una ricomprensione razionale ("Ma il pensiero speculativo non farà gran fatica a compenetrar di sé tali scorie e pensarle in maniera speculativa³⁶⁰), ossia, daccapo, allocando l'astratto nel concreto e pensando l'immortalità non tanto come "eternità fuori del tempo" o come "perpetuità nel tempo"³⁶¹, ma come eternità non commisurata al tempo, eternità di quel "pensiero che è verità", "indipendente da ogni quando e dove, da ogni condizione; e perciò vale come pensiero universale che Tizio pensa, ma non è nel particolare Tizio, figlio d'Eva e, come tutti i fratelli, mortale; ma è pensiero assoluto, che dove splenda attira lo sguardo di tutti i veggenti: nati, nascituri e anche morti, che non si può pensare che, anche risorti, possano dissentire"³⁶². Eternità, cioè, della forma con cui si pensa e non di questo o quel particolare contenuto scisso da

³⁵⁷ Ivi, pp. 40-41.

³⁵⁸ Ivi, p. 43. Si può notare come la figura del "gran dormiente" (ovvero l'immediato e indeterminato essere) richiamasse qui, quasi "attendendola", quella spaventiana del "gran prevaricatore" (ovvero il pensiero che, negando l'essere, provava l'identità, cioè la mentalità come creazione). Sulla connessione tra questo tratto del discorso gentiliano e la nozione di "sentimento", in quanto rinvianti entrambi ad una (impossibile, per Gentile) anteriorità rispetto al farsi dell'atto, e sulle aporie suscitate da questa situazione concettuale, cfr. G. Sasso, *L'atto, il tempo, la morte*, cit.

³⁵⁹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 145.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Ivi, p. 148.

³⁶² Ivi, p. 151.

questa; eternità di quel tutto in cui consiste l'atto creativo del pensare, come "scintilla da cui si sprigiona l'eternità", "creazione [...] sempre unica [...]. Di là dal tempo, in quanto contiene il tempo e non vi è contenuta"³⁶³. Processo, insomma, "onde si opera la sintesi del molteplice, e attraverso la società ogni empirica persona si unifica nella persona che è volontà universale, unica, infinita, legge, valore"³⁶⁴.

In altre parole, la creazione e l'eternità che ne conseguiva non potevano essere dedotte come se cadessero *nel* tempo, alla stregua delle singole e allineantesi creazioni (ad esempio le opere d'arte), quali le avrebbe considerate lo storico dell'arte guardando al loro contenuto astratto. L'eternità che ci era dato sperimentare risiedeva invece già nel "*fiat* della coscienza, nell'attuale pensiero", nel quale non v'era spazio per il tempo, per quanto "vasto, immenso e incommensurabile" lo si rappresentasse, perché il pensiero stesso, superandolo e annullandolo, consentiva che il nostro vivere ci si palesasse un "respirare nell'eternità"³⁶⁵.

Gentile si accingeva a combattere, dunque, le "comode e confortanti illusioni" fiorite nella fanstasia umana assetata di immortalità e alimentate dalla "difficoltà del distinguere tra eternità e perpetuità", enumerandone principalmente tre: quella dell'anima immortale concepita come sostanza libera dal corpo; quella dell'anima immortale perché personale; quella, infine, dell'ingenua fede in un altro mondo. Nel discuterle, il filosofo siciliano veniva nuovamente a confrontarsi con la questione oscura della morte. La prima difficoltà stava già nella possibilità di pensare un'anima separata dal corpo, che ad esso avrebbe dovuto ricongiungersi, dopo la sua morte, una volta risorta la carne: concepita così, essa si sarebbe ritratta "in un'astratta universalità" in cui si sarebbe persa ogni "traccia della sua individualità"³⁶⁶. Per questo aspetto, l'uomo avrebbe forse potuto salvarsi, ma solo in un mondo nel quale egli aveva già smarrito se stesso. La seconda illusione dipendeva invece dall'intendere la persona come individuo tra gli individui, dimenticando invece "il primo dettato della coscienza morale che inculca la mortificazione degli egoismi, che vuol dire la negazione dell'individuo particolare in un'autocoscienza superiore e più larga". Da questo punto di vista, se, come aveva detto Gesù, per salvarsi bisognava essere pronti a perdere l'anima, si trattava di capire che

"la persona è autocoscienza; e l'essenza dell'autocoscienza è di non essere immediatamente, ma diventare, negando il proprio essere primitivo. Negare quel che si è a un tratto in un momento in cui si creda di essere già esistenti, o di esistere in un determinato modo. Negare se stessi. Morire. Immortalarsi, non restare attaccati a se stessi come l'ostrica allo scoglio"³⁶⁷.

Nessun cedimento, dunque, era concesso da Gentile all'"illusione del gregge"³⁶⁸, consistente nella promessa della grazia divina, a quell'"idea democratica della immortalità" che era la "più antireligiosa, più immorale, più illogica" in cui gli uomini si cullavano "nell'anelare all'immortalità e nel vagheggiarla a conforto della vita"³⁶⁹. E nemmeno alla fede nell'altro mondo, che poteva essere altro e trascendere questo mondo

³⁶³ Ivi, p. 154. Scrive, in questo senso, De Giovanni: "L'immortalità dell'uomo è la sua eterna creazione del mondo, di un mondo che non «è», non esiste se non in questa creazione, che coincide con l'eterna creazione del sé", B. De Giovanni, *Disputa sul divenire*, cit., p. 85.

³⁶⁴ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 156.

³⁶⁵ Ivi, p. 155.

³⁶⁶ Ivi, p. 156.

³⁶⁷ Ivi, p. 157.

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ Ivi, p. 158.

solo in quanto lo si fosse inteso correttamente e cioè non come opera compiuta, ma come perenne farsi, “un anelito incessante ad esistere”, “un trascendere sempre l’immediato per attuare l’ideale”³⁷⁰. Insomma: “La trascendenza dell’altro mondo” – chiosava Gentile – “non ci trae fuori dall’esperienza (che sarebbe un bel caso!) ma è, diciamo pure solennemente, la celebrazione della nostra stessa esperienza”³⁷¹.

Se l’“idea concreta della esperienza” rinviava perciò all’idea che vivere fosse morire, quella astratta opponeva la vita e la morte, pensandole irrelativamente e suscitando “negli animi l’orrore e il ribrezzo additando al vivente il cadavere”³⁷². Che altro non poteva essere se non cadavere altrui, ma di un altrui che a ben vedere eravamo noi stessi, “sicché il suo morire” era “bensì anche un nostro morire: un venir meno di noi a noi stessi [...] non essere del nostro stesso essere. Non essere, nulla”³⁷³.

Per questa via, Gentile ritrovava nel terrore del nulla, suscitato dalla vista della morte altrui, la radice della nostra stessa *formido mortis* (“baratro che si spalanchi innanzi al nostro piede e sia lì ad inghiottirci. Questo ribrezzo del corpo privo di vita, questo orrore del nulla, questa paura della morte che non s’affaccia all’uomo senza agghiacciargli il sangue quasi a interrompere il polso della vita”³⁷⁴), indicando però nuovamente la via di un riscatto “morale” a questo sentimento, quale poteva essere farci “sentire la nostra esistenza come legata a quella degli altri; onde la vita non è tutta nostra, ma nostra e d’altrui, e a noi spetta di custodirla e conservarla, per quanto è da noi, come deposito sacro da restituire”³⁷⁵.

L’esplicitazione del significato della morte come “fatto sociale”, cui Gentile rinviava, insistendo sulla società trascendentale e sull’esperienza della morte *altrui* (unica morte sperimentabile) quale *nostra* morte, fungeva pertanto da imperioso richiamo alla moralità e alla libertà umana, in vista di un concetto di immortalità quale doveva essere quella dell’Io che, eterno, attuava se stesso:

“L’immortalità dell’uomo vivo è quella dell’uomo che vive perché muore sempre a se stesso: perché, così vivendo, egli si muove nella eternità, si immortala. Scarsa consolazione, forse, per i Narcisi che preferiscono specchiarsi nelle immagini proprie giovanili. Ma, peccato che queste non siano altro che immagini e sogni in cui l’uomo si distacca fantasticamente dalla realtà. L’uomo che preferisce le consolazioni virili procurate dalla realtà, cercherà piuttosto se stesso non nelle proprie immagini e fantasie, ma dentro se stesso, dov’è la sorgente di ogni fantasia, ed è pure la sorgente di ogni gioia reale e sostanziale. Ma *nosce te ipsum*: questo è il punto”³⁷⁶.

³⁷⁰ Ivi, p. 160.

³⁷¹ Ibid.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Ivi, p. 161.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Ivi, p. 162.

³⁷⁶ Ivi, p. 170-171.

Cap. 2. Interpretazioni dell'attualismo: Spirito, Calogero, Bontadini

1. Ugo Spirito alla scuola dell'attualismo

Nel disegno generale della presente ricerca la figura di Ugo Spirito³⁷⁷ riveste un ruolo determinante sia per la sua critica dell'attualismo e dell'antinomia in cui egli vede inestricabilmente avvolto il pensiero gentiliano, sia per la comprensione del passaggio storico e teoretico dall'attualismo al problematicismo e per ciò che esso significa nell'elaborazione del punto di partenza del discorso metafisico bontadiniano. Infine, per l'influenza che quest'ultimo ebbe sulle origini del pensiero di Severino.

L'adesione all'attualismo da parte di Spirito avveniva con entusiasmo poco dopo la discussione della sua tesi di laurea in Giurisprudenza³⁷⁸. Dedicatosi agli studi di diritto penale e di economia politica in prospettiva positivista, egli coglieva nella filosofia di Gentile quello slancio di libertà, che il filosofo siciliano valorizzava con insistenza, battendo sul tasto della creatività del pensiero³⁷⁹.

Si può dire che, lungo tutto l'arco degli anni Venti, Spirito avesse professato il proprio credo attualistico, riversandolo dapprima (era il '23) nel volume *Il nuovo idealismo attuale* e poi via via nei vari interventi, di cui si è accennato, sul «Giornale critico». In realtà, già nel volume del '21, dedicato al pragmatismo,³⁸⁰ egli aveva posto le questioni basilari della sua successiva ricerca³⁸¹, individuando nella critica all'oggettivazione e all'assolutizzazione del fatto il merito della riflessione di Dewey.

Così, anche nel ripercorrere il tragitto che aveva condotto dal primato del positivismo a quello del nuovo idealismo, il *focus* del ragionamento spiritiano veniva ad essere rivolto all'«ipostasi» che il primo aveva compiuto del

“dato, dell'oggetto, della natura di fronte a cui il soggetto, per rigorosa inferenza logica, dovrebbe finire con lo scomparire completamente. Il positivismo insomma rimane sempre nella rigida posizione del realismo, e, per questo riguardo, nell'antitesi più perfetta con l'idealismo, il quale è giunto in Italia all'eliminazione radicale di ogni residuo naturalistico, e all'affermazione dell'assoluta immanenza del reale nell'atto spirituale. Immanenza che si contrappone a tutte le forme possibili di trascendenza, e quindi non solo a quella più propriamente realistica dell'oggetto nei confronti del soggetto, ma anche a quella della pluralità dei soggetti monadisticamente concepiti, e infine a quella teistica che presuppone al soggetto un Dio persona già realizzato”³⁸².

³⁷⁷ Per quanto concerne lo sviluppo della sua riflessione, un testo fondamentale e di riferimento rimane quello di G. Dessì, *Ugo Spirito. Filosofia e rivoluzione*, Luni Editrice, Trento 1999, del quale seguiremo, in parte, le orme in ragione della profonda accentuazione che in esso assume il tema della creazione. Altri “classici” sono quelli di A. Negri, *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico. Itinerario teoretico di Ugo Spirito*, Lacaia, Manduria 1964; H. A. Cavallera, *Ugo Spirito: la ricerca dell'incontrovertibile*, SEAM, Formello 2000; A. Russo, *Ugo Spirito. Dal positivismo all'antiscienza*, Guerini e Associati, Milano 1999.

³⁷⁸ Significative a livello autobiografico le sue *Memorie di un incosciente*, Rusconi, Milano 1977, ma anche *Storia della mia ricerca*, cit., vera e propria autobiografia filosofica.

³⁷⁹ Dessì interpreta la prima fase della meditazione di Spirito all'insegna dell'opposizione tra necessità e libertà (creatività).

³⁸⁰ U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1921.

³⁸¹ Cfr. G. Dessì, *Ugo Spirito*, cit., p. 37.

³⁸² U. Spirito, *Il nuovo idealismo italiano*, cit., p. 8.

Dopo aver svolto una rassegna di alcuni idealisti rimasti impigliati in una posizione realistica rivolta ad un teismo trascendente, come Piero Martinetti e Bernardino Varisco, e aver ripercorso rapidamente le riflessioni di Pantaleo Carabellese e Carlo Michelstaedter, Spirito dedicava il grosso del volume alle figure di Croce e Gentile, accordando la sua preferenza al secondo e rimarcando la curvatura spiccatamente *etica* del suo discorso³⁸³. Per questo verso, l'accostamento all'immanentismo spinoziano risultava estremamente funzionale ad evidenziare il guadagno gentiliano³⁸⁴ rispetto al problema ultimo della filosofia occidentale, quello dello scarto tra l'essere e il divenire, che Spinoza, nel tentativo di portare a compimento il processo di unificazione dei due mondi, avviato da Bruno, aveva peraltro ancora concepito sotto l'ombra dell'astrazione intellettualistica³⁸⁵.

Inoltre, Spirito delineava una breve suddivisione tra "destra" e "sinistra" attualistica, annoverando nella prima coloro che avevano tentato una conciliazione con Croce (Codignola, Casotti, Caramella, Carlini); nella seconda chi, come De Ruggiero, aveva messo in questione la monotriade di arte, religione e filosofia, considerandola alla stregua di un residuo della sistemazione hegeliana del sopramondo; chi, infine, come Saitta, mettendosi sulle orme della critica di De Ruggiero, aveva tentato di sviluppare

³⁸³ Da questo punto di vista, le osservazioni di Spirito ribadivano il legame indissolubile, presente nell'idealismo attualistico, tra creatività del pensiero e dimensione etica: "Con la filosofia del Gentile lo spirito annulla ogni alterità e si afferma nella sua infinità creatrice: l'uomo diventa davvero totalmente responsabile della sua vita", *ivi*, p. 87. Da parte nostra, potremmo aggiungere, di passaggio, sulla strada indicata da Severino, che la creazione in cui, secondo Gentile, il pensiero si risolve, guardata sotto il profilo *ontologico* (dell'ontologia del *nichilismo*), sia da considerare quale "fondamento" dell'etica attualistica. In altri termini, solo se il pensiero è radicalmente creativo, ossia non presuppone nulla e, anzi, crea *ex nihilo* esso stesso l'essere, solo in questa situazione concettuale diviene possibile quel significato dell'agire che sta alla radice della civiltà della tecnica.

³⁸⁴ "L'aver avuto chiara coscienza di questo spinozismo residuale, e l'aver saputo in conseguenza superare ogni posizione intellettualistica, è ciò che costituisce il più profondo significato della speculazione del Gentile", *ivi*, p. 66.

³⁸⁵ "Nel nostro Umanesimo, nel nostro Rinascimento, con Bruno, comincia davvero l'unificazione dei due mondi, di Dio e dell'uomo, di Dio e della natura: unificazione che si completa con Spinoza in un monismo panteistico in cui l'essere di Dio è il suo stesso divenire, *natura naturans* e *natura naturata*. Il problema posto dall'antica filosofia è finalmente risolto e l'iato fra Dio e il mondo, tra l'essere e il divenire, è eliminato con la concezione di un Dio che non crea un mondo altro da lui, ma è appunto il mondo nell'infinità dei suoi attributi e modi. Ma se Spinoza è pervenuto a questo meraviglioso risultato, risolvendo il dualismo platonico del mondo delle idee e del mondo terreno, non ha saputo poi compiere questa unificazione se non rimanendo effettivamente di contro al mondo unificato e contemplandolo intellettualisticamente", *ivi*, p. 65. Il passo è molto significativo perché presenta, ricalcando l'interpretazione gentiliana della storia della filosofia, quella linea di successivi tentativi di risoluzione immanentistica del dualismo tra Dio e mondo, tra essere e divenire, che sta al centro della nostra disamina e che potrebbe proseguire nel tentativo, da parte del Severino maturo, di coniugare incontraddittoriamente i due piani mediante la figura speculativa dell'"autentica" differenza ontologica come "oltrepassare" (divenire come apparire e scomparire dell'eterno). Bruno, Spinoza, Gentile, Severino mostrerebbero, per questo verso, di essere impegnati nel tentativo di risolvere l'antico problema della filosofia antica nel segno dell'"immanenza" (categoria forse impropria se riferita al discorso di Severino, eppure già ampiamente sfruttata in ambito critico, ad esempio da C. Fabro, L. Messinese, G. Sasso). Per l'approfondimento di questo aspetto, si veda l'ultimo capitolo di questa ricerca. Sull'importanza di Bruno e Spinoza per la comprensione del significato del "cattolicesimo riformato" di Gentile, in discussione con le tesi di Del Noce, cfr. H. A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, cit., p. 75. Sul rapporto tra Gentile e Spinoza, cfr. G. Radetti, *Gentile e Spinoza*, in Aa. Vv., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni Ed., Firenze 1948, p. 288; H. A. Cavallera, *Gentile e Spinoza*, in "Idee", n.28-29, 1995, pp.185-212. Si può ricordare come Gentile avesse curato, nel 1915 per Laterza, un'edizione dell'*Ethica* di Spinoza, poi ripubblicata da Sansoni nel 1963, con traduzione di G. Durante e note di G. Radetti. Sulla lettura gentiliana di Bruno, cfr. G. Gentile, *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Sandron, Milano 1907; Id., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1920.

ulteriormente l'identificazione di io empirico e trascendentale. Più vicini alla scuola propriamente detta, Fazio-Allmayer, Omodeo e Lombardo-Radice.

Nella seconda Appendice, a conclusione del testo, Spirito discuteva la critica mossa, nel suo volume *Critica del concreto*³⁸⁶, da Carabellese, il quale aveva rimproverato all'attualismo di aver ipostaticamente risolto il dualismo soggetto-oggetto nel monismo del primo termine. Trattandosi di una critica molto diffusa alla configurazione di fondo del pensiero di Gentile, quella di essere cioè "puro soggettivismo", Spirito precisava, con l'acribia di un allievo militante, come l'equivoco stesse nel concepire il soggetto come uno dei due termini dell'antitesi e non come la stessa sintesi, cosicché "quando il Gentile afferma che il soggetto pone l'oggetto, l'oggetto non è qualcosa di differente dal soggetto, ma è lo stesso soggetto: non si deve dire quindi che uno dei termini dell'antitesi pone l'altro, ma che la sintesi pone se stessa"³⁸⁷.

Nel ripubblicare il volume su *L'idealismo italiano*, nel '30, Spirito vi aggiungeva alcuni altri saggi che se, per certi versi, testimoniavano ancora una solida appartenenza alla scuola attualista, per altri (pur a livello embrionale), erano sintomatici del periodo storico in cui veniva maturando nel filosofo il distacco dal maestro³⁸⁸.

Discutendo il testo di N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*³⁸⁹, Spirito si trovava a confutare una critica all'attualismo che, per qualche ragione, anticipava di un decennio quella che anch'egli si sarebbe poi deciso a formulare. Incentrandosi, infatti, sul riconoscimento del principio fondamentale dell'atto puro, le osservazioni di Abbagnano puntavano a smascherare l'intellettualismo insito nell'idea di presentare una "Teoria" dello spirito, la quale, proprio in ragione del suo esser "Teoria", sarebbe caduta esplicitamente nell'errore di oggettivare l'atto, riducendolo così a "natura". L'attualismo avrebbe mascherato perciò un'inevitabile radice irrazionalistica, perché il pensiero, nel pensare se stesso, avrebbe finito per non esser più se stesso, oggettivandosi in una forma, la cui fisionomia sarebbe stata antitetica alla sua pura attività. L'opposizione³⁹⁰, il dualismo tra pensiero e vita, doveva altresì condurre a queste conclusioni:

"Che il pensiero vero non possa mai diventare *oggetto* di se medesimo, che esso non possa mai venir *pensato*, non vuol dire infine nient'altro se non che esso è completamente al di fuori o al di là del pensiero, che è mero schematismo logico di notazione e di simboli, nell'attività soggiacente e cieca della vita. Lo spirito come atto

³⁸⁶ P. Carabellese, *Critica del concreto*, Pagnini Ed., Pistoia 1921.

³⁸⁷ U. Spirito, *Il nuovo idealismo italiano*, cit., p. 127. Egli poi aggiungeva che l'esigenza massima dell'idealismo attuale doveva essere "la concretezza della categoria, la quale non è prodotto astratto del soggetto, ma è appunto la sua essenza, l'universalità onde il soggetto si attua. Se fosse un prodotto astratto del soggetto, la categoria potrebbe definirsi, individuarsi, potrebbe diventare il soggetto di un giudizio. Essa invece è sempre predicato e solo predicato, e qualora da predicato si voglia mutarla in soggetto, cessa *ipso facto* di essere categoria, ossia universale, per diventare particolare [...]. Svolgere bene Kant significa appunto universalizzare sul serio la categoria, che potrà ancora dirsi posta dal soggetto ma solo nel senso che il soggetto pone se stesso universalizzandosi", *ivi*, p. 129.

³⁸⁸ Nel '27 era infatti nata la rivista "Nuovi studi di diritto, economia e politica", la quale, assieme al ruolo rivestito nell'*Enciclopedia italiana*, offre un primo strumento di verifica delle ragioni che portarono Spirito ad allontanarsi dall'attualismo, in direzione di una sempre più approfondita esigenza di precisare il rapporto tra le singole scienze e la filosofia. Su questo aspetto, si veda G. Dessì, *Ugo Spirito*, cit., pp. 52-57. Si può ricordare come la rivista chiuse i battenti nel '35 e *La vita come ricerca*, opera di rottura, uscì nel '37.

³⁸⁹ N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Perrella, Napoli 1923.

³⁹⁰ Criticando anche l'impostazione di Bergson, che pure aveva rimarcato la priorità della vita sul pensiero logico, Abbagnano asseriva che "è contraddittorio supporre che si possa conoscere la vita come pura vita; in quanto la si conosce [...] la vita non è più tale: è conoscenza", N. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Marte, Salerno 2008, p. 142. Da questo punto di vista, il ruolo assegnato dal filosofo francese all'intuizione doveva rivelare una certa ambiguità di fondo.

puro non può esser pensato, o per meglio dire è pensato solo in quanto non è più se stesso; dunque in quanto è semplicemente se stesso, esso non è pensato, ma *visitato* in una esperienza che nulla ha più di razionale e di logico, ma che è quella stessa della vita, della volontà libera e dell'azione creatrice. In questo senso l'idealismo attuale riesce davvero a superare l'intellettualismo della tradizione. Ma questo superamento è ancora in esso inconscio ed involuto, o, forse, non voluto. [...] No, se lo spirito attuale non può essere pensato nè definito, il pensiero non è tutto; fuor di lui, c'è la sua stessa vera sostanza, l'attività libera e creatrice che è il suo sostrato reale e la sola vera realtà; fuori di lui, quindi vi è *tutta* la realtà. Nel momento stesso in cui l'idealista risolve ogni realtà nell'*attività* del pensiero, il pensiero medesimo viene trasceso e superato, in quanto non è attività ma immobile espressione concettuale e simbolica. Giacché ancora una volta, non si sfugge al dilemma; o è reale lo spirito che nella sua attualità non può essere pensato, ed è perciò reale al di fuori del pensiero; o lo spirito è reale solo in quanto è pensato, solo nella cerchia logica del pensiero, ed allora non si trascende il pensiero ma si nega ogni attualità concreta e vivente. È la prima alternativa quella che esprime il pensiero del Gentile; la cui dottrina, sotto l'apparenza panlogistica di derivazione hegeliana, cela un suo intimo principio irrazionale. [...] Ma allora? Allora la riduzione al pensiero non era possibile se non in quanto il pensiero non era pensiero, ma qualcosa di diverso e di opposto, e cioè attività creatrice al di fuori o al di là del pensiero – vita irrazionale dello spirito. Illudendosi di affermare il pensiero, il Gentile ha affermato in realtà questa oscura potenza vitale [...] Giacché per il pensiero non può esserci che pensiero, giacché l'atto puro non può divenire pensiero senza cessare di essere atto, affermandolo il Gentile pone al centro della sua dottrina un'intuizione necessariamente irrazionale. È la vita nelle sue elementari potenze sotterranee che trionfa pur attraverso di essa³⁹¹.

Al fine di sfuggire alla petizione di principio consistente nell'“affermare che nulla ci può essere al di fuori del pensiero, perché non si può pensare alcunché che non sia pensiero”, si trattava allora, per Abbagnano, non tanto di “*pensare* l'attività libera e creatrice che soggiace al pensiero, ma di *viverla*, come ad ogni attimo la viviamo, come non possiamo non viverla, dentro di noi. Niente può in realtà racchiuderci in quel mondo d'ombre fuggenti, che si chiama il pensiero. Al di sotto di esso perennemente fluisce la realtà donde emana esso stesso: l'atto puro, la vita³⁹²”.

L'enfasi posta dal filosofo sull'attività creatrice del pensiero conduceva a rinvenirne la fonte in quella vita irrazionale sottraentesi al potere della forma, sotto l'apparente maschera della teoria dell'atto e al di là di ogni schematismo logico.

Il commento di Spirito a questa interpretazione del pensiero gentiliano, che ancora una volta faceva leva sull'inobbiectivabilità dell'atto, questa volta per evidenziarne il sottosuolo irrazionale, si dipanava, insistendo nuovamente sul rilievo del carattere “etico” della dottrina:

“L'idealismo trionfa veramente di ogni intellettualismo, non in quanto esso rimane una teoria dell'atto, ma solo in quanto si attua, sì che il suo valore teoretico è

³⁹¹ Ivi, pp. 103-104.

³⁹² Ivi, p. 105. Con altre parole, sul finire del volume: “Si dirà tuttavia: è però sempre il pensiero che in ultima analisi, giudicando se stesso, si riconosce inferiore alla vita, e dominato da essa. Quindi nell'atto medesimo in cui si sente soggiogato, ed umilmente si prostra dinanzi alla vita, ancor egli è il trionfatore; e celebrando la sua servitù, ancora una volta egli celebra la sua libera forza. Ma, così dicendo, si verrebbe implicitamente ad ammettere proprio il punto che qui si nega: l'indipendenza assoluta del pensiero, la sua realtà sostanziale. Se il pensiero è sempre e soltanto la manifestazione logica di alogiche tendenze vitali, questa affermazione stessa non è che il manifestarsi di tali tendenze, e quindi in essa non trionfa il pensiero, ma ancora la vita”, ivi, p. 170.

assolutamente nullo (intellettualismo) se non diventa valore etico (attualismo). L'idealismo, insomma, non è una filosofia che si possa apprendere come una teoria, la quale, poi, appresa che si sia, ci dia senz'altro e per sempre la spiegazione della realtà. Quando si è veramente capito l'idealismo ci si accorge che esso non ci ha fatto conoscere il mondo, ma ce lo ha posto come dover essere. E dire che il mondo è dover essere, è a sua volta un'affermazione che non è mai un risultato, una conquista, ma solo un ideale. Chi considera l'idealismo come una teoria si lascia sfuggire proprio la sua essenza, che non è la sua realtà, ma la sua idealità³⁹³.

Egli proseguiva, poi, precisando che:

“L'idealismo può essere guardato da due punti di vista diametralmente opposti: come teoria, e allora è una filosofia tra le filosofie, uno dei tanti dogmatismi che si sono seguiti nella storia del pensiero, una formulistica che può ripetersi ed è ripetuta dagli infiniti pappagalli delle cosiddette scuole filosofiche; come ideale, e allora è la coscienza intima e concreta della nostra infinita libertà creatrice, è il bisogno che sentiamo di fare, di lavorare, di realizzare, è ciò che ci spinge a impegnare tutte le nostre forze e tutto il nostro tempo per dare il massimo valore possibile alla nostra vita, è la gioia dell'agire, del costruire, del creare”³⁹⁴.

Il “sospetto della carie intellettualistica”³⁹⁵, d'altra parte, stava diffondendosi, in quel tempo, tra le mura attualistiche, come testimoniano anche le obiezioni mosse alla filosofia gentiliana da G. Calogero³⁹⁶ e A. Guzzo, che Spirito, in effetti, s'impegnava, poco dopo, a discutere, rinnovando la carica apologetica sul reale valore dell'Io trascendentale e sul principio dialettico contro le critiche nuovamente rivolte alla *teoria* dell'atto.

Se questo periodo di fedele militanza alla scuola si concretizzava in decise prese di posizione a sostegno della filosofia del maestro³⁹⁷, d'altra parte è pur vero che la posizione di Spirito si caratterizzava per una rivendicazione attiva del principio dell'idealismo, per il suo cuore pulsante e per la sua curvatura etica, più che per una banale ripetizione dottrinale. Da questo punto di vista, pare piuttosto fondata la sua collocazione nella “sinistra” attualistica ad opera di Negri, anche e soprattutto se si tengono presenti i successivi sviluppi della sua riflessione³⁹⁸.

Inoltre, come già si è accennato, le critiche che in questi anni si stavano svolgendo in casa idealistica offrivano motivo, senza dubbio, al discepolo per tornare a porsi la

³⁹³ U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, cit., pp. 126-127.

³⁹⁴ Ivi, pp. 127-128.

³⁹⁵ Ivi, p. 179.

³⁹⁶ Sul rapporto tra Calogero e Spirito, si veda G. Dessì, *Il rapporto tra Guido Calogero e Ugo Spirito attraverso il carteggio (1926-1945)*, in M. Durst, S. Ricci (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche 1904-2004*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007, pp. 159-188.

³⁹⁷ A proposito della propria “adesione” al programma attualistico, alcuni anni dopo Spirito avrebbe scritto: “La ricerca dell'incontrovertibile, intanto, sembrò acquetarsi per parecchi anni in virtù della fede nell'attualismo che aveva soddisfatto l'esigenza metafisica dell'assoluto. L'aveva soddisfatta perché, uscendo dalla certezza scientifica di senso comune propria del positivismo, aveva ribadito tale certezza dando ad essa un fondamento speculativo di gran lunga più critico e più persuasivo. Si rimaneva nell'ambito del sapere scientifico, ma con una coscienza metafisica che riusciva a dare alla coscienza quel valore assoluto che il positivismo non era stato capace di garantire. D'altra parte l'attualismo, visto attraverso l'esigenza scientifica e facendo leva sull'identità di conoscere e fare, si trasfigurava in un attualismo costruttore, per cui la certezza dell'autocoscienza assicurava quel valore assoluto di cui si avvertiva un imprescindibile bisogno”, U. Spirito, *Storia della mia ricerca*, cit., pp. 23-24.

³⁹⁸ Per una ricognizione dei diversi pensatori che, in vari modi, si rifacevano a Gentile, cfr. anche E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 405-441.

questione del rapporto tra la staticità della teoria, come tale, e il principio dinamico dell'attività pensante cui essa alludeva.

2. L'antinomia della creazione e il problematicismo

L'espressione "antinomia della creazione", qui utilizzata per definire, nel quadro della presente ricerca, il significato della critica spiritiana a Gentile, quale veniva definendosi tra la metà degli anni Venti e gli anni Trenta, allude al senso dell'ontoteticità del pensiero nella sua autoreferenzialità, alla creazione cioè come *autocreazione* e non al senso trascendentistico e irresolubilmente dualistico che aveva caratterizzato, secondo Gentile, il rapporto di creazione naturalisticamente inteso.

Il documento che doveva segnare il primo incrinarsi del rapporto tra Spirito e Gentile sarebbe stato la pubblicazione, nel 1937, da parte del primo, del volume *La vita come ricerca*, nel quale, oltre alla fondamentale critica rivolta al maestro dell'attualismo, era anticipata la posizione di quel "problematicismo"³⁹⁹ che lo connoterà e resterà tra i manuali di storia della filosofia come "marchio" proprio del pensiero spiritiano. Nella Prefazione al volume *Giovanni Gentile*⁴⁰⁰, Spirito ricordava come la massima espressione della sua presa di distacco dal maestro fosse avvenuta proprio in occasione della pubblicazione del testo del '37, e come, ad essa, Gentile avesse reagito con parole molto dure⁴⁰¹, probabilmente avvertendo, tra le pagine dell'amico, il profumo del distacco e del parricidio ormai avvenuto⁴⁰².

Ci si potrebbe chiedere che cosa fosse avvenuto nell'animo di Spirito per spingerlo verso questa nuova prospettiva speculativa. Dal punto di vista filosofico, che è quello che più ci interessa, sembrano molto significative le parole di Dessì, quando afferma che:

"Il dato originario, che si impone immediatamente dalle prime pagine, è la percezione della scissione tra pensiero e realtà, tra il pensiero come aspirazione alla creazione di una realtà significativa (quella così singolare libertà e costruttività dell'uomo che aveva affascinato il giovane Spirito) e qualsiasi dato materiale o spirituale che pretenda di esaurire tale tensione. È insomma venuta meno la certezza che si possa compiere la totale creatività e libertà del soggetto: di fronte alla fine, quindi, di ogni certezza Spirito afferma l'irriducibilità appunto del pensiero, come critica a qualsiasi totalità"⁴⁰³.

³⁹⁹ Su questo sono d'accordo sia G. Dessì (cfr. Id., *Ugo Spirito*, cit., p. 93), sia H. A. Cavallera (cfr. *Introduzione* a U. Spirito, *La vita come ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 29). D'altra parte, nell'*Avvertenza* a *Il problematicismo*, anche Spirito aveva fatto riferimento a *La vita come ricerca* quale prima espressione della tesi problematicista.

⁴⁰⁰ U. Spirito, *Giovanni Gentile*, cit. Il volume raccoglie gli scritti più rilevanti pubblicati da Spirito sul pensiero di Gentile tra il 1918 e il 1968, con l'intento di offrire un affresco delle varie fasi del confronto tra i due. In seguito alla morte del filosofo siciliano, Spirito aveva sentito l'urgenza di presentare un bilancio storico dell'attualismo, individuandovi l'esigenza dell'identificazione di scienza e filosofia e, dunque, una prima indicazione verso la concezione della metafisica come scienza.

⁴⁰¹ In conclusione alla recensione di Cantimori, che egli pubblicò sul «Giornale critico», Gentile appose una nota, nella quale giudicava il volume dell'amico un "libro fundamentalmente sbagliato". Cfr. G. Gentile, *Nota alla recensione* di D. Cantimori, *La vita come ricerca*, in «Giornale critico della filosofia italiana», V, 1937, p. 356. I testi della disputa che ne nacque si possono trovare in Appendice a U. Spirito, *La vita come ricerca*, cit.

⁴⁰² Nella Prefazione a *Giovanni Gentile*, Spirito ricorda come in un convegno tenuto nel '41 al Ministero dell'Educazione Nazionale, Gentile avesse accennato ad uno Spirito "non più mio".

⁴⁰³ G. Dessì, *Ugo Spirito*, cit., p. 89.

Se le ragioni di tale scissione possono, certamente, essere rintracciate nella storia e nelle delusioni personali e politiche di quel periodo della vita del filosofo, ciò non toglie, però, che la difficoltà possa essere registrata anche sul piano filosofico, in una tensione irrisolta del tema attualistico, quale veniva svolgendosi in quegli anni nella mente di Spirito. L'“antinomia”, che dava il titolo al primo capitolo, infatti, al di là della connotazione psicologica e di ciò che essa implicava, turbando la quiete dell'autore, evocava innanzitutto, a ben vedere, una problematica essenzialmente *logica*, quella cioè tra il divenire (la creazione continua in cui lo spirito consiste) e la teoria che, de-finendolo, lo ritraeva, *ut pictura in tabula*; in altri termini, quella tra “il motivo dinamico della creazione” e quello “statico della sua conoscenza filosofica”, che pareva sopraffarlo⁴⁰⁴. Divenire ed Essere del divenire.

Su questo terreno si sarebbe svolta la critica dell'attualismo, il quale, nel tentativo di riformare la dialettica hegeliana⁴⁰⁵, non era riuscito a sfuggire il dualismo tra “il creare dello spirito e la teoria del creare”, in una “concezione che, postulando il divenire dello spirito”, lo aveva chiuso “nella sua formula”⁴⁰⁶. Le conseguenze di questa filosofia si trovavano, quindi, nella paradossale situazione di essere “innovatrici e rivoluzionarie”, per quel tanto che in esse si fosse vista agire l'idea dello spirito come “infinita e assolutamente libera autocreazione”, ma anche “immobili e dogmatiche come nel più profondo scolasticismo” in quanto, per altro verso, si manifestava in esse la coscienza della “scoperta e determinazione della natura creatrice dello spirito”⁴⁰⁷.

Se la prima ragione del distacco da Gentile consisteva, dunque, nell'“accentuato atteggiamento teoreticistico che andava assumendo la filosofia dell'atto”⁴⁰⁸, ciò, per altro verso, non faceva desistere Spirito dalla convinzione che tale distacco fosse sorto da un

⁴⁰⁴ Cfr. U. Spirito, *La vita come ricerca*, cit., p. 90. Poco dopo aggiungeva: “D'altra parte la formula stessa della dialettica, per cui la realtà cresce su se stessa superandosi sempre ma non disperdendo nulla della propria creazione, fa diffidare di ogni innovazione radicale e tale da costringere al sacrificio di cose e istituti che hanno una tradizione. La tradizione, che è interna alla dialettica della creazione, finisce col diventare il momento principale e col non consentirne un rapido sviluppo; assume anzi a poco a poco la consistenza di un mito – il mito del passato – al quale il presente s'inchina nel timore di perderlo in un indistinto futuro. Così si spiega il terrore e lo smarrimento del filosofo idealista di fronte ad ogni evento rivoluzionario come di fronte ad ogni programma di azione che comprometta troppo palesemente i quadri della società in cui ha consolidato le proprie abitudini. È la filosofia della creazione che teoricamente può apparire la più dinamica che si sia mai concepita, ma che in realtà si converte nel buonsensismo più conformista e più borghese”, *ibid.*

⁴⁰⁵ Nel cap. VI del volume *Giovanni Gentile*, cit., intitolato *L'umanesimo di Giovanni Gentile*, Spirito riprendeva la sua interpretazione dell'attualismo come epilogo del pensiero moderno (interpretazione che è già presente in molte pagine de *La vita come ricerca*). Se, nel Medioevo, il centro del mondo era stato Dio, l'uomo moderno aveva spostato il centro nell'io creatore: “Creare: ecco l'orgoglio dell'uomo moderno. E nel nuovo significato di questa parola consiste lo spostamento da Dio all'io, che si effettua alle origini del mondo moderno” (p. 164). L'attualismo, insomma, con la riforma della dialettica hegeliana aveva portato a compimento il tragitto della filosofia moderna: “Perché l'uomo potesse creare davvero, era necessario che egli non operasse in una realtà già costituita indipendentemente dalla sua volontà” (p. 166).

⁴⁰⁶ U. Spirito, *La vita come ricerca*, cit., p. 87.

⁴⁰⁷ *Ibid.* In un articolo del '64 uscito sul «Giornale critico» e poi ripubblicato in *Giovanni Gentile*, cit., dal titolo *L'eredità dell'attualismo e l'umanesimo del lavoro*, Spirito così esprimeva, in sintesi, la sua critica a Gentile: “Gentile, tuttavia, non ha avuto la possibilità di tener fede al principio della indefinibilità dell'atto e ha cominciato a definirlo. Il che ha implicato, non solo la smentita del principio stesso, ma anche la negazione dell'altro principio della unità e infinità delle categorie. Perché, per poter definire il tutto, Gentile ha dovuto ripristinare in qualche modo concetti *sui generis*, categorie, concepiti come attributi del tutto e soltanto del tutto. Il tutto è spirito, il tutto è dialettica, il tutto è atto, il tutto è storia, il tutto è tesi, antitesi e sintesi: arte, religione e filosofia. Una serie, quindi, di definizioni del tutto, che non potendo rimanere giustapposte, debbano articolarsi in sistema, in un sistema metafisico inteso nel senso tradizionale del termine: la teoria generale dello spirito come atto puro. Anche per Gentile, come già per Kant, la ricaduta nella vecchia metafisica è risultata inevitabile”, pp. 204-205.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 214.

“progressivo chiarimento di esigenze proprie dell’attualismo”⁴⁰⁹, ovvero che l’istanza problematicista, come poi sarà chiamata, dovesse sorgere *nel* seno stesso di questo idealismo radicale.

Il dogmatismo dottrinale che Spirito amaramente constatava e contestava nella filosofia dell’atto, gli si sarebbe, d’altra parte, rivoltato contro quando Gentile, nella missiva di risposta alla lettera che l’amico aveva pubblicato nel ’38 sul «Giornale critico», in seguito alla nota gentiliana che seguiva la recensione di Cantimori, gli faceva notare che:

“Tu cominci con un’affermazione, che contiene in germe tutto l’atto di accusa che ti appresti a sostenere contro ogni filosofia che non sia una sconsolata ricerca sfiduciata e stanca. Dici subito – come poi tante volte ripeterai: «Pensare è obbiettare». Che ti pare cosa evidente e da non potersi mettere in discussione. Ed è dommatismo senza ombra di critica, mentre da un pezzo eravamo tutti ben fermi a ritenere che pensare è giudicare: ossia affermare o negare, e quindi non porre ma risolvere problemi, non proporre ma superare obiezioni; non urtare in antinomie, ma superarle. Verità alla quale tu rendi il più solenne omaggio con le tue stesse prime parole, affermando e definendo il pensiero in un’essenza che ti sembra invalicabile, e chiudendola in un circolo in cui tu salti dentro di botto e resti chiuso in tutto il corso del tuo libro. Nel quale ti pare di muoverti e fare un viaggio interessantissimo di scoperta mentre te la dormi tranquillamente nel tuo letto e... sogni. Giacché quando hai detto che pensare è obbiettare hai detto tutto, e tutto il resto reggerà se sarà vero questo concetto del pensiero. A un certo punto te ne accorgi, e col tuo solito acume vedi bene che anche codesto tuo concetto che è l’anima del libro non è, a sua volta, una ricerca ma, stavo per dire, una trovata; non è critica ma domma; metafisica, mito; filosofia insomma bella e buona, come quella che s’è sempre fatta e a te un bel giorno è venuto in mente che non sia da fare mai più. Pensare è obbiettare? Sì, certamente; è anche obbiettare; ma non è soltanto questo, sì anche il contrario, come stiamo dicendo da tanti anni. Tu ora ti sei stancato di questa fatica che il pensiero costa, ti sei afferrato ad uno dei due corni del dilemma, per fermarti e farla finita con questa immanente contraddizione del pensare. Come se fosse possibile!”⁴¹⁰.

Il sentimento psicologico che animava le pagine de *La vita come ricerca* si può dire fosse quello di un uomo che, conscio di trovarsi in una situazione antinomica, sapeva di non poterne uscire. Vi albergava, cioè, la sensazione di una crisi nella fede verso l’assoluto e nella possibilità di determinarlo, nella paradossale consapevolezza di doverlo invece determinare, per poter uscire dall’antinomia. Non è quindi un caso che le reazioni all’uscita del volume fossero state molteplici e avessero puntato il dito, per un lato, sulla curvatura esistenzialistica della posizione spiritiana (Paci), dall’altro, sull’irrazionalismo implicito nella teoria gentiliana (Sciacca, Flores D’Arcais); da un altro ancora, invece, sull’antidogmatismo proprio di un idealismo critico ed aperto (Saitta, Preti)⁴¹¹.

Ricordando questi anni di crisi e di progressivo abbandono della scuola gentiliana, Spirito così riassumeva la sua posizione: “Bisogna riconoscere che una sola via poteva aprirsi e fatalmente imporsi: la via di capovolgere la situazione e far diventare incontrovertibile proprio la mancanza di quella sicurezza e di quell’assoluto di cui si avvertiva l’assoluta necessità. All’incontrovertibile positivo si doveva sostituire l’incontrovertibile negativo”⁴¹².

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ U. Spirito, *La vita come ricerca*, cit., p. 252.

⁴¹¹ Cfr. H. A. Cavallera, *Introduzione* a U. Spirito, *La vita come ricerca*, cit., pp. 16-21.

⁴¹² U. Spirito, *Storia della mia ricerca*, cit., p. 25.

A questo capovolgimento doveva riferirsi il *problematicismo*, come coscienza di quell'antinomia in cui, radicalizzando la tesi che "pensare è obbiettare", la posizione critica di Spirito veniva precisandosi. Problematicismo che, fin da subito, si era espresso "in forma perentoria. Non so. Mi manca, in altri termini, quella metafisica che può dare senso alla vita. L'avevo sempre avuta: ora non più"⁴¹³.

Si trattava, tuttavia, di non confondere questa coscienza con forme semplicistiche quanto dogmatiche di scetticismo, perché quella che ne risultava era invece, a parere di Spirito, una riflessione consequenziale interna ad un attualismo vissuto con pieno rigore. Accentuando il dinamismo proprio dell'atto creatore, nella coscienza di non poterlo definire entro una teoria che, per questo verso, lo reificava, ciò che restava era questa perenne negazione di tutto ciò che, via via ponendosi, si risolveva senza trovar pace; restava cioè l'antinomicità del reale, il perpetuarsi del problema, senza soluzione.

Il problematicismo, descritto come punto d'arrivo del criticismo moderno e nuovo punto di partenza per la filosofia, veniva spiegato da Spirito proprio a partire dall'argomento contro lo scettico:

"Perché lo scetticismo possa sussistere, occorre che sia valido il criterio in virtù del quale lo si afferma; ma, se il criterio è valido, sussiste quella verità che lo scetticismo pretende di non riconoscere. Il circolo vizioso è evidente e la confutazione dello scettico perentoria. Ma, guardando al fondo, ci si accorge che il circolo vizioso non è soltanto della filosofia scettica, bensì, e per la stessa ragione, di qualunque filosofia che si ponga come conclusiva. Allorché, infatti, il pensiero si arresta nel sistema o nella definizione del tutto, esso è costretto a trascendere il tutto che pretende di definire e implicitamente a renderlo parte della vera realtà che sfugge alla definizione. Che la conclusione sia negativa (scetticismo) o positiva (sistema della verità) è indifferente al fatto di essere conclusione, e il circolo vizioso riguarda appunto la conclusione come tale. Non si può definire il tutto senza negarlo. E se la filosofia si propone il compito di questa definizione, essa deve fallire in partenza perché il suo assunto è intrinsecamente contraddittorio"⁴¹⁴.

Il tentativo di sottrarsi alla logica dell'argomento contro lo scettico non era riuscito, in questo senso, nemmeno all'attualismo, nel quale, anzi, la crisi

"raggiunge una fase di estrema gravità perché il principio dell'intellettualismo, come contemplazione di una realtà presupposta, si rivolge ora proprio al divenire, al processo, al farsi del soggetto e insomma all'attività spirituale, che si asserisce non poter mai essere presupposto perché il solo unico porsi della realtà. La più flagrante contraddizione investe tutto il pensiero, e il punto culminante dell'antiintellettualismo si converte nel punto culminante dell'intellettualismo: di un intellettualismo cioè che rende oggetto di contemplazione lo stesso soggetto e definisce lo spirito alla stessa stregua della natura. L'infinito torna a entificarsi in un tutto che è di nuovo suscettibile di definizione e il circolo vizioso si riafferma nel modo più assurdo"⁴¹⁵.

⁴¹³ Ivi, p. 27.

⁴¹⁴ U. Spirito, *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948, p. 37.

⁴¹⁵ Ivi, p. 45. Il passo è citato anche da E. Severino in Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 109-110. Il filosofo bresciano lo commenta così: "Spirito crede dunque che nell'attualismo il divenire del pensiero divenga apparente, illusorio – divenga apparente e illusoria l'imprevedibile innovazione, creatività, libertà del pensiero – perché il divenire del pensiero deve adeguarsi alla propria essenza immutabile così come nell'intellettualismo realistico il divenire del pensiero deve adeguarsi alla realtà che gli è esterna e indipendente. L'attualismo si trasformerebbe così, secondo Spirito, nella più flagrante delle contraddizioni perché, nell'atto stesso in cui intende salvaguardare nel modo più perentorio il divenire, negherebbe il divenire in modo altrettanto perentorio. La contraddizione rilevata da Spirito nell'attualismo è quella di chi

Al fine di spiegare come fosse avvenuto il passaggio dall'attualismo al problematicismo, cioè come crisi del primo che si inverava nel secondo, Spirito avrebbe poi precisato:

“Se non che il dialettico, giunto alla coscienza del dialettismo della vita, la ipostatizza in una conclusione che, a differenza di tutte le altre, si pone fuori del processo e ne diventa garante. È la conclusione che definisce l'Assoluto e riafferma l'Essere di fronte al divenire. Il problematico, invece, giunto alla coscienza della dialetticità della vita non si crede autorizzato a compiere il passo necessario per vedere nella dialetticità stessa l'essenza della realtà e anzi ritiene che il passo, per la conclusione adialettica cui conduce, sia illegittimo e contraddittorio. Il che vuol dire che la dialettica, lungi dall'assurgere a soluzione, rimane il problema della vita nella sua drammaticità antinomica. Al *dialettismo metafisico* si contrappone il *dialettismo problematico*. E, mentre il primo, per affermarsi, è costretto a postulare un Assoluto adialettico che svuota di significato l'assunto metafisico, il secondo, invece, esplicitamente tende all'Assoluto adialettico, senza sapere se esso sia o non sia compatibile con la stessa dialettica”⁴¹⁶.

Questa tensione (*ricerca*) verso l'Assoluto adialettico doveva certamente esser tale e non possesso, pena la ricaduta nell'intellettualismo; ma, per altro verso, il problematico, sostando nella contraddizione, si rivolgeva agli altri, ai propri critici, con una “speranza di aiuto”, perché “per il bene di lui varrà soltanto quella critica che varrà a farlo uscire dall'attuale situazione psicologica e a dargli la certezza del possesso dell'Assoluto”⁴¹⁷. Toccando, insomma, il fondo del criticismo, il problematico si trovava a vivere nel “*cogito*, senza aver ancora la possibilità di pronunciare alcun *ergo*”⁴¹⁸; cionondimeno, egli guardava alla possibilità dell'*ergo* con la speranza e la fede di poter, un giorno, uscire dall'antinomia e trovare la Soluzione.

rende inconcepibile il divenire, proprio nell'atto in cui intende liberarlo da ciò che lo rende inconcepibile”, ivi, pp. 110-111. Per quanto concerne il rapporto Severino-Spirito, del quale ci occuperemo oltre, si può qui anticipare che, se per il “primo” Severino la risoluzione dell'attualismo nel problematicismo e di questo nell'apertura alla metafisica neoclassica era un passaggio accettato e sfruttato speculativamente (ad esempio ne *La struttura originaria*), nel “secondo” Severino sarà considerato un “passo indietro” rispetto all'esito ultimo dell'attualismo gentiliano.

⁴¹⁶ Il passo, tratto da U. Spirito, *Il problematicismo*, cit., pp. 47-49, è riportato per intero anche in Id., *Storia della mia ricerca*, cit., p. 116. Sempre allo scopo di chiarire il passaggio, Spirito aggiungeva: “Per un verso, il problematicismo costituisce un processo di svolgimento dello stesso attualismo, conducendolo alle estreme esigenze logiche e metafisiche; per un altro verso, invece, esso è la negazione e la dissoluzione dell'attualismo, inteso come epilogo del pensiero moderno e contemporaneo. Senza l'attualismo, il problematicismo non avrebbe avuto vita e significato; ma senza il problematicismo, l'attualismo si sarebbe chiuso nella presunzione di un autopossesso definitivo incapace di ulteriore svolgimento [...]. L'attualismo poteva seguire due vie opposte per raggiungere il suo fine. Esso poteva, infatti, prendere la via che ha preso e assolutizzare la realtà nella coscienza di un io che coincidesse col tutto; o poteva assolutizzare la realtà di una coscienza infinita rappresentata in una infinità di centri. Nel primo caso, la conclusione era l'attualismo; nel secondo caso, il problematicismo. Ma nell'un caso e nell'altro, l'alternativa era unica e determinata dallo stesso procedimento di pensiero. Ci voleva la presunzione dell'assoluta autocoscienza, perché nascesse un radicale problematicismo”, U. Spirito, *Storia della mia ricerca*, cit., pp. 204-205. Come conseguenza dello scambio tra problema e soluzione e, persino, della loro identificazione, nell'attualismo risorgeva così anche il dualismo tra “conoscere” e “fare”, tra teoria e prassi. Su questo punto, cfr. U. Spirito, *Il problematicismo*, cit., p. 68.

⁴¹⁷ Ivi, p. 52.

⁴¹⁸ Ivi, p. 51.

Tornando alla critica dell'attualismo, Spirito osservava come in esso si fosse compiuto un "grandioso tentativo di liberazione dal futuro" (e dal passato), mediante la tesi dell'assoluta creatività dello spirito:

"Dire spirito, infatti, significa dire attività creatrice e inventiva, in un processo continuo di innovazione e di trasformazione del passato, sì che prevedere ciò che lo spirito creerà nel suo sviluppo può significare soltanto negare l'essenza stessa dell'atto creativo. La vera consapevolezza dell'atto creativo è, dunque, nell'assoluta originalità di chi supera passato ed avvenire in un eterno presente senza limiti. Se il passato fosse immodificabile realtà e il futuro prevedibile necessità, illusorio diverrebbe il potere creativo dello spirito, essenzialmente condizionato dal prima e dal poi. Il prima e il poi vivono anzi soltanto nell'incondizionato presente e sono l'espressione del contenuto creativo di esso. Il futuro non si prevede, ma si pone"⁴¹⁹.

Il tentativo, tuttavia, avrebbe presto deluso, allorché la scoperta della dialettica si sarebbe sottratta alla sua legge, consolidandosi in un

"presente che non diviene. Domani lo spirito potrà rinnovare tutto il passato e tutto il futuro in un atto creativo imprevedibile, ma si troverà sempre a dover confermare la sua *natura* dialettica e a dover riaffermare in eterno questa sua consapevolezza da poco raggiunta, di esser cioè atto dialettico, sintesi di opposti, assoluta creatività, unità e molteplicità, temporalità ed extratemporalità. Tutto potrà creare lo spirito, ma non più la consapevolezza della sua capacità creativa"⁴²⁰.

Per questa via, era così ribadita quella che abbiamo definito l'*antinomia della creazione*, ossia la difficoltà logica in cui la filosofia di Spirito, giunta a maturità, vedeva precipitare la tesi attualistica, la quale veniva così a riaffermare quel dualismo contro cui il filosofo aretino aveva rivolto la propria istanza critica⁴²¹. Ma tale antinomia non doveva poi esser altro che la rilevata difficoltà di pensare il divenire del pensiero, senza cristallizzarlo in una formula indivisa che ne avrebbe snaturato la costitutiva vitalità dinamica. Restava dunque un'inquietezza, un'oscillazione problematica conscia di sé e, pertanto, alla ricerca incessante di una soluzione, proprio perché consapevole della contraddizione che l'avvolgeva e dalla quale urgeva, presto, imboccare un'uscita. Per questo aspetto, nessuna critica che ne avesse additato la contraddittorietà avrebbe colpito nel segno e l'"unica arma" che, contro il problematico, si sarebbe potuta usare sarebbe stata quella di indicare "la dimostrazione del modo non illusorio di superare l'antinomia"⁴²².

Il tragitto speculativo di Spirito⁴²³, dopo la pubblicazione nel '37 de *La vita come ricerca*, si sarebbe in parte assestato e precisato poi nel '41 con l'uscita del volume *La vita*

⁴¹⁹ Ivi, p. 76.

⁴²⁰ Ivi, p. 78.

⁴²¹ "L'attualismo ha detto: tutto diviene e anche la definizione del divenire; l'atto non si può definire perché è esso che definisce. Il che ha condotto a negare la filosofia come sistema di categorie e ad affermare la categoria come una ed infinita. La filosofia si è identificata con la storia e cioè con tutta la realtà nel suo processo. Se non che, quando sembrava che la vittoria sull'intellettualismo fosse stata definitivamente conseguita attraverso il mutato concetto di filosofia e quindi di realtà, la stessa coscienza della vittoria, costretta a esprimersi e a tornare a esprimersi per divenire fondamento di ogni ulteriore attività, cominciò a dare il senso della ripetizione di una formula e addirittura di un sistema metafisico statico, essenzialmente identico a tutti quelli dichiarati intellettualistici e contraddittori", ivi, pp. 114-115.

⁴²² Ivi, p. 147.

⁴²³ Per una bibliografia degli scritti di Spirito si può consultare F. Tamassia (bibliografia a cura di), *L'opera di Ugo Spirito*, Istituto di Studi Corporativi, Roma 1986.

come arte, testo più improntato, come intuibile, sul tema estetico⁴²⁴, ma prezioso per noi anche in ragione di alcune considerazioni che avrebbero completato il quadro del passaggio dall'attualismo al problematicismo. Ad essere radicalmente messa in questione sarebbe stata qui la figura dell'*autocoscienza* attualistica, identificata con la filosofia, la mediazione, il dominio logico, insomma, la ragione.

Pur condividendo con Gentile l'idea del passaggio dal Medioevo al pensiero moderno come progressiva immanentizzazione del divino, Spirito non accettava, peraltro, la lettura tesa ad indicare, quale esito di tale processo, la trionfalistica celebrazione dell'Io trascendentale e l'insistenza gentiliana nel rimarcare il tratto assolutistico. Il processo si sarebbe invece esteso sino alla crisi dell'*autocoscienza* e, come si è visto, alla posizione critica di un'antinomia che imponeva la ricerca quale cifra del proprio filosofico incedere. Per altro verso, il rischio connesso a questa operazione, nei confronti della quale si sarebbero indirizzati gli strali polemici di chi, invece, professava ancora il credo dialettico, si sarebbe potuto riassumere in questa osservazione, ossia che anche la vita come ricerca, se avesse ambito ad esser se stessa e non altro, avrebbe finito, inevitabilmente, con l'indossare la maschera metafisica di una Soluzione. A chi così obiettava, Spirito rispondeva, nelle prime pagine de *La vita come arte*, che tale critica si sarebbe, d'altro canto, potuta capovolgere, diventando

“egualmente inconfutabile che, se coesistono tante metafisiche, vuol dire che nessuna di esse è soluzione; che, se il problema continuamente si rinnova ciò dipende dall'incapacità di porlo nei suoi effettivi termini e di risolverlo davvero; che, se il processo logico continua a svolgersi, è segno ch'esso non riesce a raggiungere la propria unità e si disperde nelle antinomie; che, infine, per passare dal concetto di ricerca a quello di soluzione si compie un salto in contraddizione col concetto stesso di dialettica e si conchiude il processo di cui si asserisce l'infinità”⁴²⁵.

Riconducendo allora l'obiezione dialettica nel solco della problematicità della ricerca, si sarebbe trattato di riconoscere che la pretesa teoria della dialettica, incarnata dalla figura divinizzata dell'Io trascendentale, dell'*autocoscienza*, avrebbe dovuto deporre la propria pretesa risolutiva (configurandosi quale semplice esigenza⁴²⁶), affinché fosse possibile, in qualche modo, affacciarsi sul piano immediato dell'antinomia. Per questa via, Spirito si sarebbe trovato a battere sul tasto dell'arte e del sentimento in antitesi alla filosofia, della coscienza *contra* l'*autocoscienza*:

“In questo senso e con questi attributi assumo il concetto di arte a significare la totalità della vita di chi ricerca, di chi è coscienza anelante a un'*autocoscienza* non raggiunta, ma che intanto vive, giudicando e scegliendo, tra valori che può sentire fino a giuocare per essi la vita, in un'azione o in una creazione che può dirsi anche soltanto passione. Arte, dunque, in un significato molto lato e che coincide solo in parte con l'accezione comune, ma che di quest'accezione conserva l'essenza, nella contrapposizione su cui si fonda di un'attività ispirata, prorompente da una fonte ignota dell'anima nostra, e un'attività logica, organicamente svolta nel pieno possesso di noi stessi e della realtà. Arte contrapposta a filosofia, come coscienza ad *autocoscienza*: vita perciò in cui rientra, con noi, tutta la realtà, il bene e il male, il valore e il disvalore, il conoscere e il fare, la scienza, la religione, l'arte e la stessa

⁴²⁴ Sull'estetica di Spirito cfr. V. Stella, *L'aspetto dell'arte. Vita come arte e critica dell'estetica nel pensiero di Ugo Spirito*, Cadmo, Roma 1976.

⁴²⁵ U. Spirito, *La vita come arte*, Sansoni, Firenze 1941, pp. 12-13.

⁴²⁶ Ivi, p. 26.

filosofia, in quanto questa non può superare l'episodicità dei vari sistemi, e non può soddisfare l'esigenza dell'assoluta unità di chi ricerca⁴²⁷.

Poiché l'errore del dialettico si fondava “sul presupposto dell'immobilità o dell'essere della formula del processo, per cui i due termini dell'antinomia non sono veramente antinomici, ma uno di essi, quello negativo, necessariamente subordinato all'altro e destinato a risolversi in esso”, si sarebbero invece dovuti considerare i due termini nella loro autentica antinomicità, per cui, visti entrambi dal lato della coscienza, nessuno dei due avrebbe potuto risolvere l'altro. La difficoltà sarebbe stata, ancora una volta, nel non commettere l'errore di confondere la vita, intesa come arte, con la Soluzione, e dunque con l'autocoscienza, ma di conferirle, invece, correttamente, lo stesso tratto problematico dell'antinomia non risolta: “Quando, dunque, diciamo che la vita è arte, intendiamo dire che la vita è nell'antinomia di arte e filosofia, antinomia in cui il secondo termine non riesce ancora ad essere il terzo, e cioè la sintesi, e in conseguenza non riesce a distinguersi davvero dal primo, ma in esso è costretto continuamente a convertirsi”⁴²⁸.

Emblematico di questa temperie concettuale, sintetizzabile nella figura dell'artista proteso verso la filosofia, di un soggetto tornato ad essere centro del mondo, dopo l'esperienza medievale che lo aveva invece sacrificato sull'altare della trascendenza religiosa, il filosofo del Rinascimento assurgeva così, per Spirito, oscillando tra la rinnovata coscienza di sé e la magia, a “progenitore” del pensiero dell'antinomia; dopo di lui, il Romanticismo e la filosofia kantiana avrebbero ulteriormente confermato quella disposizione problematica, quella tensione tra l'esigenza del soggetto di trovare una Soluzione al mistero della vita e il continuo riaffiorare del mistero e dell'impossibilità di raggiungere una meta siffatta. A questa contraddizione avrebbero poi cercato di far fronte Hegel, Croce e Gentile, nel tentativo, fallito, di risolverla. Nell'attualismo, in particolare, l'arte avrebbe incarnato il “limite del panlogismo” e, tramite essa, si sarebbe infranta “la pretesa della dialettica”: “Basta, infatti” – chiosava Spirito – “ch'essa viva per un attimo come coscienza di fronte ad autocoscienza, perché la filosofia scompaia e tutta la vita sia arte”⁴²⁹.

Con la pubblicazione de *La vita come amore*⁴³⁰ Spirito avrebbe, si può dire, concluso l'itinerario iniziato nel '37⁴³¹. Non che, con questo volume, la tortuosa vicenda di pensiero dell'autore giungesse a compimento (note sono, per questo verso, le successive declamate posizioni dell'*onnicestrismo* e dello *scientismo*), se non nel senso, più limitato, secondo il quale la traiettoria problematicistica si sarebbe comunque attestata su una base metodologica che non sarebbe più stata ritrattata o messa radicalmente in discussione.

⁴²⁷ Ivi, pp. 21-22.

⁴²⁸ Ivi, p. 30.

⁴²⁹ Ivi, p. 263.

⁴³⁰ U. Spirito, *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Sansoni, Firenze 1953.

⁴³¹ Di questo parere, almeno, era Bontadini, secondo cui *La vita come ricerca* e *La vita come amore* avevano incarnato l'“alfa e l'omega”, non solo della speculazione spiritiana, ma addirittura del “problematicismo contemporaneo”. Cfr. G. Bontadini, *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, in Id., *Conversazioni di metafisica I*, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 133.

3. Guido Calogero tra Aristotele e Gentile

Prima di concentrare l'attenzione sulla lettura bontadiniana di Gentile, è opportuno aggiungere alcune considerazioni circa l'interpretazione che dell'attualismo propose un altro degli allievi della scuola "romana", Guido Calogero⁴³².

In una lettera indirizzata a Calogero e pubblicata su «La cultura» nel '65⁴³³, Bontadini affermava di "aver sempre condiviso, in sostanza, e, per così dire, in convergenza, la tesi di fondo"⁴³⁴ del suo volume *La conclusione della filosofia del conoscere*⁴³⁵. La differenza, precisava subito Bontadini, stava semmai nel fatto che, mentre per Calogero tale conclusione eliminava per sempre la possibilità di una filosofia dell'essere, lasciando ormai libero lo spazio solamente per un passaggio alla "prassi", essa costituiva invece per lui "la resaturazione della possibilità dell'ontologia"⁴³⁶.

Come ha giustamente scritto Negri, la riflessione di Calogero parte "dall'insoddisfazione dell'involuzione intellettualistica in senso gnoseologico dell'attualismo"⁴³⁷. Le ragioni di tale insoddisfazione vanno però ricercate, come è stato correttamente messo in luce⁴³⁸, già negli scritti giovanili, in particolare negli studi sulla filosofia antica, soprattutto aristotelica, che videro la pubblicazione nel '27, a due anni dalla laurea (ottenuta ad appena ventun anni, sotto la direzione di Gentile), con il titolo *I fondamenti della logica aristotelica*⁴³⁹.

Al centro della critica, che avrebbe esplicitamente mosso al maestro qualche anno dopo, già in questo scritto Calogero distingueva la presenza, in Aristotele, di due differenti logiche, spesso confondentisi e sovrapponentisi, l'una "noetica", l'altra "dianoetica"⁴⁴⁰, la prima relativa ad un piano immediato di conoscenza, la seconda ad uno mediato. Se la seconda, in quanto logica del giudizio e del sillogismo, occupava, in effetti, maggiore spazio nella disamina aristotelica, la prima rivelava invece, agli occhi di Calogero, la vera e propria "scoperta" del filosofo greco. Questo scritto, che contiene *in nuce* il senso di fondo della sua prospettiva, prendeva appunto le mosse da una lettura della filosofia aristotelica che, già allora, lasciava intendere il taglio critico attraverso cui egli si sarebbe presto approcciato al discorso gentiliano e alla sua interpretazione del pensiero antico.

⁴³² Per una introduzione alla figura di Calogero, cfr. G. Sasso, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in Id., *Filosofia e idealismo III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 127-172.

⁴³³ La lettera, dal titolo *Ideale della scienza o ideale del dialogo?*, si trova ora in G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica II*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 176-188.

⁴³⁴ Ivi, p. 177.

⁴³⁵ Il volume, uscito nel 1938 per la casa editrice Sansoni di Firenze, raccoglieva vari articoli di carattere teorico e metodologico scritti tra la metà degli anni Venti e gli anni Trenta; in esso Calogero esponeva la propria critica dell'attualismo. Il testo fu poi ripubblicato in una nuova edizione accresciuta nel 1960, sempre da Sansoni.

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ A. Negri, *Giovanni Gentile. 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, cit., p. 73.

⁴³⁸ Cfr. il saggio di M. Musté, *Il principio del nous nella filosofia di Guido Calogero*, in «La Cultura. Rivista di Filosofia Letteratura e Storia», Anno XLVIII, numero 1, aprile 2010, pp. 83-120.

⁴³⁹ G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, Le Monnier 1927. Il volume proponeva una rielaborazione della tesi di laurea. Di tale testo ebbe ad occuparsi, criticandone i risultati, anche E. Severino in Id., *Nota su "I fondamenti della logica aristotelica" di Guido Calogero*, in Aa. Vv., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Vita e Pensiero, Milano 1962, pp. 117-144; poi in E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 143-174.

⁴⁴⁰ Sull'interpretazione calogeriana di Aristotele, cfr. M. Musté, *Dalla metafisica alla filosofia del dialogo. Guido Calogero interprete di Aristotele*, in «Giornale di filosofia.net/Filosofiaitaliana.it – ISSN 1827-5834 – Maggio 2009. Che il libro del '27 fosse già intriso di un certo disagio verso il gentiliano *Sistema di logica* è ricordato da Calogero in diversi scritti autobiografici. Cfr. ivi, p. 2.

Senza addentrarci analiticamente nel dettaglio filologico della vicenda, che meriterebbe una ricerca a parte, ciò che, già in quegli anni, dell'esegesi gentiliana di Aristotele appariva scorretto a Calogero, era essenzialmente la sua lettura della logica, tendente a risolvere la figura della "determinazione" e in particolare dell'"individuo" nel quadro *dianoetico* del giudizio e del sillogismo. Al fondo della logica aristotelica, infatti, Calogero indicava la presenza di un momento *noetico* di carattere sostanzialmente *ante-predicativo*, nel quale l'appercezione intellettuale della sostanza individuale avveniva nel segno unitario di un'immediatezza, che non si svolgeva nella duplicazione astratta di un soggetto e di un predicato. Al *nous* così inteso, Calogero conferiva poi quel tratto di "concretezza" che, in un certo senso, era stato merito di Gentile, al termine del percorso gnoseologico della filosofia moderna, portare alla luce, enfatizzando il ruolo del pensiero attuale. Per intendere questo nodo delicato, si potrebbe osservare come ciò che Calogero aveva apprezzato dell'attualismo era stata la risoluzione del rapporto tra soggetto ed oggetto nell'intrascendibilità dell'atto; salvo poi, e qui stava l'errore del maestro, averne ritratto la fisionomia in un sistema di logica che ne delineava la *teoria*. Su questo punto, si può dire che la convergenza con la critica di Spirito fosse pressoché totale. L'aver esposto il volto dell'atto, mediante un'indagine sistematica delle sue funzioni conoscitive e delle sue leggi logiche, aveva, insomma, condotto Gentile ad incorrere, a sua volta, nella fallacia intellettualistica che egli aveva additato al metodo della trascendenza, sovraccaricando la propria prospettiva di una "soprastruttura gnoseologica"⁴⁴¹ che non gli aveva consentito di accedere a quel dominio concreto della determinatezza che la riflessione aristotelica sul *nous* aveva evocato. Se, dunque, da un lato egli accoglieva la lezione gentiliana sull'intrascendibilità dell'atto, dall'altro criticava, per un verso, l'idea che la logica aristotelica potesse essere interpretata unicamente secondo i canoni della logica dell'astratto; per l'altro, il senso che Gentile attribuiva alla relazione tra concreto ed astratto.

Relativamente a questo secondo punto, Calogero denunciava proprio quella natura *mediazionale*, che abbiamo visto consistere fondamentalmente nel rapporto immanentistico di *creazione* (autocreazione, autoctisi). La logica noetica intravista da Aristotele alludeva, nella lettura calogeriana, ad una compresenza assoluta di idea e realtà che se, certamente, restava confinata al piano logico oggettivo, secondo la classica impostazione realistica, aveva, però, messo in evidenza un significato dell'immediatezza che precedeva la dimensione dianoetica e discorsiva della conoscenza⁴⁴². L'attività sintetica dell'io inobiettivabile, che stringeva soggetto e predicato nella filosofia gentiliana, appariva invece a Calogero connotata negativamente da quella dianoesi in cui l'atto (il concreto), mediandosi, poneva in essere, *creandolo*, il fatto (l'astratto), riconfigurandosi essa stessa astrattamente nella sua alterità da esso⁴⁴³.

Se l'attualismo, risolvendo la realtà nell'atto conoscente e rilevandone l'inoggettivabilità, aveva incarnato il vertice dell'intera vicenda del pensiero filosofico, esso avrebbe poi finito per smarrire il senso profondo della propria scoperta, innanzitutto provvedendo all'inutile edificazione di una logica e di una gnoseologia e, in seconda battuta, distinguendo dualisticamente l'io trascendentale dai propri contenuti, conferendo

⁴⁴¹ G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960, p. 4.

⁴⁴² Cfr. M. Mustè, *Il principio del nous*, cit., pp. 84-86.

⁴⁴³ "Per ogni verso, dunque, la considerazione della logica aristotelica rinvia al problema capitale dell'idealismo moderno, e alla critica che, precocemente, Calogero aveva rivolta alla filosofia di Gentile: una critica che [...] dichiarando la fine della gnoseologia, cioè l'impossibilità di convertire l'io definiente nell'io definito, il pensiero pensante e considerante in quello pensato e considerato, sottolineava la natura di immediatezza del nesso che stringe il soggetto alla determinazione, ed escludeva la possibilità di introdurvi la mediazione, cioè la distinzione e la reciproca relazione di tipo creativo", *ivi*, p. 86.

al primo, nell'intento di colmare l'abisso, un potere *creativo* che doveva rivelarsi illusorio⁴⁴⁴. Sulla critica di questa curvatura "creazionistica" del rapporto tra il Soggetto trascendentale e i suoi oggetti avrebbe insistito anche Bontadini, che del resto condivideva anche l'idea dell'attualismo quale termine del ciclo conclusivo dello gnoseologismo moderno.

Tornando al volume di Calogero del '27, è indubbio che il filosofo romano riservasse la propria "preferenza", se così è lecito esprimersi, alla logica noetica, della quale valorizzava, come s'è detto, il carattere di immediatezza e di unità rispetto alla duplicazione astratta della logica dianoetica, incentrata sul giudizio e perciò associata all'orizzonte della discorsività. Tale preferenza si traduceva poi nella ripetuta constatazione della "subordinazione" della seconda alla prima⁴⁴⁵. Inoltre, la rilevanza del valore attribuito al *nous* rispondeva anche, per Calogero, al problema lasciato insoluto dalla filosofia platonica e, prima ancora, da quella eleatica. Se, infatti, la logica dianoetica, del giudizio e del sillogismo, era interpretata quale "eredità" del dualismo platonico tra mondo sensibile e mondo intelligibile e alla implicata teoria ontologica della *mèthexis* (partecipazione), la logica noetica suggeriva il significato del superamento di tale dualismo, ma soprattutto il compimento autentico del parricidio di Parmenide (*Sofista*). Solo attraverso la teoria aristotelica del *nous*, infatti, l'indeterminato essere parmenideo veniva *determinato* attraverso l'adeguazione immediata dell'idea e del reale⁴⁴⁶. In questo senso, Calogero vedeva sorgere nell'attività noetica il principio di *determinazione*, opponendosi perciò all'idea gentiliana (sviluppata, come s'è visto, nella logica dell'astratto⁴⁴⁷), del superamento dell'immediato essere parmenideo (A) nell'essere pensato (cioè nella dianoesi: A=A).

Per altro verso, già nel testo aristotelico, la presenza della *dianoia*, intesa da Calogero alla stregua di una complicazione linguistica, evocava la possibilità dell'errore e del non-essere dinanzi all'assoluta infallibilità del *nous*⁴⁴⁸. La sovrapposizione della logica

⁴⁴⁴ La situazione è ben descritta da Vitiello: "La critica di Calogero investe non soltanto la logica dell'astratto, ma l'intero impinato del *Sistema di logica come teoria del conoscere*, e in particolar modo la concezione dell'autocitisi dell'Io. L'intero frasario «creazionistico» dell'attualismo è respinto tra le anticaglie della vecchia filosofia teologizzante: l'Io non pone, non «crea» l'oggetto, perché è tutt'uno con esso; nè è *causa sui ipsus*, dacché non è pensabile relazione causale se non tra due termini [...]. Se la sfera dell'Io ha raggio infinito [...] nulla avendo «fuori» di sé, nè tempo nè spazio, nè divenire nè essere, nulla ha da creare. Esso è, soltanto è. Il conoscere, coincidendo con se stesso, coincide con l'universo intero. Talché, sbarazzato il campo dalle teorie logiche e gnoseologiche, liberato il pensiero dall'obbligo di pensare se stesso, il filosofo può dedicarsi al suo vero compito, che non è quello di far filosofia sulla filosofia, ma di illuminare il mondo degli uomini: la storia, il diritto, l'etica, la religione, l'arte, e cioè le molteplici forme del sapere umano", V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., pp. 161-162.

⁴⁴⁵ Cfr. M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, cit., p. 136.

⁴⁴⁶ Cfr. Id., *Dalla metafisica alla filosofia del dialogo. Guido Calogero interprete di Aristotele*, cit., p. 3.

⁴⁴⁷ "Il primo svegliarsi della coscienza nel pensiero è fissare o determinare quell'essere che ne diviene perciò oggetto, in quanto si pone nella propria identità con se medesimo, come A=A", G. Gentile, *Sistema di logica I*, cit., p. 178. Più in generale, cfr. *ivi*, pp. 175-189.

⁴⁴⁸ In ordine a una simile questione, è stato notato, attraverso un ragionamento che mostra il proprio debito nei confronti della riflessione filosofica di G. Sasso, come l'istituzione del rapporto tra *nous* e *dianoia* sia soggetta, in Calogero, ad un'aporetica oscillazione tra senso fondativo o più radicalmente risolutivo (tendendo però maggiormente verso questo secondo aspetto). Cfr. M. Mustè, *Il principio del nous*, cit., p. 97. A questo proposito, si leggano, ad esempio, le parole di Calogero: "Alla base dell'esplicita logica dianoetica c'è, implicita ed esplicita, tutta una logica noetica, che sull'unità dell'appercezione fonda ogni successiva dualità dei giudizi e dei sillogismi, giustificando coi suoi supremi principi quegli stessi assiomi a cui più direttamente attingono la loro validità le forme del pensiero dianoetico. La dottrina della verità e dell'errore condizionati dal giudizio s'appoggia su quella dell'intuizione intellettuale ultima garante del vero, così come i principi di non contraddizione e del terzo escluso si giustificano in base al più profondo motivo della determinazione oggettiva del reale di fronte al pensiero; e tutte le teorie della sillogistica in tanto han valore,

dianoetica a quella noetica si traduceva anche nella considerazione dei principi di non contraddizione e del terzo escluso (nonché sui giudizi d'esistenza) formulati sulla scia della duplicazione astratta, ma, per Calogero, in ultimo riconducibili alla matrice unitaria dell'apprensione noetica.

Percorrendo questa linea interpretativa, egli celebrava dunque i fasti del pensiero aristotelico quale sintesi essenziale del pensiero antico, ma, al contempo, poneva le basi per una lettura dell'intera vicenda del pensiero filosofico nel segno dell'oblio del senso autentico del *nous* a dispetto dello storico prevalere della logica della *dianoia*⁴⁴⁹.

4. La critica dell'attualismo e *La conclusione della filosofia del conoscere*

Un'anticipazione del disagio che, già negli anni della stesura della sua tesi di laurea, Calogero soffriva nei confronti della filosofia attualistica, poteva d'altronde già riscontrarsi nello scritto del '25 *Coscienza e volontà* che, non casualmente, egli inseriva quale saggio introduttivo al volume del '38 *La conclusione della filosofia del conoscere*. Individuando nella relazione soggetto-oggetto la matrice del vizio gnoseologico, fin dalle prime battute egli notava come neppure il tentativo gentiliano di conciliare l'esigenza "di un divenire che veramente divenisse e che fosse insieme extratemporale"⁴⁵⁰ fosse riuscito a condursi oltre la semplice illusione. Il risultato dell'operazione attualistica, infatti, aveva a tal punto posto l'accento sul tratto dell'extratemporalità dell'atto da smarrire ogni movimento dialettico. "Le incongruenze" dovevano di fatto culminare "nel concetto del «porre»"⁴⁵¹, il quale, rimandando all'attività creativa del soggetto trascendentale, "concepito come persona separata", riconsegnava la filosofia dell'atto, in conseguenza dell'idea della sua assoluta libertà, "nelle braccia del vecchio Iddio"⁴⁵². Da questo punto di vista, Calogero aggiungeva:

"Ora, la *creatio ex sese*, concepita con attualistico rigore, cioè come escludente qualsiasi condizionamento, non potrebbe mai essere altro che una *creatio ex nihilo*; e tale *creatio ex nihilo* è una stravaganza, che nessun mito teologico è mai riuscito a concepire (giacché, nel migliore dei casi, essa torna ad essere una *creatio ex sese*, di cui il *se*, cioè la preesistente potenza creatrice di Dio, è condizione determinante). Del resto, lo stesso concetto della creatività spirituale si chiarisce come una di quelle rappresentazioni alquanto pedestri (come quella, già criticata, del «porre») in cui finisce per configurare il concetto del divenire dell'io chi, cercando di trasferirlo dall'astratta posizione gnoseologica – ove esso non può aver luogo – alla considerazione dello spirito come problema essenzialmente pratico, non riesce che a sovrapporne e quindi ad oscurarne ambedue gli aspetti. Quando, invece, si consideri con più attenzione la natura del divenire spirituale, viene nettamente in chiaro la sua assoluta identità coll'io pratico: e, insieme, nella considerazione della concreta volontà

in quanto conclusivamente si riferiscono a quel motivo e si risolvono in quella unità", G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 162.

⁴⁴⁹ "Dopo Aristotele, si dischiudeva lo sconfinato campo della gnoseologia, delle filosofie del conoscere, che cominciavano a separare l'intelletto dal suo oggetto, pensando l'esistenza come *adaequatio intellectus et rei* e affidandosi all'astratta moltiplicazione delle categorie e dei giudizi modali. Solo l'idealismo moderno avrebbe potuto (e dovuto) restaurare il messaggio originario di Aristotele, ricomponendo *intellectus e res* non più nella forma ingenua degli antichi, ma in quella «esperta» dei moderni", M. Mustè, *Il principio del nous*, cit., p. 99.

⁴⁵⁰ G. Calogero, *Coscienza e volontà*, in Id., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 2.

⁴⁵¹ Ivi, p. 3.

⁴⁵² Ivi, pp. 13-14.

cosciente si risolve del tutto l'astratto concetto dello spirito come teoreticità pura. Cadono quindi le ibride concezioni del «creare» e del «porre»: e vien pure riformata, a maggior ragione, anche in forza del semplice superamento attualistico dell'oggettivo divenire hegeliano, la considerazione dei termini attraverso cui si attuava quella dialettica⁴⁵³.

In altri termini, l'autocreazione (la *creatio ex sese*) attualistica, a ben intenderla, nascondeva, agli occhi di Calogero, lo stesso stravagante significato della *creatio ex nihilo*, che nemmeno la tradizione teologica era mai stata in grado di pensare.

Per altro verso, il merito dell'attualismo, che in questo scritto Calogero peraltro confermava, mostrando ancora il proprio debito nei confronti del magistero gentiliano, sarebbe consistito nella risoluzione dell'aporia "dell'opposizione dell'universale all'individuale [...] passando, dall'esame dell'aristotelico individuo *in obiecto*, alla considerazione dell'individualità come persona soggettiva"⁴⁵⁴, ossia alla concezione dell'*actus purus* come la vita stessa dello spirito. Senonché, concependo tale unità all'insegna della mediazione e non dell'immediatezza, Gentile aveva subito perso di vista il traguardo raggiunto, dimostrando con ciò di non essere riuscito a liberarsi del retaggio hegeliano⁴⁵⁵. Il punto che, già in queste pagine giovanili, Calogero si accingeva a sottolineare era, pertanto, quello dell'"immanenza stessa del volere"⁴⁵⁶ o "dell'io come pura «eticità»"⁴⁵⁷, quale esito autentico di ogni critica della gnoseologia.

Un altro scritto degno di attenzione, al fine di mettere maggiormente a fuoco il suo approccio all'idealismo immanentistico, sarebbe stato quello relativo alla comunicazione tenuta al Congresso Nazionale di Filosofia del '29, dal titolo *Gnoseologia e idealismo*. Sin dall'inizio, infatti, Calogero si domandava: "Nella sua sostanziale identificazione della logica coll'etica, l'attualismo resta tuttavia una teoria del conoscere?"⁴⁵⁸. L'interrogativo, al quale si sarebbe trattato, secondo l'autore, di rispondere senz'altro negativamente, richiamava, in sostanza, il succo della proposta calogeriana. Esponendo il "principio vitale dell'attualismo" come "concetto dell'assoluta soggettività del pensiero nella sua invalicabile attualità"⁴⁵⁹, il filosofo mostrava, in perfetta sintonia con la lettura bontadiniana, di interpretare l'attualismo come la dottrina che aveva portato a coerenza il principio gnoseologico di tutto il soggettivismo moderno, spingendosi sino alla negazione più decisa di ogni dualismo tra pensiero pensante e pensiero pensato. Ma, e qui stava la curvatura polemica del discorso, dopo aver "scoperto e rigorosamente espresso, per la prima volta, l'istanza perentoria contro ogni specifica dottrina logica e gnoseologica", Gentile si era poi messo "a teorizzare il concetto del suo atto proprio nelle vecchie forme della logica e della gnoseologia"⁴⁶⁰. Il che si mostrava palesemente, per Calogero, dall'utilizzo di quel "complicato armamentario"⁴⁶¹ di concetti, che si era insinuato nel

⁴⁵³ Ivi, p. 14. Si può notare, anticipando quanto si dirà nel prosieguo della ricerca, come l'impossibilità della *creatio ex nihilo* sarà sostenuta, seguendo un ragionamento differente, anche da Severino. Per altro verso, si può cogliere in queste righe il senso dell'affermazione bontadiniana sopra richiamata, secondo la quale la conclusione della filosofia del conoscere avrebbe significato, per Calogero, la necessità del passaggio alla "prassi".

⁴⁵⁴ Ivi, p. 4.

⁴⁵⁵ Cfr. ivi, p. 15.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 22.

⁴⁵⁷ Ivi, p. 38.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 24.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 25. Poco dopo tale principio era espresso anche così: "Niente può mai essermi dato, che non sia dato a me, che non sia una semplice determinazione del mio mondo", ivi, p. 26.

⁴⁶⁰ Ivi, p. 31.

⁴⁶¹ Ivi, p. 32.

discorso gentiliano, determinandone il profilo. Esempio tipico di questa scomoda eredità doveva essere la dualità hegeliana di arte e religione quali momenti astratti dello spirito (filosofia), come se – precisava –, dopo aver conquistato il punto di vista del soggetto concreto, esso potesse ancora perder tempo a parlare di quella “*contradictio in adjecto*” recante il nome di “soggetto astratto”⁴⁶².

La peraltro giusta esigenza di conciliare la logica degli antichi con quella dei moderni, nel grandioso tentativo di Gentile, aveva quindi avuto come esito quello di riproporre il tema della cosa in sé, con le sue note aporie, in grembo allo stesso pensiero attuale; il quale anzi, istituendo il rapporto tra Soggetto e oggetto all’insegna della relazione “genetica” (creativa), si riduceva “in fondo a un’inversione della posizione gnoseologica realistica, in cui è l’oggetto che invece agisce conoscitivamente sul soggetto: e cade quindi nelle stesse contraddizioni del generale assunto di ogni gnoseologia”⁴⁶³.

Si sarebbe trattato, dunque, secondo Calogero, di sostituire alla “dialettica del divenire come genesi (dell’astratto soggetto che con assoluta libertà crea in sé l’astratto oggetto per quindi costituirsi come soggetto concreto) [...] quella dialettica del divenire puro” che l’autore aveva poco prima indicato quale fondamento delle due logiche, quella antica e quella moderna. Per questa via, di conseguenza, veniva a cadere “l’astratto problema di un soggetto” che dovesse “con atto assolutamente libero, creare da sé e in sé un mondo”: un concetto, peraltro, ancora contaminato dall’“antiquato rapporto creazionistico, concepito nelle forme della causalità oggettiva”⁴⁶⁴. In definitiva, si trattava di capire che “Per il vero soggetto attualistico, diventa ridicolo il problema che esso debba «creare» da sé il suo mondo, perché esso non può in concreto riconoscersi se non come già soggetto di un mondo, che è il suo stesso determinato contenuto, né può in nessun modo staccarsi da esso in un qualsiasi relazione causale”⁴⁶⁵.

Ma in che cosa consisteva precisamente, per Calogero, la contraddizione implicata in ogni prospettiva caratterizzata gnoseologicamente? Si può ribadire, *ad abundantiam*, che egli la ritenesse esito di una rigorosa interpretazione soggettivistica dell’idealismo⁴⁶⁶, quale discendeva dalla concezione gentiliana. Così, in fondo, ne richiamava i tratti: in ogni gnoseologia

“il pensiero si propone di definire se stesso, e cioè di stabilire le condizioni e le forme della sua possibile attività, senza accorgersi che neppure potrebbe determinare quei limiti se nello stesso atto non li superasse, effettivamente conoscendo le sfere di realtà che giudica inaccessibili e realizzando le forme conoscitive che afferma inattuabili, e comunque superando col suo pensiero gli stessi confini che impone al pensiero, per definirlo come tale e quindi contrapporlo a quel che pensiero non è. Nessuna gnoseologia è mai universale e necessaria, perché ammette sempre almeno un’eccezione, costituita dallo stesso pensiero che la pensa. E giacché questo pensiero è poi l’unico che meriti veramente tal nome, se è vero che nel pensiero è contenuta l’universa realtà, l’eccezione si manifesta di tale importanza, da svuotare la regola di ogni contenuto speculativo. Così, quando si costruisce una logica o gnoseologia del filosofare, determinando il posto che ad esso spetta nello spirito, le norme che segue

⁴⁶² Ibid. “Nè di fronte a questo può aver più alcun significato il principio che esso non possa essere così immediatamente posto, e che debba piuttosto risultare da una mediazione, prodursi in una mediazione: giacché esso può ben ridersi di questa esigenza che presume di porsi come sua condizione, quando è esso stesso, il pensiero filosofante, la condizione assoluta anche di quella eventuale riflessione sulla necessità della mediazione!”.

⁴⁶³ Ivi, pp. 35-36.

⁴⁶⁴ Ivi, pp. 40-41.

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ Cfr. ivi, p. 125.

nel suo manifestarsi e in una parola le sue possibilità di vita presente e futura, non si avverte che la filosofia reale non è quella che così si condiziona, ma quella stessa che così la condiziona, o crede di condizionarla”⁴⁶⁷.

Nella terza sezione de *La conclusione della filosofia del conoscere*, che fu aggiunta nell’edizione accresciuta del ’60, l’autore, riflettendo sull’eredità e lo sviluppo dell’idealismo, tornava ad evidenziare schematicamente le ragioni del suo dissenso. L’“insofferenza per l’ottimismo provvidenzialistico” che aveva condotto, sulle orme di Hegel, Croce e Gentile a fare del divenire un Divenire⁴⁶⁸; l’idea dell’“annullamento dell’individuo nel Tutto”; infine, l’ “inflazione idealistica del potere dell’io”, la quale, derivando dalla linea “fichtiano-attualistica”, aveva riprodotto, “come in uno specchio capovolto”, il “rovesciamento polemico del realismo gnoseologico”⁴⁶⁹.

Per venire invece alla *pars construens* della proposta calogeriana, l’abbandono del problema conoscitivo significava, innanzitutto, liberare il guadagno speculativo dell’attualismo dalla sua “soprastruttura”, ossia abbandonare definitivamente ogni proposito di costruire qualcosa come una “filosofia della filosofia”⁴⁷⁰, per risolvere invece la logica nel dominio della prassi e dell’etica. La dialettica del divenire puro come divenire dello spirito, in quanto atto pratico, svincolata dallo schematismo logico e gnoseologico, alludeva pertanto all’immediatezza della determinatezza del finito, inteso nella sua concreta attualità quale relazione mobile dell’identico (*tauton*) e del diverso (*eteron*)⁴⁷¹:

⁴⁶⁷ Ivi, p. 126.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 248. L’ottimismo qui denunciato equivaleva, per il filosofo, a un’“assicurazione cosmica circa la sorte dei valori”, contro la quale si sarebbe dovuto ribattere che “i valori non possono mai essere assicurati per necessità”, pena la perdita dell’orizzonte decisionale implicante la libertà e la responsabilità. Cfr. *ibid.*

⁴⁶⁹ Ivi, p. 249. Questo aspetto, che è per noi il più rilevante, rinviava daccapo alla questione della creazione: “Per il realismo, la conoscenza nasce da un’azione causale della realtà sul pensiero, dell’oggetto sul soggetto. Ma tutta la storia della gnoseologia finisce per far vedere che, se così fosse, sarebbe in ogni caso impossibile saperlo, sia perché un oggetto di quel genere resterebbe in eterno inconoscibile [...], sia perché non siamo autorizzati a considerare una causalità come madre del nostro conoscere, quando piuttosto vediamo che è proprio il nostro conoscere a collegare taluni dei suoi contenuti in schemi di causalità. Se però – in luogo di trarre da questa bimillenaria esperienza gnoseologica la sola conclusione coerente, che è quella di rinunciare ormai a parlare di *oggetti* e a credere che la conoscenza non s’intenda se non in base al binomio della soggettività e dell’oggettività – ci si limita a capovolgere il rapporto, e a considerare la realtà come effetto della conoscenza, l’oggetto come *posto* dal soggetto (e si ruscita perciò il vecchio concetto teologico di creazione, definendo l’io e l’autocoscienza come autocreazione, *autoctisi*, in cui poi l’instaurazione di sé dal nulla equivale all’instaurazione dal nulla di tutto l’universo), allora altri nodi vengono al pettine, e sono nodi di due specie. O io avverto che un simile compito è troppo demiurgico e teologico per le mie spalle, e lo deferisco al Soggetto Universale, allo Spirito del Mondo, alla Provvidenza Che Ne Sa Più Di Noi: ed eccomi ricaduto nella posizione dello Spirito come Tutto, che abbraccia e schiaccia l’individuo [...] Oppure mi guardo da tale ricaduta, e non sommergo e confondo il mio io con un inconoscibile Io: ed eccomi, viceversa, esposto alle ironie di chi m’invita almeno a cambiare la faccia del mondo col facile potere del mio «idealismo magico», io che non riesco neanche a levarmi di dosso un raffreddore senza l’aiuto di qualche compressa di aspirina! Né posso cavarmela col dire che l’assoluta incondizionatezza della mia libertà non esclude che la mia azione, poi, viva nella storia, e con essa debba quindi sempre fare i conti. Chiunque può ribattermi, infatti, che onnipotenza creatrice non significa altro che questo: indipendenza totale da qualsiasi condizione storica, da qualunque ostacolo e base di partenza dell’agire”. Ivi, pp. 249-251.

⁴⁷⁰ “Il tenore della soluzione attualistica non ha, ormai, bisogno di essere chiarito: se il pensiero vero non è il definito ma il definiente, la filosofia vera non è quella di cui s’intenda stabilire il carattere e il metodo in una gnoseologia del filosofare ma bensì quella che in concreto costruisce tale gnoseologia del filosofare. Dunque non esiste, a rigore, una filosofia del filosofare, proprio perché esiste incondizionatamente il filosofare, e una filosofia del filosofare implicherebbe la dualità contraddittoria della filosofia filosofata e della filosofia filosofante, la seconda condizionata dalla prima perché governata dalla sue leggi gnoseologiche e la prima condizionata dalla seconda perché costruita da essa, nel più patente dei circoli viziosi”, *ivi*, p. 99.

⁴⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 34-42.

“dialettica della volontà”, insomma, “come eterno rapporto dinamico tra la condizione e il fine dell’azione. Condizione e fine, realtà e programma, percezione dell’esistente e fantasia del desiderabile”⁴⁷².

L’interpretazione calogeriana della relazione tra logica antica e logica moderna, in particolare tra logica aristotelica e logica hegeliana, veniva così a costituire lo sfondo della sua “correzione” dei guadagni dell’immanentismo attualistico. Più precisamente, egli coglieva, nella sua lettura del cominciamento hegeliano e nella figura del *Dasein*, una “stretta parentela”⁴⁷³ al principio noetico di determinazione aristotelico⁴⁷⁴, il quale, come s’è detto, consentiva, ai suoi occhi, di risolvere compiutamente, pur sul piano dell’oggettività realistica, il dualismo ancora implicato nella posizione platonica⁴⁷⁵.

La concezione dell’io come “presenza”, che derivava dall’interpretazione calogeriana dell’attualismo, liberando la dottrina da quegli elementi logici e gnoseologici che, a suo parere, avevano soffocato il motivo di vero della conquista idealistica, ribadiva, dunque, il carattere diveniente e di originaria temporalità dell’atto spirituale, insistendo sulla sua costitutiva dimensione pratica. Veniva così sgombrato il campo per la successiva mossa speculativa, consistente nel riconoscimento della priorità fondativa dell’etica rispetto alla logica⁴⁷⁶.

⁴⁷² Ivi, p. 39.

⁴⁷³ Sul significato di questa parentela, cfr. M. Mustè, *Il principio del nous*, cit., pp. 104-110.

⁴⁷⁴ Cfr. lo scritto del ’32 *Logica antica e dialettica hegeliana*, in G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 179-190.

⁴⁷⁵ Tali passaggi sono esemplarmente descritti in questa lucida analisi di Mustè: “Un filo, dunque, ben preciso e adeguatamente argomentato, univa il ‘parricidio’ di Platone, che aveva messo in chiaro l’intreccio speculativo tra *tauton* e *heteron*, il noetico principio di determinazione che stava al centro della metafisica aristotelica e la logica hegeliana dell’essere, dove il *Dasein*, con il suo internarsi nelle linee dell’alterità e della differenza, sembrava con ciò tornare al più autentico motivo della speculazione greca, a quel motivo che – come sappiamo – comandava di «pensar sempre qualcosa e non mai né il Tutto né il Nulla», attestandosi sul terreno ben solido del determinato. Tale sequenza, che emergeva in modo esplicito dagli studi sulla logica antica, era tale da generare una ferita irrimediabile non solo nei confronti della lettura gentiliana del mondo antico (e [...] della ‘riforma’ della dialettica di Hegel), ma anche, e soprattutto, nella struttura fondamentale dell’attualismo. Collocando il principio di determinazione al centro della considerazione filosofica, Calogero aveva di fatto superato la configurazione della logica aristotelica come logica dell’astratto, con la conseguenza che il *nous* stesso tendeva a presentarsi come il luogo della concretezza, come l’unità originaria e immediata dell’ente determinato, della cosa, colta in un punto antecedente allo stesso manifestarsi del pensare logico e della sua mediazione: non a caso, nelle pagine in cui lasciava emergere in modo più nitido il significato del *nous*, questo assumeva un volto analogo a quello dell’atto puro, rappresentando, nell’ente stesso, il divenire originario della realtà. Ma il *nous* (ecco il contrasto che qui tendeva a generarsi) di per sé non indicava affatto l’attualità del pensare, nel suo decadere nel logo astratto, ma indicava, al contrario, la figura *oggettiva* (ontologica, e non logica) della determinazione, del *Dasein*, dell’originario intreccio che, *nella cosa*, stringeva il *tauton* allo *heteron*. Al contrario di quello che accadeva nella “riforma” che Gentile, sulle orme di Kuno Fischer e Bertrando Spaventa, aveva tentata della dialettica hegeliana, l’essere non rinviava qui alla soggettività originaria del pensare, ma trovava in sé, nella propria stabilità ontologica, il principio del significato e del movimento. Ciò che emergeva, insomma, al termine della complessa lettura che Calogero aveva intrapresa della filosofia greca e moderna, era la fisionomia della sostanza, dell’individuo aristotelico, e quindi del *Dasein* hegeliano, che teneva in sé l’atto del pensiero, risolto nella propria attualità ontologica, senza rinviarvi come a un ulteriore presupposto logico”, M. Mustè, *Il principio del nous*, cit., pp. 106-107.

⁴⁷⁶ Gli scritti successivi di Calogero più rilevanti in questa direzione sono: *La scuola dell’uomo*, Sansoni, Firenze 1939; *Lezioni di filosofia* (divise in tre volumi – *Etica, giuridica, politica; Estetica, semantica, storica; Logica, gnoseologia, ontologia* – usciti rispettivamente nel ’46, ’47, ’48 per Einaudi, Torino e poi riunite in volume, dalla stessa casa editrice, nel 1960); *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.

5. Bontadini interprete di Gentile: l'impossibilità che il pensiero crei l'essere

Nel primo capitolo di questa ricerca avevamo accennato al significato complessivo della critica che, a parere del giovane Bontadini, poteva essere mossa nei confronti della *Teoria generale*; una critica volta a mettere in luce l'ingiustificata "ombra di trascendenza"⁴⁷⁷ che, in quell'opera, ancora gravava sulla figura dell'inobbiectivabile Io trascendentale. Egli suggeriva, sulla scia della pur contestata critica crociana, la presenza, nell'attualismo, di due forme differenti di "concetto teologico", caratterizzanti i due principali testi gentiliani, la *Teoria* e il *Sistema di logica*. Nello spiegare il "trapasso" dall'una all'altra posizione, emergeva *in nuce* anche il senso dell'approccio bontadiniano all'attualismo, nonché il suo tentativo di ridimensionare la portata ontotetica dell'atto, "riducendola" (anche se per Bontadini, più che di riduzione si sarebbe trattato di parlare di "inveramento") alla figura dell'"Unità dell'Esperienza". Se, nella *Teoria*, la concezione della relazione tra Io trascendentale ed io empirico finiva per configurarsi secondo lo schema tipico della posizione gnoseologica moderna di io e non io, tanto da fare dell'Io trascendentale qualcosa come uno "Spettatore" dotato di propria realtà e, misteriosamente, al contempo, inobbiectivabile, ineffabile (da cui l'accusa, comprensibile, di Croce, di "misticismo"), nella *Logica*, invece, questa oscillazione veniva abbandonata e risolta, a dire di Bontadini, nella figura del "*Logo concreto*, che è nulla più che l'Astratto, concepito come attuale astrarre (pensare)"⁴⁷⁸.

Una delle conseguenze della prima impostazione dualistica gentiliana, uno dei suoi "equivoci"⁴⁷⁹, peraltro poi riversatosi nell'impianto stesso dell'attualismo, nella sua formulazione ultima e dottrinale, era stato, secondo Bontadini, quello di presentare il pensiero come qualcosa che, come fosse possibile, potesse "creare" l'essere⁴⁸⁰. Prima di

⁴⁷⁷ G. Bontadini, *Le polemiche dell'attualismo* [1924], ora in Id., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 34. In questo saggio, Bontadini prendeva le difese di Gentile contro le critiche di Croce e, probabilmente per questa ragione, nonché per l'acume del giovane filosofo milanese, Gentile lo apprezzò. Cfr. l'*Introduzione* di C. Vigna a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. x, nota 7.

⁴⁷⁸ Id., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 21. Al fine di giungere ad una maggiore chiarezza, Bontadini scriveva: "Perché è appunto questa la *seconda* posizione del concetto teologico gentiliano, e immanentistico in genere; il semplice riconoscimento dell'esperienza – sintesi di pensiero e sensazione – come un tutto d'esperienza che importa a sé legata la negazione precisiva dell'*altro* (l'altro dell'esperienza): infatti, riconoscendosi, l'esperienza toglie da sé qualsiasi presupposto – assevera l'idealista – che il pensiero storico le abbia mai anticipato. Si pone come assoluta positività. Questa a noi sembra essere veramente la formula più semplice e nello stesso tempo più robusta dell'idealismo che può ottimamente tener luogo di ultimo termine di quel processo di immanentizzazione di cui l'idealismo vorrebbe essere al vertice, appunto perché toglie di mezzo, come inutile, quell'ombra di trascendenza che ancora sfiorava la prima posizione. E dicemmo che nella *Logica* gentiliana va ricercata l'espressione più genuina, di questa posizione: e la ragione è questa, che in questo libro l'attenzione critica è portata, anziché contro l'obbiettivismo (naturalismo obbiettivistico), contro l'astrattismo in genere di cui quello non è che un caso; ed ecco che mentre a risolvere il primo si poteva essere davvero indotti all'introduzione di quel Soggetto trascendentale; a risolvere il secondo basta il riconoscimento dell'unità (l'unità dell'esperienza, dell'atto!) in cui l'astratto, come momento, si alloga, e diventa esso stesso concreto. Onde la designazione di *Logo concreto* è quella che meglio ritrae l'Assoluto gentiliano – e noi proporremmo pure quella di *Unità dell'esperienza* – meglio che non quella di Io trascendentale, oppure di autoconcetto, autooesi, autosintesi – che pure sono usate nella *Logica* –, che hanno tuttavia il difetto di rammentare il gatto che si morde la coda. L'autocoscienza non è, infatti, una voluta tracciata intorno alla coscienza, ma è semplicemente, il concetto della coscienza", ivi, pp. 33-34.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 33.

⁴⁸⁰ "Vedasi 'per esempio' la frase ricorrente «il pensiero crea l'essere»; essa è, dal punto di vista idealistico, assolutamente inesatta, poiché dà tutta la presunzione che prima, sia pure di mera priorità logica, ci sia il pensiero (appunto l'ineffabile Io trascendentale), eppoi l'espulsione, misteriosissima, dell'essere e la conseguente contrapposizione e dualità. Onde quello che fu chiamato il più assillante problema dell'idealismo: ricercare le ragioni per cui il reale fosse spinto a scindersi in sé, di quella beata, originaria

soffermarci su questo punto, che in effetti è decisivo in ordine all'operazione ermeneutica bontadiniana e al nostro studio, è opportuno seguire il filosofo milanese nella schematizzazione, in due momenti, della posizione attualistica: il primo, detto “*idealismo gnoseologico o fenomenologico*”, consistente nell’“unità dell’esperienza”, che “assevera che tutta la realtà che l’uomo immediatamente afferma e vive è contenuto di coscienza” e che l’attualismo assume come “dato”; il secondo, detto “*idealismo teologico*”, in cui l’unità dell’esperienza viene fatta coincidere assolutamente con Dio⁴⁸¹.

Si può già intuire come, per il cattolico Bontadini, ciò che l’attualismo non avrebbe mai potuto dimostrare sarebbe stato questo secondo punto, ossia la risoluzione totale dell’essere (e, dunque, dell’*Essere*) nell’esperienza, mentre, d’altro canto, il primo punto (equivalente al riconoscimento dell’intrascendibilità della coscienza, cioè, in fondo, dell’evidenza del divenire) poteva dirsi comune sia alle convinzioni di Gentile che di Bontadini. Si trattava, in sostanza, per Bontadini, dell’impossibilità di concludere dall’idealismo gnoseologico a quello teologico, conferendo all’atto una simile valenza ontologica⁴⁸².

Si potrebbe dire che tutto il senso della lettura bontadiniana del discorso filosofico di Gentile si riducesse in fondo a questo: svincolare il legame, che il filosofo siciliano reputava indissolubile, tra formalismo assoluto e autoconcetto⁴⁸³ (*autoctisi*), valorizzando la prima figura, in chiave metodologica, a scapito della seconda. L’obiettivo che, per tal via, egli perseguiva, consisteva, essenzialmente, nel tradurre l’attualismo gentiliano in una logica della “pura presenza” o del “puro conoscere”, sceverandolo dalla “superfetazione retorica” e teologica (il suo carattere *creativo-ontotetico-produttivo*), per favorire la corretta posizione metodologica: sgombrare, insomma, il campo per l’inferenza metempirica. In questo senso, l’attualismo, così riadattato, avrebbe potuto, secondo Bontadini, fungere da punto di partenza per una nuova proposta metafisica. La creatività dell’atto avrebbe dovuto cedere il posto all’*intenzionalità* (concetto che egli riprendeva dalla tradizione aristotelico-tomistica⁴⁸⁴) del conoscere.

A questo proposito scrive giustamente Goggi: “Ma, per *forzare* l’attualismo in questa direzione, occorre che si abbandoni la concezione *produttiva* del Soggetto (insieme alla tematica dell’autoconcetto ad essa legata) e che il Soggetto venga pensato come la *Forma* della totalità di ciò che appare, e cioè come l’orizzonte originario al quale va riferito ogni contenuto”⁴⁸⁵. In effetti, interpretare così l’attualismo significava *forzarne* il dettato in direzione di una piega che Gentile non avrebbe certamente accettato. Che cosa poteva più significare, infatti, la filosofia attuale, se si fosse pensato l’atto privo di quella potenza tetico-creativa che ne era stata la cifra? Che cosa restava di quell’edificio concettuale? Non che, beninteso, Bontadini non fosse consapevole del fatto che la fisionomia dell’idealismo

unità”, ibid. Nel *Saggio di una metafisica dell’esperienza* [1938], Bontadini utilizzava questo argomento: “Se l’io non è io che in contrapposto a un non-io, l’io non può creare il non-io, giacché nulla può creare ciò senza di cui non è sé medesimo”; tradotto in altri termini, “È [...] impossibile creare [...] ciò senza di cui non si potrebbe essere; ma il pensiero non è senza l’essere; dunque il pensiero non crea l’essere”, F. Farotti, *Senso e destino dell’attualismo gentiliano*, cit., pp. 80-81.

⁴⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 37. Si può dire che, nell’ottica di Bontadini, il *non* porre tale coincidenza equivalesse di fatto alla posizione che, dall’attualismo, aveva condotto al problematicismo e che, in effetti, lasciava in sospenso la risposta circa l’eventuale equivalenza tra Unità dell’Esperienza e Assoluto.

⁴⁸² Cfr. su questo punto, G. Goggi, *Dal diveniente all’immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Prefazione di E. Severino, Ca’ Foscari, Venezia 2003, pp. 35-47.

⁴⁸³ Cfr. C. Vigna, *Introduzione a G. Bontadini, Dall’attualismo al problematicismo*, cit., p. XVII.

⁴⁸⁴ Sul concetto aristotelico-tomistico di “intenzionalità” e sulle convergenze che esso intrattiene con l’idealismo, da un lato, e con la fenomenologia, dall’altro, si vedano le preziose osservazioni di E. Severino, *Introduzione a G. Bontadini, Studi sull’idealismo*, cit., pp. VII-VIII.

⁴⁸⁵ G. Goggi, *Dal diveniente all’immutabile*, cit., p. 39.

attualistico ne uscisse alquanto trasfigurata⁴⁸⁶; eppure, a suo parere, proprio a questo destino l'attualismo sarebbe dovuto andare incontro per svelare il suo volto più autentico, affinché la sua verità potesse "andare in sé".

Per comprendere le ragioni del filosofo milanese occorrerebbe, però, guardare all'interpretazione d'insieme che egli avrebbe offerto della storia del pensiero moderno⁴⁸⁷: una parabola che, iniziando la traiettoria a partire dalla dualità cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, aveva esteso la dicotomia del conoscere, ossia lo gnoseologismo, come presupposto dell'*alterità* dell'essere al pensiero, sino all'attualismo, punto d'arrivo di questo tragitto⁴⁸⁸ e, al contempo, punto di partenza, come s'è visto, per un rinnovato viaggio metafisico. Da questo punto di vista, pare se non altro coerente con tale lettura l'idea che l'attualismo, mediante la tesi della creatività dell'atto, avesse inteso "solamente"⁴⁸⁹ eliminare il presupposto gnoseologico insinuatosi agli albori della

⁴⁸⁶ A questo proposito, Vigna nota come l'attualismo, per Bontadini, non era "una dottrina da studiare con il distacco dello storico, ma una dottrina da sfruttare teoreticamente, come sappiamo, per la rigorizzazione della metafisica", C. Vigna, *Introduzione* a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. XVIII, nota 33. Dello stesso autore si veda anche l'articolo *Attualismo, problematicismo, metafisica*, «Idee», 1995, 28-29, pp. 33-51. Per altro verso, che "le ragioni dell'idealismo" non si lascino "ridurre a quelle di un non-taletismo metodologico" è tesi espressa con vigore da M. Ruggenini, *Ontologia, idealismo, metafisica*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 83. Il saggio di Ruggenini è stato recentemente messo in questione da L. Messinese, *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, in P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettinsechi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 119-127; Id., *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 119-127. Per comprendere l'osservazione di Ruggenini, che in fondo ha come scopo quello di mettere in questione la linea attualismo-metafisica "neoclassica" (come la chiamava Bontadini per distinguerla dalla metafisica classica), si può fare riferimento alla concisa sintesi di Grion: "Bontadini parlava di «piano taletiano» per indicare il contenuto dell'atto del pensiero e di «taletismo» come tentativo di determinare (obiettivandolo) un simile contenuto. Il riferimento storico va ovviamente a Talete di Mileto, in quanto fu il primo a offrirne una simile determinazione quando identificò l'*arché* con l'acqua. Il non-taletismo indica invece la capacità di non ipostatizzare l'atto del pensiero, aprendosi in tal modo alla possibilità di pensare la disegualità tra l'esperienza attuale e l'assoluto", L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., p. 100, nota 29. Cfr. anche G. Bontadini, *Per una filosofia neoclassica*, in Id., *Conversazioni di metafisica I*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 265-269.

⁴⁸⁷ Cfr. G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Introduzione di E. Agazzi, Vita e Pensiero, Milano 1996. Il volume, uscito per la prima volta nel '66 (La Scuola, Brescia), raccoglieva due altre opere, precedentemente pubblicate, *Studi di filosofia dell'età cartesiana* (La Scuola, Brescia 1947) e *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno* (La Scuola, Brescia 1966). Cfr. anche Id., *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, in *Studi sull'idealismo*, cit., pp. 221-237. Per un'introduzione generale al pensiero bontadiniano, si vedano invece: L. Grion, *Gustavo Bontadini*, LUP, Roma 2012; L. Messinese, *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Prefazione di V. Melchiorre, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; per un'analisi più approfondita dello sviluppo del suo pensiero, cfr. L. Grion, *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di G. Bontadini*, Presentazione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2008; G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit.

⁴⁸⁸ Lo gnoseologismo era "esplosivo", secondo l'immagine bontadiniana, con la filosofia di Kant, che aveva portato a galla tutte le difficoltà del presupposto, dichiarando l'impossibilità della metafisica come scienza; dopo la filosofia kantiana, l'idealismo aveva provveduto alla sua rimozione graduale, culminata nell'idealismo gentiliano, esito ultimo della filosofia moderna e avvio della contemporaneità. In particolare, nel togliere di mezzo il presupposto, l'attualismo avrebbe anche, nella lettura di Bontadini, tolto se stesso come idealismo per inverarsi in un realismo non gnoseologico. Cfr., su questo punto, l'*Introduzione* di E. Agazzi a G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, cit., pp. XIII-XV.

⁴⁸⁹ Dico "solamente", tra virgolette, per due ragioni: da un lato, perché ciò che Bontadini scorgeva nell'attualismo, opportunamente depurato dall'autoctesisi, era per l'appunto una sua *rivalutazione*, volta a porre le basi per una rinnovata disposizione al discorso metafisico classico, fatto guadagno delle conquiste del cammino del pensiero moderno; dall'altro, perché ciò che, invece, l'interpretazione severiniana metterà in luce, nella fase matura della sua riflessione, sarà non tanto l'idea di un attualismo quale conclusione della

filosofia moderna. Per altro verso, si tratterà di valutare (dopo aver preso in rassegna anche l'interpretazione severiniana) se il progetto bontadiniano di andare "oltre" l'attualismo possa ancora oggi vantare la possibilità di una riuscita.

Ad ogni modo, ridotto l'atto a pura forma, e la conoscenza a relazione intenzionale, il pensiero veniva ora a svelare quel tratto di luminosità⁴⁹⁰ o manifestatività pura che consentiva all'Oggetto conosciuto (identità assolutamente formale di soggetto e oggetto⁴⁹¹) di presentarsi, oltre ogni dialettica di soggetto-oggetto, nella sua oscillante problematicità. L'atto come formalismo assoluto diceva ora l'unità irrequieta dei contenuti dell'esperienza (in altri termini, l'*antinomia*), anticipando, in questo senso, l'operazione successiva di Spirito⁴⁹². Seguendo questa traccia, è opportuno notare come anche per Bontadini, così come per Gentile, l'orizzonte dell'apparire mostrasse di possedere una sua interna processualità, ossia di come lo spettacolo del mondo svelasse originariamente il proprio incessante divenire. Ma, come si è detto a più riprese, se nell'attualismo tale processualità rivelava una natura autocreativa, nel discorso bontadiniano la risoluzione della creatività (del divenire) in autocreatività mostrava una "retorica", erede di una scorretta impostazione moderna del rapporto conoscitivo. Che almeno qualcosa fosse creato dal pensiero, in fondo, anche Bontadini non poteva non concedere (il divenire rivelava, insomma, anche per lui il carattere di assoluta novità); ma che tale creatività potesse poi risolversi nella tesi *ontologica* dell'autocreatività del pensiero (che *tutto* fosse creazione del pensiero) e, dunque, nell'identità ontologica, e non semplicemente intenzionale, dell'essere e del pensiero, questo non poteva essere concesso. *Provare la creazione come autocreazione*, insomma, era ciò che Bontadini contestava all'attualismo, mettendone perciò in discussione il tentativo di configurare l'*identità* dell'atto autocreativo mediante la celebrazione della contraddizione dialettica, ovvero di mettere in equazione l'esperienza (del divenire) con l'Assoluto.

La contraddizione, rilevata dal giovane Bontadini nel cuore dell'idealismo attuale, sarebbe stata al centro anche del saggio del '26 *La critica negativa dell'immanenza*, dove il filosofo si sarebbe cimentato nel mostrare l'impossibilità del passaggio dal momento gnoseologico a quello teologico del pensiero gentiliano. Tale impossibilità equivaleva, in fondo, alla mancanza di una dimostrazione⁴⁹³, che potesse garantire l'incontraddittorietà

moderna filosofia del conoscere, quanto la necessità di intenderlo come un'ontologia del divenire, che conduce a rigore il significato ad esso attribuito dal pensiero greco antico.

⁴⁹⁰ "La coscienza è tutte le cose precisamente in quanto è, in se stessa, nulla di particolare. Da questo punto di vista il pensiero o la coscienza non è altro se non la *chiarità* dell'essere, la sua manifestatività, o, in atto, la sua manifestazione assoluta", G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 201. Il tema ritorna anche in Id., *Conversazioni di metafisica* I, cit., p. 12.

⁴⁹¹ Cfr. G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 31.

⁴⁹² Cfr. G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., p. 55. A questo proposito, scrive Vigna: "Ora, «formalismo assoluto» come originario del sapere o come unità dell'esperienza è lo stesso che «problema», se «soluzione» sono poi l'immanenza o la trascendenza. Questo è il punto in cui Bontadini e Spirito si ritrovano, provenendo da direzioni in certo senso opposte. Bontadini è libero, per l'educazione filosofica ricevuta, dalle ambiguità della relazione intenzionale presenti nell'attualismo, Spirito le subisce ancora. Perciò, per Bontadini l'atto gentiliano diventa problema perché e in quanto registra la semplice unità formale dell'esperienza, per Spirito diventa problema perché non riesce a superare la situazione antinomica. Perciò, Bontadini può procedere oltre il «problema», esibendo la dimostrazione della trascendenza della totalità dell'essere, mentre Spirito coltiverà una lunga serie di rifiuti all'invito di oltrepassare la situazione problematica", C. Vigna, *Attualismo, problematicismo, metafisica*, cit., p. 47. Relativamente all'anticipazione della consapevolezza problematicista in Bontadini rispetto a Spirito, cfr. anche E. Severino, *Introduzione* a G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., pp. XI-XII.

⁴⁹³ Nello scritto *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, Bontadini tornava a sottolineare questa mancanza. Una dimostrazione che, peraltro, Severino (seconda maniera) avrà, invece, il merito di indicare nel testo gentiliano. Cfr. su questo punto, G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., p. 54.

del trapasso⁴⁹⁴. Identificato l'atto gentiliano all'Unità dell'Esperienza, ossia alla "totalità delle cose che si pensano in quanto si pensano"⁴⁹⁵, Bontadini osservava come l'attualismo, assimilando tale orizzonte alla totalità del reale, eccedesse ingiustificatamente l'ambito stesso del "dato", ossia della presenza dell'essere al pensare:

"La critica negativa dell'immanenza [...] consiste dunque, nella sua minima estensione [...] nel negare che tutto il reale è incluso nell'unità dell'esperienza, e, avanzando d'un poco, [...] nel negare – in base al canone dell'immanentismo medesimo che il pensiero non può giudicare nulla oltre l'esperienza – che si *possa* provare che tutto il reale è incluso nell'unità dell'esperienza. Questa critica negativa concede all'immanentismo tutta la sua fenomenologia, la quale si compendia nel concetto di Unità dell'Esperienza, dell'Atto dello Spirito; prescinde dalla critica immanentistica delle prove tradizionali della trascendenza; solo limitandosi a negare il passaggio dalla posizione semplicemente immediata dell'esperienza alla sua posizione assoluta teologica, a farne Dio mediante quella esclusione di un trascendente qualsiasi, che viceversa per l'immanentista, in base al suo stesso metodo di assoluto positivismo, come non si può affermare, così neppure si deve poter negare. Del trascendente l'idealismo immanentistico, proprio come idealismo immanentistico, né può dire che c'è né può dire che non c'è. Se non possiamo oltrepassare il limite dell'esperienza, fare di questa l'assoluto è un dogma, tanto quanto l'affermar un assoluto trascendente. Infatti dire che l'esperienza è l'assoluto vale dire che il trascendente non esiste, che è già un parlare del trascendente, un oltrepassare il limite dell'esperienza"⁴⁹⁶.

In altri termini, se, da un lato, Bontadini riconosceva qui all'attualismo l'immanenza dell'essere al pensare, intesa come relazione intenzionale, dall'altro, non gli concedeva la risoluzione di *tutto* l'essere nel pensare. Anzi, decretando tale risoluzione, l'attualismo si spingeva oltre i limiti imposti dalla sua stessa fenomenologia, affermando una tesi che, se non altro, doveva dirsi problematica⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ Da questo punto di vista, si potrebbe ipotizzare una possibile, ma scorretta, risposta di Gentile, ossia che l'applicazione critica del principio di non contraddizione alla posizione attualistica, pretendendo di far valere le ragioni della vecchia logica dell'astratto contro la logica del concreto (che, in ultima analisi, è una logica che pone la contraddizione "Io=non Io" quale legge immanente della vita del pensiero), non può che mancare il bersaglio. Per altro verso, Bontadini avrebbe potuto notare come qualsiasi posizione teorica, in quanto determinata, ossia in quanto è se stessa e non altro da sé, non può sfuggire alla forza *elenchica* del principio. Per quanto ci riguarda, riteniamo che Gentile, conscio di questa possibile obiezione, avrebbe certamente denunciato l'applicazione *astratta* del principio, ma non il suo intendimento *concreto*. In altri termini, precisa Goggi, nell'attualismo "la contraddizione non si produce perché qualcosa, nel movimento, diviene altro da sé, ma per l'isolamento dell'*astratto*. Il movimento della *verità*, per il quale *la verità è se stessa*, è il superamento della contraddizione, è il *concreto*, lo *speculativo*, in cui è tolto l'*isolamento* del qualcosa e del proprio altro", ivi, p. 72, nota 27.

⁴⁹⁵ G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 59. Nell'ultima intervista al filosofo milanese, realizzata da padre Aldo Bergamaschi a Milano il 5 aprile 1981 e pubblicata in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 319-343, egli così si esprimeva: "L'Unità dell'Esperienza è la totalità delle cose che sono presenti e che vengono affermate in base al loro essere presenti [...] Tutto ciò che io constato, tutto ciò di cui io posso dire 'consta'. Tutti quei giudizi che possono essere giustificati, fondati con questa formula: 'perché consta'. Ad esempio: questo tavolo è di color amaranto. Perché? Perché mi consta che sia di colore amaranto, perché è sperimentalmente dato, empiricamente dato che è tale. In questo momento è giorno, perché constato che in questo momento è giorno. Perché consta. Quindi l'Unità dell'Esperienza è l'unità dei dati, come tale", p. 323.

⁴⁹⁶ G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 71.

⁴⁹⁷ "Affermare che l'esperienza è l'assoluto equivale infatti a dire che il trascendente non esiste, ma questo è già un parlare del trascendente, ovvero un oltrepassare – di fatto – il limite dell'esperienza", L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., p. 51. Nello scritto *La posizione del problema teologico*, Bontadini riprendeva questo tratto della sua critica all'idealismo attualistico: "La difficoltà principale dell'idealismo si trova in ciò

Per comprendere questo discorso, si può anche fare riferimento alla fondamentale distinzione bontadiniana, da un lato, tra le analoghe espressioni “Intero”, “implesso originario”, “ordine teroetico”, “struttura originaria” e, dall’altro, “totalità del reale”. Se l’immanentismo teologico identificava assolutamente i due orizzonti, quello gnoseologico, risolvendosi da ultimo nella posizione *problematica*, si fermava prima, chiedendosi se l’Intero coincidesse o meno con la totalità del reale. D’altro canto, è stato osservato come “ponendo l’alternativa tra l’essere e il non essere dell’*alterità*, l’Unità dell’Esperienza, come sapere originario si è già aperta al metafisico. E cioè: con la posizione di questa alternativa l’orizzonte dell’Esperienza è già stato oltrepassato, sia pure nella forma del problema, stante che l’*altro* viene pensato nell’indecisione tra la positività e la nullità”⁴⁹⁸.

Occorre, peraltro, mettere in rilievo un punto cruciale, relativo alla configurazione del significato proprio dell’Unità dell’Esperienza. Abbiamo fatto riferimento all’incessante divenire di cui questa figura sarebbe strutturalmente testimone. Si tratta, però, di non fraintendere. In questa fase giovanile della riflessione bontadiniana, infatti, egli non vi scorgeva alcuna contraddizione: a suo parere, per rendere intelligibile il divenire, manifesto nell’esperienza, non occorreva trascendere quest’ultima. Osservata nella sua concretezza, l’Unità dell’Esperienza consentiva pertanto di render ragione del *novum* (del *prima* e del *poi*) del divenire: sarebbe bastato intendere il senso autentico della relazione unitaria tra l’indiveniente orizzonte trascendentale della coscienza e i suoi divenienti contenuti. Da questo punto di vista, egli si accostava criticamente anche alle prove tradizionali dell’esistenza di Dio, fondate sull’eteronomia del divenire e considerate, per questo verso, viziate da un’impostazione astrattistica⁴⁹⁹.

Ad ogni modo, tornando alla questione relativa alla *teticità* del pensiero e al “depotenziamento ontologico” di cui esso sarebbe “vittima”, nell’interpretazione bontadiniana (una vittima, s’intende, che doveva essere sacrificata, ma non, come vedremo, per le ragioni sostenute dal filosofo milanese), nello scritto *Idealismo e realismo* si ripresentano alcune importanti osservazioni in proposito. Dopo aver concesso che la creatività del conoscere potesse anche essere un tratto essenziale dell’idealismo assoluto, Bontadini s’impegnava a delimitarne il significato e notava:

“Giacché si vorrà convenire che il termine «creazione» preso dal linguaggio tradizionale, non conserva, qui, che una parte sola, quasi direi una metà, del suo tradizionale significato: l’altra metà, che è rimasta per strada, è la preesistenza, la compiuta preesistenza del Creatore alla creatura. Invero, quando si dice che il pensiero crea l’essere, che il soggetto crea l’oggetto, o simili espressioni, né chi parla né chi ascolta intende che il pensiero o il soggetto siano bell’e fatti, già perfetti prima o indipendentemente dall’essere o dall’oggetto creati; che anzi si deve intendere, per le ragioni che si sono dette, che il pensiero o il soggetto per se stesso non è nulla, non ha una essenza in proprio, privata, la sua essenza essendo quella di essere, o meglio di

che, siccome l’esclusione del trascendente importa un giudizio che supera formalmente l’esperienza stessa – in quanto dice che l’altro dall’esperienza non è, non esiste – così il sistema idealistico («l’esperienza è l’assoluto») verrebbe a trovarsi in conflitto col metodo idealistico («non si può affermare nulla oltre l’esperienza», G. Bontadini, *Studi sull’idealismo*, cit., p. 190.

⁴⁹⁸ G. Goggi, *Dal diveniente all’immutabile*, cit., p. 56.

⁴⁹⁹ Cfr. L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., pp. 127-131. A questo proposito, osserva Grion: “In sostanza, una volta colta la funzione sintetica dell’U.d.E., appare evidente agli occhi del nostro autore, come la *negatività materiale* del *novum* sia risolta senza residui nella *positività della forma* (formalismo assoluto). L’Atto puro, coscienza indiveniente del diveniente, appare pertanto come una risposta adeguata al problema sollevato dall’apparente contraddittorietà dell’esperienza: l’Atto, considerato nel suo essere puro processo, rappresenta quell’assoluta positività formale che, di per sé, si dimostra capace di riscattare il negativo (il non essere dell’essere) implicito nel divenire”, *ivi*, p. 131.

farsi tutte le cose. Per questo dicono gli autori idealisti che il Soggetto puro o trascendentale non è obbiettivabile. Se tale è la sua condizione, è chiaro che la «creatività», di cui parlano gli stessi autori, non si può intendere se non come originarietà di questo pensiero o Soggetto, il quale non è se stesso se non in sintesi con l'essere o l'oggetto; originarietà quindi o assoluta priorità della sintesi gnoseologica, che equivale semplicemente alla negazione o risoluzione del concetto di una realtà, in generale, preordinata al conoscere⁵⁰⁰.

Emergeva qui, nuovamente, quel tratto della critica bontadiniana, consistente nel ridurre la creatività del conoscere (si noti che, per l'attualismo, come per il filosofo milanese, "pensare" e "conoscere" sono sinonimi) al superamento del presupposto gnoseologico o, come dice egli stesso in questo luogo, alla "*risoluzione del trascendente*". Inoltre, si può ben cogliere il senso qui attribuito all'inobbiettività dell'atto, quale, secondo il filosofo milanese, si poteva leggere nel *Sistema di logica*, a differenza invece della *Teoria generale*, dove ancora regnava, come s'è visto, quell'"ombra di trascendenza" che, per certi versi, rendeva legittima la critica di Croce. In sostanza, Bontadini traduceva l'espressione "inobbiettività dell'atto" nel suo essere, come aveva scritto nell'*Abbozzo di una critica dell'idealismo*, "pura forma e, in quanto tale, inesistente"⁵⁰¹. Se scorretto risultava quindi attribuire all'Io trascendentale una qualsivoglia consistenza ontica, che lo ipostatizzasse al di qua del suo oggetto, come un "Creatore preesistente alla sua creatura", corretto doveva essere riguardarlo scomparire nell'oggetto stesso: "L'essere del pensiero – dell'apparire – è pertanto, in sé, uno scomparire, ed il risultato di questo scomparire è la comparsa dell'essere"⁵⁰².

6. Dall'attualismo al problematicismo: Bontadini e Spirito

Come sottolineato da Vigna, il titolo del volume bontadiniano *Dall'attualismo al problematicismo* evoca il significato di una "parabola che ha la particolare natura d'essere, ad un tempo, storica e speculativa"⁵⁰³. Si tratterà per noi di esaminare il significato che Bontadini conferiva a questa parabola, approfondendo il senso della sua critica a Spirito e

⁵⁰⁰ G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 284. Può forse essere utile ricordare, a proposito di questo scritto, come Bontadini lo avesse fatto pervenire a Gentile in allegato ad una lettera inviata da Milano il 16 ottobre '35, pregandolo di avere un suo giudizio, soprattutto per ciò che riguardava l'interpretazione dell'idealismo che vi era sostenuta. La lettera, insieme al resto delle missive inviate da Bontadini a Gentile, è custodita nell'Archivio della Fondazione Giovanni Gentile a Villa Mirafiori, Roma. Purtroppo non è ancora possibile, al momento, avere invece accesso alle repliche di Gentile a Bontadini.

⁵⁰¹ Ivi, p. 84. L'inobbiettività indicava, insomma, l'irriducibilità del pensiero a porsi come un ente accanto ad altri enti. Cfr., ad es., Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., pp. 11-13.

⁵⁰² Id., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 201.

⁵⁰³ Cfr. l'Introduzione di C. Vigna a G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, cit. Il volume bontadiniano era uscito per la prima volta nel '46 per la casa editrice La Scuola di Brescia e raccoglieva una serie di saggi pubblicati prevalentemente sulla «Rivista di filosofia neoscolastica». Esso succedeva di quattro anni quegli *Studi sull'idealismo*, che avevano segnato il confronto diretto del pensatore con l'attualismo gentiliano. La preziosa introduzione di Vigna, oltre che fissare in modo esemplare i tratti essenziali di questo passaggio, offre anche un affresco ricco di stimoli biografici, rifacendosi al materiale epistolare. D'altra parte, avendo avuto modo di consultare le lettere di Bontadini a Gentile, ci sentiamo di condividere il profilo di reciproca stima tracciato da Vigna; una stima che, aggiungiamo, dalla prima lettera del 25 febbraio '27, in cui Bontadini parla dell'attualismo come di quella filosofia che conferiva "alla nostra Patria un primato nel mondo", si protrae ben fino al '44, data dell'ultima epistola (la più densa e ricca), spedita da Carenno (Bergamo) il 12 settembre, in cui, significativamente, Bontadini accennava a Gentile del problema, secondo lui, "vitale", relativo all'unità dell'Europa, offrendo, altresì, una sorta di sintetico bilancio circa le critiche mosse dalla contemporaneità all'attualismo.

la consistenza dei punti di convergenza tra i due filosofi⁵⁰⁴, tra i quali, come è noto, si era instaurato un legame di reciproca stima.

Il testo fondamentale di Spirito, verso il quale Bontadini non si stancava di mostrare apprezzamento e *verve* critica, è senza dubbio *La vita come ricerca*⁵⁰⁵, un testo che, come s'è visto, aveva segnato il primo distacco, non privo di successive turbolenze, dalla dottrina attualistica. L'atteggiamento di Bontadini nei confronti della mossa filosofica spiritiana può dirsi duplice ed è su questa duplicità (che non nasconde, è bene dirlo, alcuna ambiguità) che va focalizzata l'attenzione al fine di comprendere le ragioni del filosofo milanese. Da un lato, infatti, Bontadini riteneva il passaggio dall'attualismo al problematicismo come un "inveramento" della filosofia gentiliana; dall'altro, invece, egli reputava sostanzialmente errata, non valida, la critica mossa da Spirito al maestro.

Per quanto concerne il primo versante della questione, Bontadini osservava innanzitutto come Spirito sbagliasse a considerare la sua opera quale critica dell'attualismo, anziché come "liberazione o precisazione della sua sostanza speculativa"⁵⁰⁶. Egli, insomma, non aveva "considerato con la dovuta pacatezza e serenità" la sua posizione verso Gentile, facendo prevalere quella "tendenza umana [...] alla contrapposizione"⁵⁰⁷, tipica, per forza di cose, del rapporto filosofico tra maestro e allievo. Il problematicismo, insomma, doveva dichiararsi "non solo compatibile", ma "essenziale" alla natura dell'idealismo⁵⁰⁸. Tale "continuità"⁵⁰⁹ dall'uno all'altro veniva espressa da Bontadini come "autenticazione"⁵¹⁰, come andare in sé di quella preziosa verità (il riconoscimento, cioè, della possibilità della metafisica) che l'idealismo attualistico aveva consegnato, secondo il filosofo cattolico, al termine del ciclo gnoseologico della filosofia moderna.

Riguardo invece al secondo punto, e cioè al significato teoretico della critica che Spirito muoveva a Gentile, per Bontadini, come si è detto, non poteva essere ritenuto valido⁵¹¹. L'obiezione spiritiana, a ben vedere, si rivelava, infatti, di carattere meramente "formalistico"⁵¹² (ossia, in sostanza, sterile⁵¹³), non riuscendo a colpire nel segno. Anche

⁵⁰⁴ Gli spunti bontadiniani relativi alla sua lettura del problematicismo, dei vizi logici e dei meriti che egli attribuiva a Spirito sono disseminati negli scritti del filosofo milanese. Prendendo come riferimento l'opera completa, edita da Vita e Pensiero, essi sono essenzialmente, oltre al già citato volume *Dall'attualismo al problematicismo*, i seguenti: *Dal problematicismo alla metafisica*, *Appunti di filosofia* e *Conversazioni di metafisica* I-II. A questo proposito, cfr. anche D. Spanio, *Il mondo come teogonia*, cit., pp. 133-166.

⁵⁰⁵ Questo scritto, dichiarato di importanza "storica", rappresentava infatti, agli occhi di Bontadini, "un essenziale trapasso della coscienza filosofica", cfr. G. Bontadini, *Intorno all'essenza della filosofia contemporanea*, in Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 198; dialogando con Calogero, egli la definiva anche un "momento saliente e tipico della filosofia contemporanea", cfr. *Conversazioni di metafisica* II, cit., p. 178; altrove, l'"insuperato capolavoro di Spirito", scoppiato nel '37 come una "bomba" sulla scena filosofica italiana, cfr. *Appunti di filosofia*, cit., p. 183.

⁵⁰⁶ G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 221.

⁵⁰⁷ Ivi, p. 280. Si può notare come, per un verso, qui confermato da Bontadini, Spirito in un primo momento avesse letto la propria posizione come nascente dal grembo della stessa dottrina attualistica, salvo poi, successivamente, far valere (ed era a questo aspetto che qui Bontadini faceva riferimento) il motivo dell'istanza critica (il parricidio) e il distacco.

⁵⁰⁸ G. Bontadini, *Ugo Spirito e la semplificazione del problematicismo*, in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 70; o anche: "equivalente alla enucleazione dell'essenza del dialettismo stesso", Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 369.

⁵⁰⁹ Id., *Conversazioni di metafisica* I, cit., p. 268.

⁵¹⁰ Ibid., p. 344.

⁵¹¹ Cfr. Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 69.

⁵¹² Ibid. L'aggettivo ritorna anche in Id., *Conversazioni di metafisica* I, cit., p. 104 (dove Bontadini precisa che tale obiezione ha il difetto di disperdere "il significato storico e speculativo dello stesso idealismo"); Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 281.

⁵¹³ Cfr. ibid.

qui, però, sarebbe opportuno distinguere. Se l'obiezione consisteva, come si è visto, nel rivolgere a Gentile la stessa accusa di intellettualismo che il filosofo siciliano aveva scagliato contro la filosofia precedente, ossia di aver egli racchiuso la dinamicità del reale in una teoria che ne definiva il campo d'azione, impedendole di essere quel processo creativo che professava di essere⁵¹⁴, allora questo era il lato debole e, per tale aspetto, andava abbandonata; in effetti, precisava Bontadini, "tutte le avvertenze dell'attualismo miravano proprio a dissipare questo equivoco"⁵¹⁵ e ci si poteva quindi stupire che proprio Spirito, "il più acuto e fedele discepolo di Gentile", fosse caduto in un "simile fraintendimento"⁵¹⁶. Il lato confutatorio della critica spiritiana doveva perciò, nella mente di Bontadini, lasciare spazio all'altro motivo, meritevole della sua critica, avente come bersaglio quella che il filosofo della Cattolica definiva la "*superfetazione retorica*" dell'attualismo⁵¹⁷, la sua pretesa teologizzante, la sua "*divinizzazione dell'uomo*"⁵¹⁸. Per questo verso, infatti, la critica spiritiana andava valorizzata il più possibile, ma non per chiudersi in un problematicismo "sterminato" e senza uscita, che in fondo sarebbe equivalso a una "nullità pura"⁵¹⁹, bensì per aprire lo spazio ad un rinnovamento metodologico funzionale alla costruzione di una metafisica dell'essere.

L'obiezione spiritiana con cui si apriva *La vita come ricerca*: "Pensare significa obiettare", doveva quindi essere sì presa sul serio, "senonché", continuava Bontadini, "c'è obiezione e obiezione: c'è l'obiezione che non si risolve, e resta lì, e ci lascia nell'antinomia; e c'è quella che si risolve, e si elimina, e ci lascia nella teoria"⁵²⁰. Ma, poiché restare nell'antinomia era impossibile, così, "proprio per essere fedele a se stesso, per non cadere ancora una volta nella contraddizione, deve riconoscere di non poter porre se stesso come definitivo. In altri termini solo chi riconosca anche la problematicità dello stesso problematicismo, ossia la *possibilità* della soluzione, è veramente problematicista: chi tale possibilità escludesse, sarebbe, per questo lato, ancora dogmatico, o in contraddizione"⁵²¹. Seguendo questo filo logico, dunque, che cos'altro poteva implicitamente configurare il tema della "ricerca", se non, appunto, una tensione *strutturale* "ad acquietarsi nella scienza"⁵²²?

Il "vantaggio"⁵²³ che, per questa via, il problematicismo guadagnava rispetto all'attualismo era di riaprire il circolo in cui, a parere di Bontadini, la filosofia gentiliana, a causa della sua "degenerazione retorica"⁵²⁴, si era rinchiusa, in quanto risolutiva dell'essere, nell'attività autocreativa del pensiero; il risultato da offrire allo sguardo

⁵¹⁴ Così la riassume, in uno dei molti luoghi testuali, Bontadini: "La critica di Spirito all'attualismo o, in generale, all'idealismo, si sa in che cosa consiste: egli gli rivolge l'accusa di aver fatto della dialettica una soluzione, un risultato definitivo, un'affermazione sistematica. Perciò un'accusa, questa è, di contraddizione intima. Giacché l'idealismo, che con la dottrina della dialettica aveva corrosato o smosso ogni sistema, ogni soluzione metafisica, col porre la dialettica stessa come soluzione manifestamente urta contro se stesso", ivi, p. 280.

⁵¹⁵ Id., *Appunti di filosofia*, cit., p. 185.

⁵¹⁶ Ibid.

⁵¹⁷ Ivi, p. 186. L'espressione, vera e propria cifra linguistica dell'interpretazione bontadiniana dell'attualismo, ritorna anche, ad esempio, in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 71.

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 282.

⁵²⁰ Ivi, p. 281. Bontadini significativamente proseguiva: "Per Spirito tutte le obiezioni dovrebbero essere del primo tipo; ma, ripeto, di questo io non ho ancor visto la dimostrazione (contro la quale, quando ci fosse, quale tipo di obiezione si vorrà muovere? Ma resistiamo a queste tentazioni formalistiche!)".

⁵²¹ Ivi, p. 370.

⁵²² Ivi, p. 212, nota 3.

⁵²³ Ivi, p. 380.

⁵²⁴ Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 71.

filosofico doveva allora essere quell'apertura, quella "nuda nudità"⁵²⁵, che, sola, avrebbe potuto garantire la situazionalità metodologicamente fertile per la riproposta del discorso metafisico classico, criticamente reimpostato. D'altronde, il motivo della "speranza" e della "fede", senza le quali non si scorgeva come il problematicismo avrebbe potuto fuggire la deriva scettica⁵²⁶, alludeva proprio a questo, alla coscienza della contraddittorietà senza uscita in cui, accentuando il carattere trascendentale della ricerca, la filosofia spiritiana si sarebbe dissolta.

La difficoltà in cui Spirito si era venuto a trovare, osservava Bontadini, commentando il volume su *Il problematicismo*, si palesava nell'oscillazione tra il polo "trascendentale" e quello "situazionale"⁵²⁷, che aveva contraddistinto la parabola filosofica dell'autore. Eppure, la consapevolezza della necessità del darsi della possibilità della soluzione aveva trovato uno spunto decisivo, che per Bontadini era ovviamente un "progresso", espresso da queste parole: "L'unica arma che contro di essa [contro cioè la problematicità come ricerca incessante della soluzione, *nds*] può usarsi è appunto la dimostrazione del modo non illusorio di superare l'antinomia"⁵²⁸.

Mediante questa osservazione, Bontadini traeva la conseguenza che l'idea spiritiana, secondo la quale il criticismo aveva superato tutte le metafisiche⁵²⁹, dovesse essere messa in questione, spronando l'intelligenza allo sforzo di quella dimostrazione.

Se il problematicista riconosceva, come s'è detto, di essere in contraddizione, elevare quest'ultima a tratto trascendentale della ricerca avrebbe significato non tanto inverare l'attualismo, ma tradirlo⁵³⁰. Il riconoscimento della contraddittorietà della posizione problematicista, insomma, avrebbe dovuto illuminare Spirito, sulle orme del ragionamento bontadiniano, verso il definitivo riconoscimento della necessità di uscirne. La crisi della metafisica⁵³¹, che secondo Spirito si era consumata nel risolvimento attualistico dell'istanza critica, andava quindi, per il filosofo della Cattolica, "negata caso per caso", perché "l'*omne punctum*" era "il fondamento della metafisica"⁵³².

In definitiva, ribadiva Bontadini:

⁵²⁵ Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 380.

⁵²⁶ Cfr., Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., pp. 60-61.

⁵²⁷ Cfr. *ibid.*

⁵²⁸ Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 369. Da questo punto di vista, Bontadini suggeriva di "riconoscere ad U. Spirito quanto egli asserisce circa la *confutabilità* del problematicismo: che l'*unico* modo di guadagnare tale confutazione è quello di costruire una metafisica capace di resistere ad ogni *obiezione*", Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 77.

⁵²⁹ In particolare, osservava Bontadini, si sarebbe trattato di "invertire" l'atteggiamento di Spirito verso l'attualismo: "Infatti la risolvibilità storico-dialettica dell'attualismo deve considerarsi valida solo nei confronti della storia della filosofia moderna, e precisamente del moderno gnoseologismo, perché nei confronti del pensiero classico l'idealismo partecipa in sostanza (a parte la maggiore informazione filologica) della stessa confusione di Kant, in quanto fa pesare sulla classica metafisica quell'«errore realistico» che invece è proprio degli inizi della speculazione moderna", *ibid.*, p. 69. In altri termini: "Come conclusione dell'idealismo moderno, l'attualismo ha approdato alla intrascendibilità del conoscere: verità che altra volta abbiamo considerata nella sua non opposizione al realismo classico: verità, pertanto, che pone l'uomo nel senso dell'essere e l'essere nel cuore dell'uomo", Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 282.

⁵³⁰ Cfr. *Oltre il problematicismo? (Lettera aperta a Ugo Spirito)*, in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 96.

⁵³¹ Con il termine "metafisica", Spirito si riferiva sostanzialmente all'atteggiamento sistematico che pretende di ottenere una visione esaustiva del reale. Ma definire il tutto equivaleva per lui ad identificarlo con una parte, come era accaduto da Talete in poi. A questo proposito, Bontadini sottolineava come alla metafisica bastasse già solo l'assunzione del "termine *tutto* come significante (senza di che l'osservazione stessa, ossia la tesi che «il tutto è indefinibile», non avrebbe significato)"; il che, per altro verso, non equivaleva, come tanti critici sostenevano, contro la possibilità della metafisica stessa, alla "pretesa di esaurire il senso del tutto", cfr. Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., pp. 201-202.

⁵³² Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., pp. 198-199.

“La contraddizione che affligge il problematicismo impone, soltanto, di non acquietarsi nel problematicismo stesso, e, cioè, di continuare la ricerca. Questa figura suscita, perciò, l'altra, della speranza di trovare; giacché, quando la speranza fosse preclusa, l'acquietamento sarebbe fatale, e la contraddizione verrebbe fermata in se stessa. È la speranza che caratterizza il problematicismo spiritiano come «situazionale». Senonché speranza e situazionalità impongono di riformare la critica – ed eventualmente anche la interpretazione – dell'attualismo. Giacché se la risoluzione da quest'ultimo operata si riconosce valida, e solo si denuncia come contraddittoria la sua pretesa di porsi come conclusione assoluta o metafisica o soprastorica, è chiaro che in nessuna guisa sarà dato uscire dall'aporia del problematicismo, e che la contraddittorietà di questo si rivela come trascendentale, e non semplicemente situazionale; sistematica, e non metodica. Una contraddittorietà *definitiva* equivarrebbe alla effettiva confutazione o distruzione del problematicismo, come lo sarebbe di ogni altra dottrina. Assurdo per assurdo, qualsiasi «dogmatismo» diverrebbe, reciprocamente, tanto legittimo e plausibile quanto il problematicismo. Una volta che fossimo *chiusi* nell'assurdo, ogni criterio di discorso andrebbe perduto, la ragione e la pazzia si identificherebbero. Risulta perciò anche da questa osservazione che per evitare l'annullamento è necessario, per lo meno, rimettere in discussione – problematizzare! – quella universale problematizzazione della *tesi*, in cui è individuata la tesi, da Spirito ritenuta valida, dell'attualismo”⁵³³.

Il passaggio dall'attualismo al problematicismo, che Bontadini considerava “l'avvenimento più importante nel recente corso della filosofia italiana; quell'avvenimento in cui il nostro genio nazionale ha pronunciato ancora una sua originale parola”⁵³⁴, andava quindi, secondo il filosofo della Cattolica, interpretato sotto una luce diversa rispetto alla caratterizzazione offertane da Spirito; se quest'ultimo aveva criticato Gentile, accusandolo di intellettualismo⁵³⁵, egli aveva scorrettamente frainteso l'Atto del pensiero, come se si fosse trattato dell'ultimo successore dell'acqua di Talete, addebitandogli cioè una valenza “ontologica” (atto gentiliano come definizione dell'essere). Ma la metafisica gentiliana, almeno secondo la lettura di Bontadini, non poteva essere identificata con una metafisica “taletiana”, con una metafisica, cioè, che potesse esaurire il fondo dell'essere: “L'atto del pensiero” – concludeva – “è l'ambito entro cui si indaga sull'essere: in questo senso, ma solo in questo senso, esso è l'equivalente dell'essere, o dell'Assoluto, in quanto, per usare una terminologia che va oltre l'attualismo – ma oltrepassandolo lo illumina – l'Essere è il termine intenzionale del pensiero, identico, intenzionalmente appunto, al pensiero”⁵³⁶.

⁵³³ Id., *Conversazioni di metafisica*, cit., p. 106.

⁵³⁴ Id., *Appunti di filosofia*, cit., p. 183.

⁵³⁵ Tale intellettualismo era così esemplarmente spiegato dal Bontadini lettore di Spirito: “Intellettualismo qui significa, in sostanza: concepire il pensiero come *anticipato* da certe condizioni che invece si debbono riconoscere *consequenti* alla sua iniziativa; concepirlo come un prodotto anziché produttore. Tra codeste condizioni emerge – quasi compendio di tutte – la *trascendenza* del reale al pensiero stesso: con la conseguenza che il pensiero si trova, da una parte, a dover fare il mero *rispecchiatore* dello stesso reale, ma dall'altra a non poterlo fare bene, mancando ogni garanzia dell'*adaequatio* (che pertanto può essere affermata solo *dogmaticamente*)”, ivi, pp. 183-184.

⁵³⁶ Ivi, p. 185. Al fine di chiarire ulteriormente questo punto, altrove Bontadini spiegava: “Però, nella situazione che diciamo idealistica e precisamente attualistica [...] il contenuto del termine intenzionale è dato dalla dialettica, dall'antinomia, dal problema, dalla ricerca. S'è visto, infatti, che l'attualismo nasceva dal *toglimento* di tutte le posizioni precedenti, e che, per se stesso, non faceva che trarre le conseguenze di tale togliimento. È in questo ideal momento che l'attualismo si presenta come *problematicismo*. In quanto appunto il problema è il contenuto oggettivo – il pensato – dell'Atto. Ed è proprio in quanto il contenuto è problema (antinomia, dialettica, ricerca e simili) che l'idealismo resta idealismo, si riconferma come idealismo. Giacché, come altra volta già ragionammo, se dalla situazione problematica si passasse ad un accertamento teoretico dell'essenza dell'essere, allora l'idealismo verrebbe ad identificarsi con un realismo (non più

In estrema sintesi, se il tratto comune al viaggio speculativo di Spirito e Bontadini era consistito nel riconoscimento della necessità del passaggio in questione, essi divergevano nell'intendere il rapporto tra i due: secondo Bontadini, il problematicismo era autenticazione o inveramento dell'attualismo; secondo Spirito, una sua negazione o confutazione⁵³⁷.

Ad ogni modo, la possibilità della trascendenza, che Bontadini leggeva intimamente, *strutturalmente* implicata nella situazionalità, posta in luce dal problematicismo spiritiano, era stata data, dall'allievo di Gentile, soltanto per "presupposta", e non "dimostrata". In questo senso, poiché "presupporre la trascendenza vale come presupporre la problematicità, mentre dimostrarla è costruire la problematicità"⁵³⁸, Spirito non era sembrato interessato a cimentarsi in tale costruzione, mentre si sarebbe trattato, per Bontadini, di comprendere che la forma corretta, connessa al problematicismo, era quella di una trascendenza conseguita per via mediazionale. Se dunque l'idealismo – attualistico nella fattispecie – aveva potuto "vantare la distruzione della trascendenza *presupposta*", esso si sarebbe dovuto aprire a quella "posta e dimostrata"⁵³⁹.

Il destino del problematicismo, nell'analisi di Bontadini, si sarebbe presto spinto alla sua interna "dissoluzione" con la pubblicazione de *La vita come amore*, testo aspramente criticato dal filosofo cattolico in un articolo significativamente intitolato, appunto, *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*⁵⁴⁰. Riferendosi, nel '65, all'ultima produzione spiritiana, ebbe a definirla addirittura "barocca" e intrisa di "strani arabeschi speculativi"⁵⁴¹.

In questo volume, il cui sottotitolo era *Il tramonto della civiltà cristiana*, Spirito tornava a meditare sull'intellettualismo, inteso radicalmente quale peccato originale della civiltà occidentale, consistente innanzitutto nella pretesa di giudicare il bene e il male, presupponendo, alla radice del giudizio, la *separazione* tra soggetto e oggetto, additata quale origine di tutti i mali. Il "rimedio" a tale presunzione Spirito lo indicava nella via dell'amore, un amore puro, "non garantito metafisicamente"⁵⁴². Come si svolgesse, in questo volume, la critica spiritiana alla logica classica non è nostro interesse discutere: Bontadini gli dedicava pagine pungenti⁵⁴³, sintetizzabili nei ripetuti rilievi volti a

dualistico) consistente appunto in tale affermazione o teoresi dell'essenza del reale. Al contrario l'idealismo si distingue ancora di contro al realismo fin che resta nella predetta situazione di problematicità: perché la problematicità – la ricerca, la dialettica... – è una determinazione della *soggettività*, appartiene alla soggettività, non è una proprietà dell'essere come oggetto [...]. E se la problematicità non viene risolta, allora, nonostante che essa aspiri strutturalmente alla *soluzione*, alla teoresi, al disvelamento del volto dell'essere, si trova però costretta a ripiegarsi su se stessa, ed a considerarsi come il tutto di ciò che è a disposizione del pensante. In tale situazione, la soggettività deve considerarsi come lo stesso Assoluto, pur essendo soltanto alla ricerca dell'Assoluto. E l'uomo deve regolarsi come demiurgo, come legislatore autonomo ecc. (Spirito parlerà, dopo che della Vita come Ricerca, della Vita come Arte, cioè come libera invenzione)", Id., *Appunti di filosofia*, cit., pp. 185-186.

⁵³⁷ Su questo punto, cfr. Id., *Conversazioni di metafisica II*, cit., p. 178.

⁵³⁸ Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 67.

⁵³⁹ Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, cit., p. 283.

⁵⁴⁰ L'articolo fu pubblicato sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» nel '53, anno di uscita de *La vita come amore*. Ora si trova in G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica II*, cit., pp. 103-134.

⁵⁴¹ Ivi, p. 178.

⁵⁴² Id., *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, in Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 109.

⁵⁴³ Bontadini richiamava così, in sintesi, la critica di Spirito alla logica classica: "Nel giudizio $A = A$, egli dice, A non può essere semplicemente identico ad A , perché allora il giudizio non direbbe nulla, né può essere semplicemente diverso (ché allora non sarebbe lecita l'identificazione), ma deve essere identico insieme e diverso. Con che si nega il principio di contraddizione [...]. Fermiamoci su questa prima battuta della critica spiritiana. La formula $A = A$ non è della logica classica. Né il principio d'identità è il principio di questa logica. Da $A = A$ non può *principiare* nulla: questa formula, celebre ma anche alquanto balorda, non

sottolineare come il filosofo critico del “giudizio” incorresse a più riprese in giudizi di varia natura⁵⁴⁴. Ad ogni modo, l’esito finale era quello per cui la tesi di Spirito era vista naufragare “in un mare di contraddizioni”⁵⁴⁵: in effetti, la correzione bontadiniana del problematicismo doveva innestarsi proprio sulla valorizzazione del principio di non contraddizione, in virtù del quale, secondo Bontadini, la posizione problematicista avrebbe potuto scoprire, in se stessa, le ragioni del proprio oltrepassamento.

7. Nota sulla concezione bontadiniana dell’immanentismo

Giunti a questo punto dell’esposizione, è forse opportuno tentare di chiarire ulteriormente, in estrema sintesi, la posizione bontadiniana in ordine al significato attribuito all’immanentismo. Molto è stato già detto, tuttavia il richiamo a questo concetto risulterà funzionale al prosieguo dell’indagine. La questione è complessa: tale figura, infatti, s’intreccia, da un lato, con l’interpretazione del binomio, centrale nel discorso del filosofo milanese, tra realismo e idealismo; dall’altro, con l’idea della trascendenza⁵⁴⁶.

Si potrebbe innanzitutto osservare come l’operazione ermeneutica bontadiniana nei confronti dell’idealismo gentiliano avesse cercato di separare l’attualismo dall’immanentismo. Quello che abbiamo chiamato “depotenziamento ontologico” della creatività dell’atto in semplice intenzionalità del conoscere, ossia nell’idea della coscienza quale pura manifestazione dell’essere, alludeva infatti al senso essenziale di tale separazione⁵⁴⁷.

può essere posta come premessa di alcun sillogismo. Il concetto stesso di identità nasce, semanticamente, da quello di differenza, e non reciprocamente. E l’*identità* nel discorso aristotelico del IV libro della *Metafisica* è difesa appunto in relazione alla sfera semantica, in quanto si avverte che, se il termine *uomo* è usato per significare anche ciò che si significa col termine *trireme*, allora non si può più andare avanti col discorso. Che poi nel discorso umano, relativo a realtà finita, ogni giudizio comporti, insieme con l’identità, anche la differenza di soggetto e predicato, questo è noto, e la logica classica si è adoperata a darne ragione. Ma il principio di contraddizione avverte soltanto che, se tu poni un determinato giudizio (cioè una determinata identità differenziata o differenza unificata), non puoi porre insieme il giudizio contraddittorio, sotto pena di annullare il tuo pensiero. Tutto qui. Se Spirito scrive un volume, che è una serie di giudizi, è segno che rifiuta i giudizi contraddittori, e che, nella fattispecie, se il giudizio «la logica classica è falsa» è valido, il giudizio contraddittorio è per ciò stesso invalido (e perciò la logica classica è... vera!) [...]. E potrebbe bastare. Se queste sono le critiche – e non hanno neppure, in fondo, il pregio della novità – che si portano contro la logica classica, questa può starsene nella più olimpionica tranquillità”, ivi, pp. 113-114.

⁵⁴⁴ Cfr. ivi, p. 116; p. 119; p. 131.

⁵⁴⁵ Ivi, p. 133.

⁵⁴⁶ Bontadini torna con insistenza su queste tematiche lungo tutto l’arco della sua riflessione. Cfr., ad esempio, G. Bontadini, *La critica negativa dell’immanenza*, cit.; *Abbozzo di una critica dell’idealismo immanente*, cit.; *Critica dell’antinomia di trascendenza e immanenza*, in Id., *Studi sull’idealismo*, cit., pp. 197-206; *Realismo gnoseologico e metafisica dell’essere*, ivi, pp. 255-273; *Idealismo e realismo*, ivi, pp. 275-295; *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, cit.; *Idealismo e immanentismo*, in Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., pp. 5-32; *Immanenza e trascendenza*, ivi, pp. 214-236. A proposito dello scritto *Idealismo e immanentismo*, può essere interessante ricordare come Bontadini ne avesse inviato copia a Gentile, in allegato ad una lettera spedita da Milano il 15 marzo ’39, chiedendogli un parere.

⁵⁴⁷ La notazione è di origine severiniana. Nella postfazione al volume di F. Farotti, *Senso e destino dell’attualismo gentiliano*, cit., pp. 509-510, scritta negli anni della maturità, il filosofo bresciano scrive: “L’indagine di Farotti ribadisce innanzitutto il nesso tra attualismo e immanentismo. Sono d’accordo con lui. Gustavo Bontadini aveva tentato, in grande stile, di separare l’inseparabile, cioè l’attualismo dall’immanentismo, considerando quest’ultimo come l’aspetto «retorico», quindi superfluo, rispetto alla tesi inaggirabile e irrefutabile dell’attualismo: l’intrascendibilità formale del pensiero. Bontadini aveva mirato a trasformare l’attualismo nel fondamento stesso di una rinnovata metafisica che pervenisse all’affermazione dell’esistenza di un Dio immutabile, trascendente e creatore del mondo”.

Se, per Bontadini, l'orizzonte del rapporto tra pensiero ed essere, nella metafisica classica greco-medievale, era stato quello di un "realismo ingenuo", nella storia della filosofia moderna tale rapporto era stato determinato, come s'è detto, all'insegna del dualismo gnoseologico (radice, per Bontadini, dello "scetticismo"); dualismo inaugurato dal *cogito* cartesiano (che apriva all'epoca del "fenomenismo") ed "esplosivo" con la filosofia kantiana, nella quale la presupposizione dell'essere al pensare aveva trovato la sua massima coerenza; il ciclo della filosofia moderna sarebbe poi culminato nell'idealismo attuale, epilogo critico di questa storia, di cui l'autore avrebbe smascherato l'assunto dogmatico. Con l'attualismo il pensiero moderno era così pervenuto all'autotoglimento del presupposto realistico⁵⁴⁸.

Ora, l'attualismo o idealismo attuale, era denominato da Bontadini, seguendo Gentile, "immanentismo assoluto". Abbiamo visto come in ciò risiedesse il suo carattere "teologico", ossia la sua "esorbitanza retorica", riconducibile, da ultimo, all'*ontoteticità* del pensiero, *target* critico dell'obiezione bontadiniana. Ricondotto a verità, purificato dalla sua valenza teologizzante, tale idealismo si assestava nella figura del formalismo assoluto, ossia nell'Unità dell'Esperienza, che coincideva, nel gergo del filosofo milanese, con una posizione di ideal-realismo⁵⁴⁹: in questo punto (che coincideva peraltro con il passaggio al problematicismo), "idealismo", nella sua veste essenziale, significava sostanzialmente intrascendibilità della coscienza, pensiero immediato dell'essere; mentre con "realismo" egli accentuava l'impossibilità di negare l'essere, essendo, appunto, il pensiero, *sempre* pensiero dell'essere.

Questo orizzonte di "ideal-realismo", per Bontadini, *precedeva* la possibilità dell'immanenza o della trascendenza, intese come "soluzioni", da inferirsi al "problema". Chiaramente, qualora poi si fosse concluso, riuscendo a dimostrare l'immanenza, questa sarebbe stata assoluta (e si sarebbe tornati all'attualismo come idealismo assoluto e alla concezione dell'ontoteticità dell'Atto); qualora, invece, si fosse riuscita a provare la trascendenza⁵⁵⁰ (esito perseguito dal filosofo milanese), si sarebbe ottenuta una posizione di "realismo metafisico", il quale avrebbe avuto il baricentro metodologico dalla parte del pensiero (dal momento che il trascendimento dell'esperienza sarebbe comunque avvenuto "nell'orbita del pensiero"⁵⁵¹) e quello ontologico dalla parte dell'essere.

Si potrebbe dunque dire che, secondo il nostro, "idealismo" non significasse, come tale, "immanentismo", ossia negazione della trascendenza metafisica. Solamente, l'idealismo (essenzializzato) si sarebbe dovuto ricongiungere al realismo (essenziale), col quale coincideva sul piano immediato dell'esperienza. L'immanenza dell'essere al pensiero non era quindi mai messa in discussione, dato il carattere intenzionale della coscienza. Era viceversa contestata l'idea che tale immanenza precludesse, in linea di principio, l'affermazione della trascendenza metafisica.

8. Breve riepilogo e prospettive di sviluppo

Tenterò ora di riprendere il filo conduttore dell'indagine, da un lato offrendo un riepilogo, dall'altro anticipando alcuni svolgimenti successivi. Come si sarà inteso, il tema

⁵⁴⁸ "Si scorge da questa puntualizzazione che la filosofia moderna – quel ciclo in sé raccolto – è un ciclo che sopprime se stesso, che, per così dire, si fa dimenticare, in quanto la sua conclusione è la eliminazione del suo stesso presupposto di partenza", Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 27.

⁵⁴⁹ Cfr. Id., *Studi sull'idealismo*, cit., pp. 259-260.

⁵⁵⁰ Cfr., a questo proposito, Id., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 142.

⁵⁵¹ Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 223.

della “creazione” (estremamente complesso e articolabile secondo molteplici ambiti disciplinari e semantici) è stato qui affrontato in senso eminentemente *ontologico*, concentrando il *focus* su una stagione ben precisa del Novecento italiano, quella dell’attualismo di Giovanni Gentile e delle sue incidenze, che ha però le sue radici nel secolo precedente, in particolare in quel tentativo di riforma della dialettica hegeliana che fu operato da Bertrando Spaventa. L’apporto filosofico dell’attualismo è stato poi intrecciato all’interpretazione che di esso ha offerto uno dei maggiori esponenti della neoscolastica milanese, Gustavo Bontadini, al fine di comprendere le ragioni che hanno orientato gli esordi della riflessione di Emanuele Severino. L’intento ultimo della ricerca è di avviare un tentativo di problematizzazione delle origini di questo pensatore, al fine di mostrare come nemmeno i suoi successivi sviluppi – che, rispetto alle origini, sono peraltro da me ritenuti un “inveramento” – pur guardando nella giusta direzione, riescano a liberarsi *in toto* dalle precedenti difficoltà. Se, della fase matura della sua speculazione, è da tener ferma la critica al “nichilismo”, implicato nel concetto di “creazione”, qui si tenterà invece di mostrare come la curvatura strutturale dell’impianto metafisico debba essere corretta, sempre al fine di mandare in sé quella verità che, dopotutto, è ben viva *al fondo* del linguaggio e della struttura che la esprime dialetticamente.

Prendendo, dunque, le mosse dalla riforma della dialettica hegeliana avviata da Spaventa, si è subito messa al centro la questione dell’*identità di logica e fenomenologia*, che sarebbe poi stata svolta da Gentile, oltre il residuo realistico ancora presente nella prospettiva del filosofo di Bomba, e poi da Severino nello scritto *La struttura originaria*. Ad orientare i primi passi, si è tenuta sullo sfondo questa riflessione spaventiana:

“Io dico: risolvere il problema del conoscere (della logica) è provare la identità come mentalità: provare la identità come mentalità è provare la creazione, giacché la identità come mentalità è appunto l’attività creativa; dunque risolvere il problema del conoscere è provare la creazione”⁵⁵².

Il problema, che Spaventa aveva ereditato, oltre che da Hegel e dal pensiero moderno, da Gioberti, si traduceva nella necessità di mostrare la scintilla che desse avvio al movimento dialettico; un’operazione che, secondo lui, non era riuscita al filosofo tedesco. Portandosi sul crinale di trapasso dalla Fenomenologia alla Logica, Spaventa individuava nel problema del “cominciamento” lo snodo critico determinante. La soluzione, consistente sostanzialmente in una “riforma del nulla”, si precisava nell’indicare la molla del divenire nella negatività immanente ad ogni atto di pensiero (“il gran prevaricatore”), senza la quale non si sarebbe potuta scorgere la necessità del passaggio dall’essere indeterminato al divenire e all’essere determinato, al *Dasein*. In questa critica abbiamo letto un primo passo della radicalizzazione dell’immanentismo moderno, ossia della concezione che avrebbe progressivamente ribaltato il tradizionale rapporto di trascendenza tra Creatore e creatura, riversando il potere creativo del primo sulla seconda, la quale, per questa via, ne avrebbe assunto i tratti essenziali.

Tuttavia, Gentile aveva visto nella soluzione spaventiana un errore, quello cioè di aver posto prima l’essere e, soltanto in seguito, la contraddizione che, *ab extrinseco*, lo avrebbe dovuto far muovere, suscitando il divenire. La direzione intrapresa da Gentile sarebbe perciò stata quella di perseguire l’identità di logica e fenomenologia, risolvendo la creazione in “autocreazione”: “provare l’identità”, per Gentile, avrebbe significato “provare la creazione come autocreazione”.

⁵⁵² Cfr. B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, in Id., *Opere*, cit. p. 1396.

Che questa dimostrazione potesse essere data è ciò che Bontadini non avrebbe concesso. Secondo il filosofo milanese, anzi, l'accento teologizzante, posto sulla figura dell'atto, dell'Io trascendentale (come Creatore che, facendosi creatura, creava se stesso), posizione che in modi diversi anche Spirito e Calogero avevano contestato, incorreva in una contraddizione. Si sarebbe perciò trattato di liberare l'atto da quell'eccesso retorico, al fine di ottenere la posizione idonea al restaurarsi del discorso metafisico classico, il quale, prendendo le mosse dall'ente diveniente, sarebbe giunto, per via dimostrativa, all'Essere immutabile, trascendente, divino e Creatore. L'immanentismo assoluto veniva così contestato da Bontadini, che si sarebbe impegnato a ripristinare una differenza reale tra Creatore e creatura, tra Dio e mondo, pur sempre fondando la propria proposta metafisica sul nesso necessario di logica e fenomenologia (struttura originaria).

Il filosofo milanese, come vedremo, introdurrà il teorema di creazione quale "mediazione dell'esperienza": una dimostrazione necessaria per evitare l'assolutizzazione del divenire, il quale, attestando immediatamente la presenza del negativo (del non essere), non avrebbe potuto vestire i panni dell'originario, pena l'insediarsi della contraddizione, e dunque dell'assurdo, nel cuore stesso dell'essere.

In questo scenario, quello cioè inaugurato dall'interpretazione bontadiniana dell'attualismo, avrebbe mosso i primi passi Severino, anch'egli impegnato nel progetto del maestro milanese di rigorizzare la metafisica classica. Se, tuttavia, la creazione era stata introdotta da Bontadini, almeno nella fase avanzata del suo percorso speculativo, per via mediazionale, Severino, agli esordi del suo cammino di pensiero, riterrà tale superamento dell'esperienza diveniente un passo da compiersi (o meglio, già da sempre compiuto) sul piano dell'immediatezza, quella favorita dalla valorizzazione metafisica del principio di non contraddizione nella sua valenza ontologica. Ciononostante, anche ne *La struttura originaria*, che può essere considerato il lavoro fondamentale del filosofo bresciano, il discorso perviene alla posizione della "differenza ontologica" tra essere immutabile ed essere diveniente nel segno di un'alterità che evoca, pur nella curvatura originalissima, il rapporto tra la necessità del Dio Creatore e la contingenza del mondo (e delle creature). La metafisica originaria, qui dispiegata, culmina quindi, pur non esplicitamente, nella tesi della creazione⁵⁵³, presentata come la "decisione", da parte dell'essere immutabile, che l'essere diveniente, altrimenti esposto al nulla, sia. L'identità di logica e fenomenologia, decretata in quest'opera, ha dunque, al suo vertice, l'affermazione *immediata* dell'originaria trascendenza metafisica e della creazione.

L'interpretazione del pensiero gentiliano, che fa da sfondo a quest'opera, è, senza dubbio, erede di quella bontadiniana. Tuttavia, nel suo successivo sviluppo, il discorso di Severino subirà una torsione (definibile, solo impropriamente, come "svolta"), nel periodo che va dal 1964 (anno di pubblicazione di *Ritornare a Parmenide*) al 1980 (*Destino della necessità*), in cui, tra le altre cose, anche l'interpretazione bontadiniana di Gentile verrà messa in questione. In questi anni, in cui Severino maturerà la sua critica al nichilismo, implicato nella concezione occidentale del divenire ontologico (critica che, a nostro parere, costituisce il punto più alto della sua filosofia, nonché l'auspicabile punto di partenza della "filosofia futura"⁵⁵⁴), sarà messo radicalmente in questione anche il concetto di *creazione*: l'alterità tra essere immutabile ed essere diveniente (la differenza ontologica affermata nel

⁵⁵³ Il merito di questa osservazione va, senza dubbio, a Leonardo Messinese, che ha poi tentato una valorizzazione dell'impianto metafisico severiniano, sfruttando teoreticamente la critica di Severino al nichilismo occidentale. Cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis Edizioni, Milano 2008; Id., *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010; Id., *La teologia razionale e la determinazione dell'Altro dall'esperienza*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», CI, 4 (2009), pp. 533-555.

⁵⁵⁴ L'espressione è tratta da E. Severino, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989.

segno della trascendenza metafisica), pur non eliminata (anche perché originaria e, pertanto, innegabile, secondo l'impostazione assunta ne *La struttura originaria*), subirà una "trasfigurazione" in senso "immanentistico" – altra definizione impropria, che però rende bene il significato di fondo del passaggio in oggetto.

Sono anni cruciali, questi, per la riflessione di Severino: anni in cui, a nostro parere, la figura di Gentile gioca un ruolo cruciale nel suo pensiero. Il dialogo con Bontadini spingerà anche quest'ultimo a rivedere, almeno in parte, la sua posizione, inaugurando quella che può essere definita l'ultima fase del suo percorso speculativo.

D'altra parte, l'idea della creazione e della differenza tra le due regioni dell'essere, conseguita nell'opera del filosofo bresciano al fine di risolvere l'aporia del divenire, che si era imposta nel rispetto dell'originaria relazione d'identità logico-fenomenologica, resterà sullo sfondo anche dei guadagni successivi del suo cammino, come una "ferita" che, seppur non ammessa da Severino, non si sanerà mai. La *decisione*⁵⁵⁵, con cui, in quel volume, l'essere immutabile poneva in essere l'essere diveniente, avrebbe scisso l'orizzonte ontologico in una dualità (un dualismo?) che, nella riflessione più matura del filosofo, avrebbe fatto sì che l'ente finito, peraltro "eterno", non avrebbe più potuto godere di quella pienezza⁵⁵⁶, che, pur di diritto, gli sarebbe spettata. Ci si accontenti, per ora, di queste semplici indicazioni prospettiche.

⁵⁵⁵ "La parola latina *decidere* è formata dalla preposizione *de* e dal verbo *caedere*, che significa appunto 'separare', 'fare a pezzi', 'tagliare'", Id., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999, pp. 361-362.

⁵⁵⁶ A questo proposito, Sasso parla di "infelicità ontologica" del finito. Cfr. G. Sasso, *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 155. Per una contestualizzazione della prospettiva filosofica di Sasso, cfr. almeno Id., *Essere e negazione*, Morano Editore, Napoli 1987; *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996; *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna 1999.

Cap. 3. La creazione nella metafisica di Gustavo Bontadini

1. Il principio della metafisica e il teorema di creazione

Fino a questo momento dell'esposizione, si è ritenuto opportuno delineare la questione relativa al significato dell'interpretazione bontadiniana dell'attualismo in modo unitario, senza articolare il discorso nella scansione delle differenti fasi della speculazione del filosofo. La ragione sta essenzialmente, da un lato, nella persuasione che l'approccio al pensiero attualistico non abbia subito, nel corso dello sviluppo della riflessione bontadiniana, violente oscillazioni, ma si sia, anzi, mantenuto sulle stesse posizioni iniziali; dall'altro, per evitare, a questo proposito, eccessive complicazioni. D'altro canto, avvicinandoci ora alla fase più strettamente *costruttiva* della metafisica del filosofo milanese, che possiamo indicare con l'espressione "dal problematicismo alla metafisica", sarà ragionevole introdurre, perlomeno, alcune coordinate fondamentali. È stata, infatti, ben evidenziata, pur da prospettive differenti, una più vicina alle tesi severiniane mature (Goggi), l'altra di scuola bontadiniana (Grion), la scansione delle diverse fasi principali in cui è andato articolandosi il suo *iter* di pensiero⁵⁵⁷. La nostra attenzione sarà dedicata soprattutto alla fase più recente di questo *iter*, distinguendo peraltro il momento precedente alla stesura dell'opera severiniana *La struttura originaria* (1958) e quello successivo alla pubblicazione di *Ritornare a Parmenide* (1964), che inaugura l'ultima fase della riflessione bontadiniana.

Negli anni giovanili (l'arco, si può dire, degli anni Venti), Bontadini riteneva valida la critica formulata dall'attualismo alla metafisica classica e ai suoi tentativi, viziati di "astrattismo", di risalire a Dio, motore immobile, partendo dal divenire manifesto nell'esperienza (via che egli vedeva in quel periodo praticata, soprattutto, dal proprio maestro Amato Masnovo⁵⁵⁸). In coerenza con questa prospettiva, la metafisica come sapere incontrovertibile gli appariva un compito ancora da eseguire e l'oltrepassamento dell'esperienza e l'esigenza di garantire la razionalità del reale erano affidate ad una logica postulativa, ossia fideistica. A questo proposito, gli scritti di riferimento sono l'*Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente (1925-1928)* e il *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, il quale, pur essendo stato pubblicato nel '38, va annoverato, per intenti speculativi, nella prima fase della riflessione di Bontadini. I tratti salienti di questa stagione, oltre al riconoscimento della cogenza della critica attualistica, sono l'atteggiamento problematicista e il fidesimo trascendentale.

All'inizio degli anni Trenta, Bontadini sarebbe però tornato sui propri passi, mettendo in questione l'idea che il destino della metafisica potesse dipendere da un postulato, da una fede, e concedendo invece valore di verità, pur attraverso la rielaborazione e i guadagni del pensiero moderno (sostanzialmente: il superamento del

⁵⁵⁷ Ai due lavori, già citati, di Goggi e Grion, si può aggiungere, oltre all'*Introduzione* di Vigna a *Dall'attualismo al problematicismo* e a quella, ricchissima di spunti chiarificatori, di Severino agli *Studi sull'idealismo*, anch'esse già menzionate, il saggio di D. Sacchi, *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, cit., pp. 177-204, il quale riprende, con una preziosa sintesi, la parabola in oggetto.

⁵⁵⁸ Il testo di riferimento è A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano 1941. Sul pensiero di Masnovo, si veda P. Pagani, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990.

presupposto naturalistico), al principio classico dell'eteronomia del divenire⁵⁵⁹. Si sarebbe perciò trattato di indicare la via lungo la quale operare il "riscatto" speculativo del postulato.

Tralasciando ora il dettaglio, pur interessantissimo, di questa vicenda giovanile, concentriamo l'attenzione su quella che può essere definita la posizione assunta dalla riflessione bontadiniana circa "il principio della metafisica", prima del dialogo serrato con Severino, e che può essere sinteticamente raccolta nella formula: "«L'essere non può essere originariamente limitato dal non essere» («è contraddittorio che l'essere sia originariamente limitato dal non essere»)»⁵⁶⁰.

Un primo accenno di questo "ripensamento" può essere rinvenuto nel saggio del '34 *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, dove l'autore rifletteva sulla disequazione tra l'Unità dell'Esperienza e la totalità del reale. Così Grion sintetizza il senso complessivo del saggio:

"Il ragionamento bontadiniano muove dalla ricognizione del dato d'esperienza, il quale testimonia un inesausto spostarsi della coscienza da un contenuto all'altro, senza tuttavia essere in grado di abbracciare con un unico sguardo la totalità dell'essere. In questo modo risulta evidente la distanza che separa l'equazione formale di essere e pensiero affermata a livello trascendentale, dalla disequazione materiale rinvenibile nella concreta modalità conoscitiva dell'io. In altre parole si rende evidente l'esistenza di regioni dell'essere che non risultano attualmente intenzionate dal conoscere umano; lo sono *in potenza* (in ragione dell'identità formale di essere e pensiero), ma *non in atto*. La coscienza è dunque coscienza dell'oscillare tra il non-essere-ancora-manifesto (conosciuto in potenza) e l'essere-attualmente-manifesto (conosciuto in atto). Ora, conclude Bontadini, laddove vi è la presenza di un atto misto, riemerge la necessità di un rimando all'atto puro. Su questa fenomenologia dell'apparire si innesta quindi la riflessione speculativa, la quale si interroga sulla possibilità che la vita della coscienza – il mondo inteso come totalità di ciò che appare – possa essere assunta come l'assoluto o se, al contrario, vi sia dell'altro oltre ad essa. In base a questa domanda (suscitata dalla posizione stessa dell'idea di totalità), Bontadini sviluppa un ragionamento per assurdo che assume come tesi di partenza l'equazione di U.d.E. e assoluto, registrando le contraddizioni che una simile assunzione comporta. Così facendo, dimostrata la contraddittorietà della tesi, si dimostra necessariamente la verità dell'antitesi, poiché tra due assunti disposti in forma di contraddizione non si dà alcun termine medio. Nel nostro caso, *se* la coscienza diveniente (in quanto coscienza del divenire) presa nella sua totalità fosse l'assoluto dell'essere, dovremmo attribuire proprio al non-essere implicato dal concetto di potenza (non-essere in atto, non-essere ancora) la capacità di determinare, e dunque di limitare, l'essere; il che è impossibile poiché l'essere non è limitato da nulla. Quindi l'esperienza diveniente non può essere l'assoluto, ma richiede una fondazione che la trascende»⁵⁶¹.

La presenza innegabile del negativo, che affettava l'esperienza, dunque, non doveva essere considerata, *in quanto tale*, cioè in quanto esperita e reale, contraddittoria; per altro

⁵⁵⁹ Per un approfondimento, cfr. E. Severino, *Introduzione a G. Bontadini, Studi sull'idealismo*, cit. Sul pensiero di Bontadini, cfr. il contributo di A. Gnemmi, *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Verifiche, Trento 1976; quello più recente di A. Sanmarchi, *L'apriorismo metodologico come assunzione esiziale alla filosofia. Teoresi critica del pensiero di Gustavo Bontadini*, Aracne, Roma 2007.

⁵⁶⁰ G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 285.

⁵⁶¹ L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., pp. 153-154. Sull'aspetto più tecnicamente logico di questo discorso, cfr. P. Pagani, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, cit., pp. 105-176.

verso, contraddittoria doveva invece essere la sua *assolutizzazione*. Assolutizzando il divenire, infatti, il non essere manifesto nell'esperienza diveniente avrebbe rivelato un potere, quello di limitare o "affettare" l'essere, che non gli poteva essere riconosciuto: come avrebbe potuto, d'altra parte, il non-essere operare, in qualsivoglia modo, sull'essere, de-terminandolo, de-limitandolo, se era, appunto, "non-essere" e non "essere"?

L'insidenza del nulla nell'esperienza doveva perciò rinviare ad una potenza "altra", che trascendesse l'esperienza attuale: "Questo trascendente è dunque come l'atmosfera, che con la sua misurata pressione rende possibile la vita del divenire: tolta, per ipotesi, l'atmosfera, il divenire si dilaterrebbe o esploderebbe nell'essere, nel puro pieno ed immobile essere"⁵⁶². Con questa metafora, giudicata da Severino la "più suggestiva e chiarificante che Bontadini abbia mai usato per esprimere il significato del proprio principio metafisico", veniva in luce la funzione "*nullificante*" del trascendente: "Il trascendente è il nullificante perché impedisce all'essere diveniente di passare totalmente all'atto, lo trattiene nella potenza, cioè nel non essere che lo «affetta», ossia che determina quella certa quantità limitata di essere in cui il divenire consiste (ed è diveniente proprio in quanto è così impedito e limitato)"⁵⁶³.

Ora, il nullificante, per Bontadini, era il Dio Creatore trascendente il mondo, inferito metafisicamente (nullificante, dunque, e creante⁵⁶⁴). Egli rinveniva la molla dell'inferenza, che avrebbe consentito di superare il dilemma circa l'equazione o la disequazione tra Unità dell'Esperienza ed assoluto (se, insomma, vi fosse dell'"altro" essere, oltre l'essere immediatamente conosciuto), nell'impossibilità di concepire il divenire come "originario": qualora lo si fosse inteso in quel modo, infatti, si sarebbe finiti col riconoscere al negativo, al non-essere, una qualifica positiva, quella di avere la potenza, esso che era niente, di limitare l'essere, che invece era tutto⁵⁶⁵. Inoltre: "Quando riconosciamo che ammettere l'originarietà di una esperienza cosiffattamente strutturata sarebbe contraddittorio, noi abbiamo già compiuto il grande passo, varcato il Rubicone della costruttività speculativa, istituita la mediazione metafisica"⁵⁶⁶.

A garantire, d'altra parte, l'apertura verso un orizzonte ulteriore alla semplice immediatezza, egli avrebbe indicato la presenza al pensiero delle idee di assoluto, di infinito e di totalità, in virtù di quella intenzionalità trascendente, il "meraviglioso della ragione", che conduceva, di suo, già oltre il limite dato dell'Unità dell'Esperienza.

Nello scritto del '46, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, egli si esprimeva così:

"L'idea dell'assoluto, in quanto è *presente*, appartiene all'esperienza; ma in quanto essa è fornita di una *intenzionalità* che va oltre la presenza (ciò è voluto, come abbiamo visto, dal suo stesso significato) si distingue appunto contro l'esperienza. Vi

⁵⁶² G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 262.

⁵⁶³ E. Severino, *Introduzione a G. Bontadini, Studi sull'idealismo*, cit., p. XVI.

⁵⁶⁴ Su questo duplice aspetto, cfr. L. Grion, *La vita come problema metafisico*, cit., pp. 211-214. A tal proposito, è stato notato un debito verso Gentile: "Non sfugge come l'Atto assoluto bontadiniano sia debitore, in versione si direbbe «taletiana», dei fasti non taletiani dell'atto puro gentiliano (o della sua «superfetazione retorica»). Ma proprio il formidabile congegno di potenza e deponenza – di ascendenza gentiliana – rischia di ridurre il divino stesso a *macchina* per la posizione e deposizione del divenire così come esso si dà, e cioè senza margini per un intervento autenticamente creatore che non sia la semplice replica del dato empirico. Insomma, l'automatismo creaturale cui il simbolo della creazione viene piegato rischia di contrarre il divino in una sorta di funzione notarile a servizio del divenire", F. Totaro, *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, cit., p. 75.

⁵⁶⁵ Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 92.

⁵⁶⁶ *Ibid.*

sono dunque idee (valori significati dalle parole) che hanno una intenzionalità immanente all'esperienza (tutte quelle che significano realtà date) e, almeno, questa idea dell'assoluto (oppure l'idea dell'*altro dall'esperienza*) che ha intenzionalità trascendente. Questo tipo di intenzionalità è il meraviglioso della ragione. Per meraviglioso che sia, non possiamo risolverlo. Meraviglia originaria e permanente⁵⁶⁷.

La formulazione del “principio della metafisica” sarebbe stata annunciata da Bontadini nelle ultime pagine dello scritto del '52 *La metafisica nella filosofia contemporanea*⁵⁶⁸. In questo luogo testuale, egli precisava come il principio non escludesse la “positività o la plasticità del negativo *simpliciter*”, tipica invece dell'eleatismo, il quale negava la possibilità stessa del divenire, ma la sua *originarietà*. Si sarebbe dunque trattato di porre l'accento sull'avverbio “originariamente”, giacché la presenza del negativo era, al contrario, attestata dall'evidenza fenomenologica.

Nell'articolo del '55 *Intorno al Principio di creazione*⁵⁶⁹, rispondendo all'obiezione di un lettore, Bontadini tornava su questo punto e sulle ragioni della necessità dell'inferenza metempirica:

“[...] il divenire è contraddittorio non in se stesso ma *solo in quanto* sia concepito come l'assoluto o l'originario, o, comunque, come indipendente. Certo, anche quando esso è concepito come dipendente (dal non diveniente o dall'immobile), esso non cessa, perciò, di avverare in sé, come nota l'obbiettante, la composizione di positivo e negativo, e cioè la limitazione dell'essere da parte del non-essere. Senonché tale limitazione noi vediamo, con l'occhio della metafisica, dipendere dall'Essere puro, e, perciò, non come una limitazione che il non-essere eserciti per suo conto sull'essere (nel che starebbe l'assurdo). La contraddizione, pertanto, non cade sul piano dell'esperienza, ma, appunto, sul piano della metafisica, ossia nel riferimento alla totalità del reale. Della totalità del reale, come tale, noi uomini, intelligenze finite, sappiamo ben poco; l'esperienza, in particolare, non ci dice nulla: la metafisica ci insegna che l'esperienza – la realtà che ci è manifesta immediatamente o per se stessa – non può essere la totalità del reale. Perché? Perché in tal caso *sorgerebbe* la contraddizione predetta. Cioè la contraddizione verrebbe *inoculata* nell'esperienza, quando noi non ci limitassimo a riconoscere la semplice sua realtà, ma la proclamassimo realtà assoluta, ovvero ammettessimo che una eventuale realtà trascendente fosse omogenea all'esperienza stessa: che la totalità del reale avesse, cioè, quel carattere di divenienza, che presenta la realtà empirica. La contraddizione rilevata ci spinge, pertanto, ad affermare che la totalità del reale non può essere data da un complesso di enti in divenire, e che perciò è necessario far luogo ad un Immobile che sia *separato* dai divenienti, e nello stesso tempo *creatore* dei divenienti⁵⁷⁰.”

Tornando allo scritto del '52, Bontadini sottolineava come il principio della metafisica si trovasse “*contenuto* (anche se non esattamente formulato) per la prima volta nella storia della filosofia occidentale, nello stesso eleatismo”: per questa ragione egli si accingeva a denominarlo, “*ad honorem* [...] Principio di Parmenide⁵⁷¹ (o “principio della *permanenza dell'essere*”⁵⁷²) rilevando altresì come esso si fondasse direttamente sul

⁵⁶⁷ Ivi, pp. 44-45.

⁵⁶⁸ Ora in Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 211.

⁵⁶⁹ Pubblicato in «L'Educatore italiano», a. III (20 dicembre 1955), n. 6; ora in Id., *Appunti di filosofia*, cit., pp. 46-49.

⁵⁷⁰ Ivi, pp. 46-47.

⁵⁷¹ Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 211. Altrove, Bontadini definiva Parmenide l'“inventore” del principio della metafisica, cfr. Id., *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 93.

⁵⁷² Id., *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 212.

“*primo principio* o principio di contraddizione, in quanto ammettere il contrario varrebbe appunto quanto attribuire al non essere la *positività*, come incidenza sull’essere, o forza limitatrice dell’essere”⁵⁷³. Inoltre, proseguiva il filosofo, tale fondazione presupponeva la semantizzazione del termine “essere”, che Bontadini, sulla scia di Masnovo e della tradizione di Scoto e di Suarez, intendeva in senso “univoco”: seguendo questo filo, la semantizzazione, non potendo avvenire per via di definizione, si sarebbe dovuta compiere “in funzione del negativo”⁵⁷⁴.

Tralasciando momentaneamente questo aspetto, peraltro fondamentale, Bontadini aggiungeva come la metafisica altro non fosse se non l’applicazione del principio all’Unità dell’Esperienza e che il principio si traduceva “immediatamente nell’affermazione dell’*immobilità* dell’essere”; un’affermazione che avrebbe condotto oltre l’esperienza, essendo questa data come diveniente. Certo, anche l’Unità dell’Esperienza, in quanto forma, era da ritenersi immobile: tuttavia, essendo essa in relazione costante a un contenuto mobile, anzi essendo essa stessa tale relazione, il negativo che l’affettava non era, in essa, tolto *absolute*, ma solo *secundum quid*⁵⁷⁵. Per questa ragione, dovendo l’Originario essere “assolutamente scevro dal negativo”, il divenire avrebbe dovuto “*venire dall’Immobile*”, senza far sì che quest’ultimo, a sua volta, divenisse. Tale necessità, con la quale, secondo Bontadini, si sarebbe conclusa la metafisica *puri intellectus*, assumeva il volto del “*principio di creazione*”⁵⁷⁶.

L’applicazione del principio della metafisica (principio di Parmenide *ad honorem* o della permanenza dell’essere) alla figura fenomenologica dell’Unità dell’Esperienza, attestante il divenire, conduceva così Bontadini, passando attraverso il teorema dell’immobilità dell’essere, direttamente al cuore del principio di creazione.

La tematica era, peraltro, già emersa qualche anno prima, durante gli interventi ai Convegni di studi filosofici cristiani di Gallarate (1946-1951). Nel contributo del ’47, dedicato a *Il punto di partenza della metafisica*, egli aveva stabilito, rifacendosi a Schopenhauer, le “quattro radici” del fondamento trascendente. Con una terminologia di derivazione aristotelica, aveva individuato quale momento “materiale”, l’*esperienza*; momento “formale”, il *principio di non contraddizione*; momento “finale”, l’idea di *ulteriorità* e momento “efficiente”, il *principio di ragion sufficiente* (se l’esperienza fosse l’originario, non sarebbe in grado di dar ragione di sé)⁵⁷⁷.

Nel contributo dell’anno successivo, intitolato *La struttura della metafisica*, dopo aver ricordato l’esigenza, per la filosofia del suo tempo, di una metafisica dell’essere, onde poter fronteggiare il problematicismo allora imperante⁵⁷⁸, egli faceva “giocare” i quattro momenti del fondamento, pervenendo all’enunciazione dei due principali teoremi metafisici, quello dell’*“immobilità dell’essere”* (equivalente alla “dimostrazione

⁵⁷³ Ivi, p. 211.

⁵⁷⁴ La tematica della semantizzazione dell’essere in opposizione al nulla è certamente decisiva nella filosofia di Bontadini, così come lo sarà in quella di Severino. A questo proposito, cfr. C. Vigna, *Sulla semantizzazione dell’essere. L’eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in Id. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, cit., pp. 41-57; L. Grion, *La vita come problema metafisico*, cit., pp. 225-235. Che questo modo di semantizzare l’essere sia del tutto estraneo alla metafisica classica è stato sostenuto da E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993, pp. 54-66; Id., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 45.

⁵⁷⁵ Questa osservazione bontadiniana è diretta al principio idealistico dell’indivenienza del Soggetto trascendentale rispetto al divenire del suo oggetto. Se, come si è detto, negli anni giovanili, egli condivideva tale principio, ritenendolo esente da contraddizione, ora invece lo mette in questione.

⁵⁷⁶ G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., p. 212.

⁵⁷⁷ Cfr. ivi, p. 110. Si può osservare come il principio di ragion sufficiente, che Bontadini valorizzava sulle orme dell’insegnamento di Masnovo, equivalesse ad un’estensione, sul piano ontologico, del principio di non contraddizione.

⁵⁷⁸ Ricordiamo che le *Note sul problematicismo italiano* di Severino furono scritte tra il ’47 e il ’49.

dell'esistenza di Dio") e quello della "creazione libera"⁵⁷⁹. Il concetto di libertà (secondo il quale l'Immobile doveva considerarsi "indipendente" rispetto al mobile) veniva qui introdotto al fine di distinguere la concezione creazionistica propria del cristianesimo da quella emanatistica di derivazione neoplatonica. Se, infatti, si fosse vista nell'Immobile la necessità, e non la libertà, di creare il mobile, essi si sarebbero ritrovati in un rapporto di reciprocità o simmetria, che avrebbe reso il primo dipendente, a sua volta, dal suo essere strutturato rispetto al secondo. Da questo punto di vista, asserendo la libertà del Creatore, Bontadini instaurava tra i due una relazione di "dipendenza ontologica", tale che, se Dio poteva ritenersi, in linea di principio, sciolto dalla relazione al mondo, il mondo si sarebbe invece trovato già da sempre avvinto a Dio.

In altri termini, la relazione tra l'Immobile e il mobile avrebbe dovuto essere concepita in modo tale da evitare di porre i relati su un piano di cooriginarietà, riservando invece ad essi una distinzione reale. Se la ragione dell'alterità andava cercata nel negativo, ossia nella "limitazione" del finito, del mobile; per altro verso, il finito era assimilabile all'Immobile in virtù della propria positività.

Si tratta, però, di ribadire come, secondo Bontadini, il negativo dato nell'esperienza non implicasse, preso nel suo rapporto concreto con l'assoluto, alcuna contraddizione (a questo, peraltro, avrebbe dovuto ovviare il teorema di creazione); viceversa, al di fuori di quel rapporto, ossia nell'ipotesi di una sua assolutizzazione, considerato separatamente dall'immutabile, il negativo del positivo, così astratto, sarebbe stato assurdo⁵⁸⁰.

Si è detto di come Bontadini associasse la dimostrazione dell'immobilità dell'essere, cui perveniva mediante l'inferenza metafisica, all'argomento ontologico della tradizione, liberato dal quadro gnoseologico della filosofia moderna; si aggiunga che, per questa via, egli riteneva così di prescindere dal "principio di causa", che, anzi, reputava fondato (conseguenza secondaria), assieme all'esistenza di Dio (conseguenza primaria), dallo stesso principio di Parmenide⁵⁸¹.

2. Nota sulla semantizzazione dell'essere

Quando si fa riferimento al negativo che compare nell'esperienza (al non-essere dell'essere che attraversa l'Unità dell'Esperienza), di quale negativo si tratta? Innanzitutto, si può notare come nel discorso bontadiniano non venisse introdotta, sul piano fenomenologico, alcuna distinzione tra non-essere come scomparire (portarsi al di fuori

⁵⁷⁹ Ivi, p. 114.

⁵⁸⁰ Tale precisazione è funzionale per marcare la distinzione tra questo periodo della riflessione bontadiniana e l'ultima "svolta" del suo pensiero, caratterizzata dal dialogo con Severino.

⁵⁸¹ Ivi, p. 212. Scrive Goggi, il cui argomentare muove, in sintonia con il nostro approccio, dal riconoscimento dell'impossibilità del divenire ontologico, sulla base dell'insegnamento severiniano: "Notiamo infatti che il concetto del divenire come realtà *limitata* dal non essere e la stessa definizione del Principio di Parmenide nei termini in cui è stato formulato (l'essere non può essere *originariamente* limitato dal non essere) in sé contengono il concetto della determinazione causale (proprio quel concetto che qui si vorrebbe dedotto). Si suppone infatti, fin dal principio, che la limitazione della realtà diveniente sia *l'effetto* di un atto limitante che certo non può essere opera del nulla (perché il nulla non è un positivo). [...] Il tentativo di Bontadini di procedere con il solo principio di non contraddizione, senza passare per il principio di causalità, non può riuscire. Il *fatto* è che per Bontadini tale è il contenuto dell'apparire: un contenuto diveniente, limitato e attraversato dal nulla. La sua dimostrazione dell'esistenza di Dio prende le mosse da qui (da quella che egli ritiene essere l'evidenza originaria: l'esistenza del divenire come luogo in cui l'essere degli enti si annulla) e giunge all'immutabile togliendo la contraddizione di un divenire che appare contraddittorio solo per via della sua assolutizzazione", G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., pp. 291-292.

dell'orizzonte di ciò che è immediatamente presente) e non-essere come cessare di essere (annullarsi, diventar nulla). La semantizzazione e la conseguente distinzione tra i due significati avveniva invece proprio in ragione dell'impossibile, perché contraddittoria, idea che il primo si riducesse al secondo, ossia che lo scomparire equivallesse ad un annullarsi. L'introduzione del teorema di creazione, per questo verso, consentiva di determinare l'incontraddittorietà dello scomparire, in quanto preservato nell'atto creatore; in altre parole, l'ente manifesto nell'esperienza, scomparendo, non diventava nulla, perché la sua negatività era custodita dalla positività della creazione.

Venendo ora alla semantizzazione dell'essere, Bontadini riteneva che sia il positivo (l'essere) che il negativo (il non essere assoluto) assumessero significato "ad un parto"⁵⁸², ossia per reciproca esclusione. In particolare, "essere" significava non tanto "ciò che si oppone al non essere", come se il negativo fosse dotato di una forza di resistenza tale da poter opporsi, a sua volta, al positivo (oltre il quale non poteva esserci propriamente nulla), ma piuttosto la stessa opposizione del positivo e del negativo, lo stesso respingere da sé il negativo⁵⁸³.

Per cogliere il referente intenzionale di questo nulla, Bontadini era solito esortare a guardare direttamente l'esperienza del divenire, dove facilmente ognuno di noi avrebbe potuto constatare, nella vita di ogni giorno, l'insorgere, l'apparire di qualcosa che prima non c'era e il suo successivo scomparire, non esser più presente. Era, dunque, l'esperienza del negativo, dell'annullamento⁵⁸⁴ ad offrire la base *fenomenologica* per l'applicazione *metafisica* del principio di Parmenide, il quale avrebbe condotto oltre l'esperienza, mostrando la necessità di pensare a regioni dell'essere che non fossero attualmente presenti e a giustificare razionalmente il limite del finito nel grembo dell'Infinito.

3. L'ultimo Bontadini e la creazione

Con l'espressione "ultimo" Bontadini intendiamo riferirci all'ultima fase della sua riflessione, caratterizzata dal dialogo con il proprio allievo, Emanuele Severino, e dalle conseguenze che ne derivarono in ordine all'impianto strutturale della sua metafisica⁵⁸⁵ e alla funzione svolta, in essa, dal Principio di *creazione*. Gli scritti più rilevanti, a questo proposito, sono quelli che seguono la pubblicazione, da parte di Severino, dell'ormai noto

⁵⁸² Id., *Appunti di filosofia*, cit., p. 27.

⁵⁸³ Scrive Grion: "Il ricorso a verbi quali «opporsi» o «contrapporsi» potrebbe far sorgere il sospetto che il nulla sia considerato, in fondo, come un qualcosa di realmente capace di agire sull'essere, al punto da richiederne una fattiva reazione. In realtà l'immagine rischia di essere ingannevole in quanto l'essere non può avere alcun nemico, dato che ogni eventuale antagonista, se è reale, ricade nell'essere, mentre, se è inesistente, non è certo bisognoso di opposizione. Dire che l'essere si oppone al nulla equivale a dire che nulla si oppone all'essere e che all'«infuori» dell'essere non vi è che il nulla", L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., nota 131, p. 165.

⁵⁸⁴ A questo proposito, Goggi osserva che, se per ipotesi, come del resto ha mostrato Severino, fosse impossibile ascrivere il non essere dell'essere all'esperienza, al divenire, allora, per ciò stesso, la semantica dell'essere proposta da Bontadini "sarebbe privata del suo fondamento", G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., p. 284.

⁵⁸⁵ In riferimento a ciò, Messinese giustamente nota come il leggero cambiamento d'impostazione del discorso metafisico bontadiniano non debba essere considerato alla stregua di una "sottomissione di Bontadini ai termini della questione così come erano stati posti da Severino" nell'articolo del '64; semmai egli intende ora "offrire la risposta più convincente alle critiche che erano state oramai avanzate da Severino", cfr. L. Messinese, *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, cit., pp. 129-130. In direzione contraria si muove, invece, l'interpretazione di Sacchi, il quale, a proposito del suddetto passaggio, parla di una "*reformatio in peius*". Cfr. D. Sacchi, *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*, cit., p. 194.

saggio del '64 *Ritornare a Parmenide*, in particolare, *Σώζειν τὰ φαινόμενα* (1964), *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1965), *Per la rigorizzazione della teologia razionale* (1969) e *Per una teoria del fondamento* (1973).

Senza entrare dettagliatamente nel merito del dialogo tra maestro ed allievo⁵⁸⁶, si tratterà per noi di scrutare da vicino l'andamento del discorso di Bontadini, concentrando il *focus* dell'analisi sul ruolo svolto dal Principio suddetto nell'asestamento finale della posizione bontadiniana. Si dovrà anche tener conto di un aspetto strategico per la comprensione di quanto proporremo in sede teoretica, ossia, da un lato, di come, appunto, in seguito al dialogo summenzionato si sia modificata, a partire dal '64, la posizione del maestro; dall'altro, di come tale data funga da spartiacque anche in merito all'evoluzione generale del discorso dell'allievo, ormai resosi filosoficamente "indipendente". Il nostro approccio critico intenderà, infatti, sfruttare i guadagni della speculazione più matura di Severino (quindi dopo il '64), in particolare il riconoscimento dell'*essenza del nichilismo*, implicata nella concezione ontologica del divenire, nella messa in questione della struttura dell'impianto logico-fenomenologico, inaugurata nel '58 con la pubblicazione de *La struttura originaria*, anno nel quale la posizione bontadiniana era ancora assimilabile a quella descritta nei paragrafi precedenti. Inoltre, si cercherà di mostrare come la prospettiva critica, che desideriamo presentare, muova dal differente approccio severiniano all'attualismo di Gentile e al senso attribuito, dal filosofo bresciano, all'ontoteticità (*creatività*) del pensiero.

Venendo, quindi, agli scritti di Bontadini sopra richiamati e procedendo lungo l'asse che ci siamo imposti, è stato notato come il passaggio dalla posizione assunta negli anni Cinquanta a quella successiva al '64, possa essere descritto come un passaggio da una struttura dialettica "dilemmatica" ad una "antinomica"⁵⁸⁷. Per la verità, è stata anche suggerita la presenza di un'anticipazione dell'impostazione successiva già in uno scritto del '53, *L'attualità della metafisica classica*, dove l'accento veniva posto sulla contraddizione inerente al divenire come tale, salvo poi, due anni dopo, correggere il tiro⁵⁸⁸.

Al di là, comunque, di evidenti oscillazioni, la "virata" si sarebbe realizzata tra il '64 e il '65. Alcuni cenni sul Principio si trovano in *Σώζειν τὰ φαινόμενα*, dove Bontadini si preoccupava di discutere le tesi sostenute da Severino in *Ritornare a Parmenide*, in particolare quella relativa all'eternità ed immutabilità di tutti gli essenti, implicante, a parere del maestro, la negazione della creazione. Ripercorrendo le due tappe storiche principali da seguire per approssimarsi alla mediazione dell'esperienza, ossia alla sua "integrazione speculativa", Bontadini richiamava, dapprima, l'affermazione, compiuta da Platone, "dell'Immobile come trascendente il mobile" (ossia della distinzione "ipostatica" tra mondo immutabile e mondo diveniente), consistente essenzialmente nell'affermare "la realtà incontraddittoria fuori e sopra la contraddittorietà del'immediato"; in seconda battuta, la dottrina della *creazione*, merito della metafisica "patristico-scolastica", "solo

⁵⁸⁶ In proposito, si può vedere L. Grion, *Bontadini vs Severino*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, cit., pp. 417-492; L. Messinese, *Nota sul punto d'arrivo della disputa tra Severino e Bontadini*, ivi, pp. 481-492; G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., pp. 315-415; F. Turolto, *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il Nulla*, Ca' Foscari, Venezia 2001.

⁵⁸⁷ Cfr. P. Pagani, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, cit., p. 158. Pagani precisa come per "antinomia" si debba intendere non, come nel linguaggio della logica matematica, "la reciproca deduzione di due proposizioni reciprocamente contraddittorie, ma semplicemente il fronteggiarsi di due contraddittorie dedotte autonomamente l'una rispetto all'altra", ivi, p. 152.

⁵⁸⁸ Cfr. *ibid.*

precorsa” dal neoplatonismo⁵⁸⁹, il cui scopo sarebbe stato di “eliminare la contraddittorietà del divenire”⁵⁹⁰, “lasciata” invece “sussistere dal dualismo greco (platonico-aristotelico)”⁵⁹¹.

Ciò su cui è bene porre l’accento è dunque un particolare aspetto, che Bontadini, nel seguito dell’esposizione, subito esprimeva in questi termini, chiarificatori per comprendere il passaggio avvenuto rispetto alla sua posizione degli anni Cinquanta:

“La contraddizione del divenire è superata con la dottrina della creazione, in quanto quella identificazione dell’essere e del non-essere, che riscontriamo nell’esperienza, è ora vista come il *risultato* dell’azione dell’essere (azione indiveniente dell’Essere indiveniente). Di quell’Essere che diciamo anche onnipotente, non perché possa fare anche il contraddittorio, ma perché ciò che *appare* contraddittorio si rivela non esser più tale allorché è visto come opera dell’azione creatrice. Se, infatti, l’essere è quell’energia che respinge via da sé il nulla, esso non può, *per sé*, identificarsi col nulla; ma se l’annullamento dell’essere – di *quell’essere* che può essere annullato, e che diciamo annullabile perché tale lo constatiamo (*ab esse ad posse valet illatio*, che è quanto dire che il reale è in contraddittorio) – è opera della Potenza o dell’Energia dell’Essere, allora la contraddizione scompare. Giacché l’essere non si identifica più col nulla per sé stesso, ma per l’intervento dell’Essere; o, in altri termini, perché quell’energia che è l’essere è vinta non più dal nulla (nel che è l’assurdo di ogni concezione ateistica e panteistica), ma dalla superiore – anzi suprema – energia dell’Essere puro. La dottrina della creazione è propriamente quella dottrina con cui la nostra intelligenza metafisica compie il massimo e vittorioso sforzo per dirimere la contraddizione parmenidea. (Certo, si tratta di un concetto analogico, simbolico, «introdotto», per l’appunto, e che, pertanto, è circondato da un alone di oscurità: ma è pure concetto irrinunciabile, in quanto la sua predicazione è appunto imposta dalla esigenza di rimuovere la contraddizione)”⁵⁹².

L’introduzione della dottrina della creazione, dunque, veniva ora giustificata dal filosofo al fine di rimuovere non tanto la contraddizione derivante dall’*assolutizzazione* di un divenire *originariamente* limitato dal non essere e, dunque, incapace di render ragione di sé, quanto quella adesso *attestata* fenomenologicamente in contrasto col principio logico. Ora, insomma, l’esperienza sembrava attestare *di per se stessa* la contraddizione (il non essere dell’essere) del divenire, ma ciò non poteva che rivelarsi in opposizione al principio di Parmenide (ecco l’antinomia)⁵⁹³. Da questo punto di vista, quindi, la contraddizione doveva senz’altro essere *apparente* e, tuttavia, si sarebbe trattato non tanto di scegliere il principio logico a scapito dell’immediato fenomenologico, ma di mostrare la

⁵⁸⁹ Cfr. *Conversazioni di metafisica* II, cit., p. 144. Si ricordi come il difetto dell’emanatismo neoplatonico fosse, per Bontadini, quello di credere in una creazione necessaria e non frutto di una decisione *libera*.

⁵⁹⁰ *Ivi*, p. 145.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ Si noti, invece, che nello scritto del ’55 *Intorno al principio di creazione*, Bontadini non riteneva ancora che l’esperienza testimoniava una contraddizione in relazione al divenire. Anticipando la scansione storica in due passi, che egli avrebbe ripreso in *Σώξεν τὰ φαινόμενα* nove anni dopo, scriveva: “Ora il primo passo essenziale, al di là dell’*eleatismo*, è compiuto dalla dottrina platonica, la quale, mentre riconosce che la realtà del divenire è innegabile, lo libera anche da quella specifica contraddittorietà che gli attribuiva l’*eleatismo*: giacché il divenire è *unità*, ma non *identità* di essere e non essere: che anzi, proprio in esso i due momenti sono distinti; e proprio per tale distinzione il divenire sussiste. Giacché l’uomo nasce e muore, e lo stesso uomo che vive è quello che muore, ma non perciò sono lo stesso (cioè date come identiche) la vita e la morte. Nel divenire il «non-essere è», ma è, appunto, come non-essere (e, precisamente, come non essere di un determinato essere)”, *Id.*, *Appunti di filosofia*, cit., pp. 47-48.

sintesi dialettica dei due corni dell'originario⁵⁹⁴ (principio di Parmenide e referto dell'esperienza).

Inoltre, proseguiva Bontadini, la tesi severiniana affermando l'impossibilità radicale dell'annullamento dell'ente, coincidente peraltro con quella dell'eternità dell'ente, escludeva, si può dire, "a priori" la tesi creazionista. Infatti, così egli gli rimproverava,

“la creazione sembra che debba essere addirittura espunta dalla Tua concezione, in quanto dalla struttura dell'essere creato è ineliminabile quella *vertibilitas in nihilum*, nella cui negazione consiste il Tuo caratteristico teorema (= ogni essere, per ciò solo che è essere, ha l'attributo – divino – dell'immutabilità o eternità). E così, se si considera l'atto stesso di creazione, definito come *productio rei ex nihilo sui et subiecti*, ancora ci si imbatte in quel «non essere dell'essere», che Tu vuoi esorcizzare”⁵⁹⁵.

Escludendo, insomma, che il divenire attestasse qualsivoglia forma di annullamento, cadeva la stessa ragione di trascenderlo mediante la dottrina della creazione. Se la creazione era introdotta per rimuovere la contraddizione palesantesi nell'esperienza; se di tale contraddizione c'era bisogno per far scattare l'inferenza metempirica e svelare la dipendenza ontologica del contingente dal necessario, del mondo da Dio, delle creature dal Creatore; che cosa sarebbe accaduto se si fosse riusciti a dimostrare (o, forse, semplicemente a “vedere”) che non v'era, propriamente, alcuna contraddizione che affliggeva l'esperienza e, dunque, nessuna esigenza di trascenderla? In effetti, in questa direzione, sollecitata dalla speculazione bontadiniana, si sarebbe mosso il discorso di Severino⁵⁹⁶.

Sugli stessi temi, Bontadini sarebbe tornato in un intervento, dal titolo *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, presentato al VI Congresso Tomistico Internazionale, tenutosi a Roma nel '65⁵⁹⁷. Lo scritto, molto conciso ed essenziale, risulta particolarmente significativo. Sin dalle prime righe, Bontadini ribadiva quella che, già dai tempi del *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, egli aveva considerato la duplice articolazione della struttura originaria del sapere metafisico, costituito innanzitutto da due differenti forme di evidenza: l'una, fenomenologica, esprime l'incontrovertibilità del dato, della totalità di ciò che è immediatamente evidente; l'altra, logica, legata al principio di non contraddizione ed esprime l'incontradittorietà della dizione, della forma logica entro la quale il dato si presta ad essere contenuto. Egli perciò scriveva:

“I. La dimostrazione dell'esistenza di Dio si istituisce nell'incontro tra un'istanza razionale e una empirica; la prima corrispondendo all'affermazione della immutabilità, e la seconda al riconoscimento della mutevolezza del reale. Sta in questo

⁵⁹⁴ In questa direzione si sarebbe mosso Bontadini nello scritto *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*.

⁵⁹⁵ Id., *Conversazioni di metafisica* II, cit., p. 145, nota 4.

⁵⁹⁶ La piega “immanentistica”, se così è lecito esprimersi, pur consci dell'inesattezza di tale espressione, che avrebbe preso la sua filosofia, sarebbe stata conseguenza di questo giro di osservazioni. Tuttavia, anticipando quanto verremo a dire, l'affermazione di una *differenza ontologica ineliminabile ed originaria*, introdotta sin dal '58, avrebbe dato al suo discorso una curvatura problematica, perché l'Essere, il Tutto, Dio, si sarebbe dovuto “calare”, dalla sua realtà immutabile e ontologicamente *altra* rispetto a quella diveniente (altra nel senso proprio della trascendenza metafisica e della *creazione*), nel cuore stesso di quest'ultima, sino a personificare una figura “ultradivina” ed “ultraumana” nell'“inconscio” stesso dell'uomo, che in tale figura avrebbe ritrovato la sua verità.

⁵⁹⁷ Poi pubblicato nel volume *De Deo* (Officium libri catholici, Roma), che raccoglieva gli Atti del Convegno, e ora in Id., *Conversazioni di metafisica* II, cit., pp. 189-194.

incontro la radice del suo carattere dialettico. II. L'immutabilità viene attribuita all'essere in forza dello stesso principio di non contraddizione. Giacché la mutazione ammette il non essere dell'essere, l'identificazione del positivo e del negativo"⁵⁹⁸.

Dopo aver precisato come il termine "essere", equivalente al "positivo", si semantizzasse in opposizione al "negativo", egli rilevava come proprio nel divenire si sarebbe potuta trovare l'occasione dell'emergere di questo significato, badando al fatto che, quando diciamo di un oggetto qualsiasi che "è", intendiamo che "non-è stato-tolto", togliimento implicato appunto dal concetto di divenire. D'altra parte, osservava subito dopo, "nel divenire, in qualsiasi divenire [...] ad ogni secondo battito l'«essere non è» [...]. Il divenire si presenta, perciò, contraddittorio; anzi, come la stessa incarnazione della contraddittorietà (l'identificarsi del positivo e del negativo), come la smentita alla suprema e immediata identità: *l'essere è*"⁵⁹⁹. Antinomia, aporetica del divenire:

*"L'essere è. Questa suprema identità, di cui il divenire è la suprema smentita, riguarda ogni essere. Riguarda perciò ogni essere di cui abbiamo contezza. L'essere di cui abbiamo originariamente contezza, prima di ogni dimostrazione o mediazione, è l'esperienza. Ora l'esperienza stessa ci informa che ogni essere – ogni essere di cui essa è attestazione – non è. Contraddizione tra l'esperienza e la ragione. Contraddizione tra la contraddizione del divenire (che significa la sua impossibilità) e la sua realtà"*⁶⁰⁰.

Come uscirne? Bontadini ricorreva qui nuovamente al Principio di Creazione, come vertice della metafisica *puri intellectus* e conciliazione di questa contraddizione (coincidente con la stessa dimostrazione dell'esistenza di Dio *Creatore*). Conciliazione "dialettica", derivante da un uso "sintetico" del principio di non contraddizione, affermatore un'ulteriorità rispetto all'esperienza:

*"Dio viene introdotto dialetticamente come il Creatore. La creazione, infatti, come atto che suscita dal nulla la realtà corruttibile, è insieme, come pertinenza dell'Essere intelligibile, fuori del tempo (cioè immobile). Ora la realtà del temporale viene speculativamente concepita tutta insidente nell'atto creativo. In tale atto il divenire ritrova la sua equazione razionale. Infatti quello che nell'esperienza appare come il semplice non essere dell'essere, visto nell'assoluto è l'atto intemporale che pone l'annullamento. Con ciò è conseguita la razionalizzazione del reale empirico"*⁶⁰¹.

In questo scritto veniva così in luce, tra le altre cose, il carattere sintetico del superamento della contraddizione, per cui tesi e antitesi, principio di non contraddizione e referto dell'esperienza, in quanto "*momenti dialettici*" della verità, avrebbero dovuto essere considerati entrambi "astratti" (e, dunque, "falsi") al di fuori della sintesi.

Inoltre, precisava Bontadini, si sarebbe trattato di liberare il campo da un equivoco, quello consistente nel credere che Dio, nel creare il mondo, potesse per ciò stesso creare l'assurdo che il mondo, divenendo, esprimeva, finendo per scorgere invece che l'assurdo era tolto nel momento in cui si fosse visto il divenire insidare nell'insuccessivo atto creatore.

In aggiunta, a coronare la paradossalità metafisica, si sarebbe dovuto capire che

⁵⁹⁸ Ivi, p. 189.

⁵⁹⁹ Ivi, pp. 189-190.

⁶⁰⁰ Ivi, pp. 190-191.

⁶⁰¹ Ivi, p. 192.

“l'unica realtà è Dio. Ma Dio è creatore (e non la semplice unità sostanziale del molteplice, che importerebbe sempre una originaria limitazione dell'essere da parte del non essere), e pertanto con la sua realtà è posta anche quella del *mondo*, come realtà da Lui realmente distinta (in forza dello stesso reale, peculiare rapporto di creazione) e liberamente, o contingentemente posta. Dio+mondo=Dio; falso che Dio + mondo sia maggiore di Dio”⁶⁰².

La distinzione ipostatica e reale tra Dio e mondo, insomma, non avrebbe concesso alcuna idea di incremento o di decremento d'essere.

Il Principio di Creazione, concludeva Bontadini, “equivalente al Principio di Parmenide *ad honorem*”, avrebbe dovuto essere considerato come “l'*inveramento*” del principio di Parmenide storico, facendo guadagnare quella prospettiva dalla quale si sarebbe potuto scorgere come quest'ultimo non avrebbe più dovuto trovarsi in antitesi con l'esperienza⁶⁰³.

Nel '69 il filosofo della Cattolica sarebbe tornato a commentare il volume contenente gli Atti del Congresso Internazionale Tomistico in un articolo, pubblicato su «Filosofia e Vita», intitolato *Per la rigorizzazione della teologia razionale*. Il progetto di rigorizzare il discorso metafisico classico era quanto i tomisti contemporanei si proponevano di fare, accingendosi, da differenti prospettive, a ridiscutere le cinque vie di Tommaso per dimostrare l'esistenza di Dio. D'altra parte, la metafisica, almeno per come Bontadini la considerava (ma lo stesso si può dire di altri esponenti del mondo cattolico), altro non era che “il discorso razionale su Dio”⁶⁰⁴: una razionalità che andava espressa – e qui stava il “compito” della rigorizzazione – mediante la “*reductio* degli asserti al principio di non contraddizione”⁶⁰⁵.

Dopo aver discusso i contributi di Masi, Vanni Rovighi, Lotz, Philippe, Fabro, Giaccon e Duquesne, Bontadini richiamava il senso di fondo del suo intervento sull'aspetto dialettico della dimostrazione, il cui scopo era stato quello di portare alla luce quella contraddizione del divenire – già avvistata alle origini del pensiero occidentale – che faceva “da leva per la prova teologica”⁶⁰⁶. Una contraddizione che, evidenziando la presenza, nell'esperienza del divenire, del non essere dell'essere, aveva suscitato turbamento in una ragione viceversa mossa dall'idea che al “*vero esse (óntos ón)*” dovesse competere l'attributo dell'eternità. Ebbene, proseguiva Bontadini, se la storia della metafisica classica era stata lo “sforzo di liberarsi da questo turbamento”⁶⁰⁷, tale sforzo aveva trovato compimento nella “figura della *creazione*”⁶⁰⁸.

⁶⁰² Ivi, p. 194.

⁶⁰³ Secondo Messinese, la novità di questa impostazione bontadiniana, volta anche a rispondere alle obiezioni severiniane, starebbe nel fatto che “La nuova formulazione della «dimostrazione dell'esistenza di Dio» tende a mettere in primo piano che solo nel porre il Creatore è consentito affermare incontraddittoriamente *sia* il «divenire» attestato dall'esperienza, *sia* l'«immobilità dell'essere» implicata dal primo principio”. Inoltre, un “secondo rilievo è che ora siamo di fronte a una metafisica *dopo l'attualismo* [...] *dopo l'attualismo* significa che nell'orizzonte della metafisica bontadiniana Gentile non appare più in primo piano, ma retrocede, pur non scomparendo, subentrando al suo posto Severino come principale interlocutore, a motivo della nuova questione da lui posta alla metafisica classica: in vario modo, questa affermerebbe il «non essere dell'essere». *In vario modo* qui significa: sia quando essa parla del divenire, sia quando ritiene di dimostrare l'esistenza di Dio e, innanzitutto, quando parla dell'essere in quanto essere”, L. Messinese, *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, cit., p. 131.

⁶⁰⁴ Ivi, p. 268.

⁶⁰⁵ Ivi, p. 269.

⁶⁰⁶ Ivi, p. 292.

⁶⁰⁷ Ivi, p. 293.

⁶⁰⁸ Ibid.

La strada da seguire, continuava il filosofo, era quella spianata dalla logica parmenidea che, se per un verso aveva avuto ragione nel negare realtà alla contraddittorietà del divenire, per un altro non aveva avuto la pazienza di

“*integrare* la visione del reale, in guisa da conseguire la incontraddittorietà. [...] E del resto: quando si dice che è contraddittorio affermare l'*assolutezza* (originarietà, non-dipendenza ontologica) del divenire, e perciò si afferma l'immobilità dell'Assoluto e la potenza creatrice, che altro si fa appunto, se non riconoscere, implicitamente, il volto contraddittorio del divenire? Per quale ragione il divenire non può essere originario od assoluto? Perché, si dice, qualcosa verrebbe dal nulla. (È, questa, la risposta più radicale che la nostra analisi di struttura ha messo in luce nei testi esaminati). E perché qualcosa non può venire dal nulla? (= perché l'incremento dell'essere è assurdo?). Ci siamo”⁶⁰⁹.

Era, insomma, con l'impianto dell'*ex nihilo nihil*, ricavato dalla logica di Parmenide, ma sviluppato “oltre” l'eleate, che, a parere di Bontadini, si sarebbe compiuto un primo passo verso la “*spiegazione* del divenire”⁶¹⁰. L'“impazienza” di “trovarsi dinnanzi ad un *dato contraddittorio*”, insomma, non avrebbe dovuto condurre, come in Parmenide, a negare realtà al divenire, bensì ad “aggiustarsi il dato stesso, in guisa da sanargli la ferita”, però non “dal suo interno, nella sua struttura” – il che avrebbe condotto al togliimento di “ogni possibilità di inferenza metempirica” – ma integrandone la fisionomia, tramite il teorema di creazione, unica “terapia” in grado di curare quella ferita⁶¹¹. Le soluzioni di Platone ed Aristotele, infatti, nel tentativo di teorizzare il dato, cioè il divenire, avevano ammesso una “materia prima”, cooriginaria all'azione demiurgica, arrendendosi, per questo verso, al dominio dell'irrazionale. Il motore immobile di Aristotele aveva poi spostato l'aporia, pur mettendosi in linea con la logica che avrebbe successivamente condotto alla dottrina della creazione⁶¹². “Con questo teorema – chiosava Bontadini – la contraddizione del divenire è sanata, perché il negativo (il non essere dell'essere) che nel divenire si incontra è colmato dal positivo dell'atto creatore (il quale non è estrinseco, ontologicamente al creato, anche se trascende la nostra immediata apprensione del dato)”⁶¹³.

D'altra parte, nemmeno le cinque vie di Tommaso, prese per se stesse, avrebbero offerto, per Bontadini, la soluzione esatta dell'aporia; di qui, s'è detto, la necessità della rigorizzazione e dell'integrazione. Nel riprenderle sinteticamente, egli notava come “la più potente” fosse la terza, da intendersi come “prolungamento della prima”. Se la prima, infatti, provava che “se qualcosa è mosso, è mosso da altro (è *contraddittorio* che sia mosso da sé)”, essa tuttavia non dimostrava che “ciò che *diviene* o *si muove* debba esser

⁶⁰⁹ Ivi, p. 294.

⁶¹⁰ Ivi, p. 293.

⁶¹¹ L'immagine della “ferita”, qui evocata da Bontadini, ma presente anche nel linguaggio severiniano, in relazione alla contraddizione, sarà da noi ripresa per mostrare come la relazione di “creazione” implichi una lacerazione – una contraddizione, appunto – in seno all'essere, che, se posta sul piano dell'originario, non consente, come dire, “terapie d'urgenza”. Il riferimento è, daccapo, al tema dell'*originarietà* della “differenza ontologica” nel discorso di Severino e del modo in cui tale figura è concettualizzata nella prima e nella seconda fase della sua riflessione. In particolare, si tratterà di comprendere come tale differenza (coincidente, sin da *La struttura originaria*, con il rapporto di *creazione*), giaccia al fondo dell'impianto speculativo del filosofo bresciano anche nella sua ultima configurazione, deformandone l'intento implicito, manifestato, peraltro, dall'“inversione di rotta” avviata nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide*. Inversione che può perciò essere descritta, in senso metaforico, come il tentativo di intervenire *ex post* su un “corpo” ormai afflitto da una “ferita mortale”.

⁶¹² Cfr. ivi, p. 295.

⁶¹³ Ibid.

mosso”; in questo senso, la terza, che enunciava la tesi più radicale, secondo cui “*quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est*”, conduceva “alle soglie della *reductio*”⁶¹⁴, oltre la quale avrebbe operato l’integrazione bontadiniana, incardinandosi sul principio parmenideo reso equivalente al Principio di *creazione*.

L’esigenza rigorizzatrice sarebbe così stata appagata dall’avvistamento della contraddizione del divenire, “iniettata nella prima-terza via tomistica”⁶¹⁵. Seguendo questa traccia, si sarebbe ottenuta la molla per l’inferenza metafisica e il divenire avrebbe deposto la propria contraddittorietà alla luce della sua *partecipazione* all’Immobile⁶¹⁶.

La peculiarità della proposta bontadiniana si poteva scorgere, dunque, nella concezione dell’“urto” dialettico, che nello scritto *Sull’aspetto dialettico della dimostrazione dell’esistenza di Dio* era stato efficacemente descritto a partire dalla opposizione tra *tesi* (principio di non contraddizione: l’essere non può non essere) e *antitesi* (esperienza del divenire), conciliate nella suprema sintesi della *creazione*.

Discutendo l’obiezione di Berti, che vedeva una netta “separazione” tra i due cespiti dell’originario⁶¹⁷, Bontadini richiamava invece l’attenzione piuttosto sulla loro “distinzione” (d’altra parte innegabile, considerando la differenza tra i due referti) e sul loro rapporto nella *dialeksi* della struttura originaria⁶¹⁸: rapporto in ragione del quale, come si è visto, entrambe le evidenze, logica e fenomenologica, avrebbero dovuto essere intese non nella loro *astrattezza* (ossia, appunto, separate, isolate), ma nella *concretezza* della sintesi dialettica.

⁶¹⁴ Ivi, p. 296.

⁶¹⁵ Ivi, p. 300, *Nota*.

⁶¹⁶ Cfr. ivi, p. 301.

⁶¹⁷ Della stessa opinione è F. Biasutti, *Ancora sul problema della metafisica. Risposta a G. Bontadini*, in «Verifiche», 1977, VI, p. 606. Che la soluzione bontadiniana possa essere ritenuta accettabile è stato messo in questione da più voci: il punto dolente starebbe essenzialmente nella rivendicazione, da parte del filosofo milanese, della *reale* contraddittorietà del divenire in opposizione all’impossibilità, sancita dal primo principio, che l’essere non sia. Una concisa sintesi di coloro che, per diverse ragioni, hanno criticato la soluzione bontadiniana è riferita da L. Messinese, *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l’attualismo gentiliano*, cit., p. 132. Messinese cita, in particolare, le posizioni di E. Severino, *Risposta ai critici*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 293-294; P. Pagani, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, cit., p. 166; C. Vigna, *Il frammento e l’Intero. Indagini sul senso dell’essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 362-363; V. Melchiorre, *Gustavo Bontadini (1903-1990)*, in Aa. Vv., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II: Ritorno all’eredità scolastica*, Città Nuova, Roma 1994, p. 810. A questi (come suggerisce L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., pp. 232-235) si potrebbero aggiungere F. Rivetti Barbò, *Dall’essere-pregnante all’assoluto-che-dona*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1979, 1-2, e L. Ponticelli, *Interrogativi circa alcuni temi metafisici neoclassici*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1966, 58; più recentemente R. Diodato, *Logos estetico*, in Aa. Vv., *Mondo, uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 165-175.

⁶¹⁸ Ivi, p. 297, nota 20. Si deve sottolineare come Bontadini associasse, in questo luogo testuale, la “distinzione” tra le due evidenze circolanti nell’implesso originario alla differenza tra le loro testimonianze. L’aporia del divenire, derivante da tale dialessi, offriva infatti la base necessaria per il filosofo milanese al fine di innescare dialetticamente l’inferenza metafisica e dimostrare con ciò l’esistenza del Creatore. Ci si potrebbe però chiedere: che cosa accadrebbe se i due referti fossero originariamente portatori di due evidenze non in contrasto tra loro? Si potrebbe ancora parlare di una loro “distinzione”? Sarebbero ancora “due” evidenze? E, se la risposta fosse *negativa*, sarebbe ancora lecito parlare di inferenza *metempirica*? Parrebbe in effetti di no. D’altra parte, come render conto dell’indubbio variare che investe l’esperienza? Un tentativo di soluzione è stato recentemente proposto da L. Messinese, il quale intende sfruttare teoricamente la posizione espressa da Severino ne *La struttura originaria*, servendosi però della fenomenologia del divenire, guadagnata dal filosofo bresciano dopo il ’64, al fine di rigorizzare ulteriormente l’impianto metafisico e l’affermazione della trascendenza metafisica forte (creazione), sulla scia dell’insegnamento bontadiniano. A questo proposito, cfr. L. Messinese, *L’apparire del mondo*, cit.; Id., *La teologia razionale e la determinazione dell’Altro dall’esperienza*, cit.; Id., *Metafisica*, ETS, Pisa 2012.

Lo scritto fondamentale dell'ultima fase della riflessione bontadiniana sarebbe stato *Per una teoria del fondamento*⁶¹⁹. Concentreremo l'attenzione su questo saggio, che può essere considerato "il suo testamento filosofico, la *summa* del suo pensiero maturo"⁶²⁰.

Come chiariva nella Premessa, il motivo sul quale il saggio avrebbe insistito sarebbe stato "la difesa della metafisica attraverso l'assunto della rigorizzazione del suo fondamento". Ma che cosa doveva intendersi per "fondamento"? Bontadini introduceva fin da subito al cuore della questione: se dell'essere, come tale, non poteva darsi fondamento, essendo esso stesso il proprio fondamento, il fondamento di cui qui si trattava era richiesto dalla "rimozione di contraddizione", e il principio di non contraddizione ne incarnava perciò il volto ultimo. Per altro verso, affinché vi fosse rimozione, la contraddizione avrebbe dovuto apparire.

Ora, seguendo da vicino il filo del discorso di Bontadini, se "contraddizione è figura della dizione", cioè del giudizio, essa è "lo scontro, nell'elemento del linguaggio e del pensiero – che è un unico elemento – dell'affermazione e della negazione". È, infatti, nella struttura del rapporto stesso tra affermazione e negazione che è custodita la figura dello scontro: per essa "la negazione è negazione dell'affermazione e l'affermazione è negazione della negazione". Dunque "solo con la comparsa del negativo si apre lo spazio per il fondamento". Fondamento che è, d'altro canto, il positivo stesso: se, infatti, "il discorso contraddittorio è un discorso nullo", esso lo è "come risultato", ma non "come risultare"; quindi, "perché il dire non sia un dire nulla deve essere – condizione necessaria, ma non sufficiente – incontraddittorio. *Non est simul affirmare et negare* è la prescrizione che il discorso deve osservare per costituirsi, per non esser nullo, per essere positivo. Ed ecco il positivo a fondamento"⁶²¹.

Il principio di non contraddizione, come principio della dizione, è certamente principio "logico" e, tuttavia, intenziona un contenuto. Immediatamente, esso è, in generale, "l'esperienza", "contenuto originariamente presente". Si dà perciò "circolarità" tra principio di non contraddizione ed esperienza: presi in tale rapporto, essi costituiscono la "struttura originaria del sapere"⁶²².

La struttura originaria, continuava Bontadini, è costitutivamente aperta a un proprio "trascendimento", come peraltro si è potuto esperire nella storia del pensiero; è cioè strutturalmente esposta, secondo il contenuto, al progetto di un proprio oltrepassamento, ma non secondo la forma: "E ciò perché da un lato la dilatazione sarà sempre opera del pensiero, e dall'altro il pensiero è originariamente un autotrascendere. Ciò che non si può trascendere è questo stesso trascendere"⁶²³.

Tale apertura *problematica* all'ulteriorità conferisce alla struttura un carattere primigenio di *libertà*, che trapassa in *necessità*, qualora si riesca a mostrare l'imposizione logica del trascendimento metafisico. La nascita di tale imposizione avviene allorché ci si trova dinanzi alla "*grande contraddizione* in cui è avvolto il contenuto dell'esperienza, l'oggetto immediato della dizione originaria"⁶²⁴. La grande contraddizione, proseguiva il filosofo, noi la sperimentiamo, quando all'incontrovertibilità dell'esperienza (al sapere fenomenologico), al suo constare, riconosciamo un altro aspetto, altrettanto innegabile, quello "per cui i contenuti vengono cacciati dalla loro positività, e, cioè, negati. Questa

⁶¹⁹ Pubblicato in Aa. Vv., *Atti del IV Convegno Nazionale ADIF* (Assisi 1972), in «Sapienza», 1973, 3-4, pp. 333-355; ora in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Introduzione di A. Ghisalberty, Vita e Pensiero, Milano 1996.

⁶²⁰ L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., p. 211.

⁶²¹ G. Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., pp. 5-6.

⁶²² Ibid.

⁶²³ Ivi, p. 7.

⁶²⁴ Ibid.

reale negazione del positivo costituisce l'obiettivo contraddittorietà del contenuto dell'immediato, che è quella che rende necessario il trascendimento⁶²⁵. In altri termini, c'è nel divenire un aspetto formale, intrascendibile, un'unità non diveniente, immobile, e c'è una mobilità, una mutazione del contenuto: l'esperienza è "un trascorrere di contenuti"⁶²⁶.

Da qui, dal "venire meno del dato", segue la "grande contraddizione" del divenire, "quella che fa scattare il funzionamento del fondamento"⁶²⁷, quella che dice l'identità del positivo e del negativo:

"Il divenire, di cui si fa esperienza, comporta, strutturalmente, il non essere dell'essere (di un certo essere): l'identità dei contraddittori. Ciò che diviene è e non è, in tempi diversi: e in questo senso contraddizione non c'è; essa è tolta dal tempo. Per questo nella formulazione *ontologica* del p.d.n.c. si chiama in causa il tempo (una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo). Ma il tempo, che per questo verso salva l'incontraddittorietà, scinde i contraddittori, per altro verso è il responsabile, o almeno il testimone, della contraddizione: in quanto c'è il momento in cui l'essere, un qualche essere, non è, in cui il positivo è il negativo. L'esperienza del negativo, che si dà nel divenire, quella è che offre la figura, in rapporto alla quale è significativo il *non*, cioè la figura della *negazione*, che entra a costituire il p.d.n.c. Questo rapporto mostra la *circolarità* – pertinente alla struttura originaria – tra il logico e l'ontologico. È il p.d.n.c. logico che fonda il p.d.n.c. ontologico [...]: ma è poi l'esperienza di quell'aspetto – grande aspetto – della realtà sperimentata – il divenire – che è la fonte del significato decisivo – il negativo – che entra a costituire il p.d.n.c. logico"⁶²⁸.

La contraddizione è "*contradictio in adiecto*, in quanto, nella proposizione in cui si esprime, il predicato toglie il soggetto"⁶²⁹ ed ogni altra contraddizione non sarebbe che una sua "specificazione"⁶³⁰.

L'affermazione metafisica dell'Essere immutabile, "immune dal non essere", di contro all'essere sensibile e diveniente, se sul piano storico è da attribuirsi a Platone, sul piano teoretico coincide con l'argomento *ontologico* "sottratto al condizionamento gnoseologico". Esso è fondato "*super rationem entis et non entis*", ma non come passaggio dall'idea alla realtà e a priori, bensì convalidato

"quando si tien conto che è l'esperienza a mettere il pensiero di fronte al reale, vale a dire – originariamente – che c'è dell'essere. Infatti noi asseriamo che «l'essere

⁶²⁵ Ibid.

⁶²⁶ Ivi, p. 8.

⁶²⁷ Ivi, p. 9.

⁶²⁸ Ibid.

⁶²⁹ Ivi, p. 10.

⁶³⁰ Ivi, p. 11. Se la grande contraddizione è che "l'essere è non essere", un'altra del tipo "giallo non è giallo" è evidentemente una sua individuazione. Tuttavia, mentre della prima si dà esperienza, della seconda è impossibile: "La constatazione di questa differenza, tra i due casi (anzi tra i *casi* della contraddizione pura, e la stessa contraddizione pura, che consiste nella proposizione del divenire), induce a considerare come non contraddittorio il divenire: in quanto appunto si sa che il contraddittorio è nulla, così come, nel caso particolare, è nulla il «giallo non giallo», mentre il divenire non è nulla, poiché, a differenza del «giallo non giallo», è sperimentato. In altre parole, il divenire è reale, giacché è dato, e il reale è – non può non essere – incontraddittorio. Il paradosso si spiega considerando che i molteplici *casi* di contraddizione pura – cioè di proposizioni in cui il predicato è il termine contraddittorio del soggetto – riguardano l'essenza, mentre la contraddizione pura, quella del divenire, riguarda l'esistenza. Ora l'essenza e l'esistenza danno luogo rispettivamente all'impossibilità e alla possibilità che il contraddittorio compaia nello specchio dell'esperienza, come resta da considerare. La considerazione, ossia la spiegazione o giustificazione o deduzione della possibilità, nel caso dell'esistenza, si ha – si avrà – con l'eliminazione della stessa contraddizione ad opera della mediazione, cioè col Principio di Creazione", *ibid.*

è, perché è» o «perché è l'essere», ma essendo originariamente informati, intorno all'essere, dall'esperienza. E trasferiamo l'affermazione dell'essere fuori dell'esperienza, perché nell'esperienza l'affermazione è anche negata. Allora: 1) c'è dell'essere; 2) a questo compete, per il titolo stesso dell'essere, di non poter non essere; 3) ma nell'esperienza – in quell'esperienza che ci ha elargito il punto 1) – quest'essere vien meno; 4) allora si afferma che la dose di realtà – misurata dall'essenza – di questo essere, sussiste oltre l'esperienza, separata (χωριστόν) dall'empirico diveniente⁶³¹.

Se, con Platone, ma in generale nel pensiero greco, l'esperienza è abbandonata all'irrazionale, solo con la dottrina della creazione, “momento più arduo e, insieme, più profondo della metafisica”⁶³², il mondo sensibile è salvato dall'assurdo. La scansione storica può dunque raccogliersi nell'unica struttura teoretica espressa dalla tesi che “l'Immobile crea il mobile, ovvero che il mondo è reso intelligibile, cioè in contraddittorio, solo se pensato come creato dall'Immobile”⁶³³.

Il teorema ha alla base i due “protocolli”, quello dell’“esperienza” e del “principio di non contraddizione”, i quali, pur godendo entrambi di una propria verità e positività, in quanto appunto “piloni del fondamento”, si fronteggiano peraltro in un'antinomia, confliggono e, per questo, “si trovano a dover lottare contro un'imputazione di falsità”. L'antinomia, però, a ben vedere, “scatta se l'esperienza è anzitutto letta dal logo: il quale leggendola la denuncia”. Per questo verso, dunque: “La situazione è caratterizzata dal trovarsi con questi due cespiti, i quali, mentre sono unificati in quanto costituiscono una struttura – la Struttura originaria –, sono poi divaricati ad opera della loro, essa stessa strutturale, contraddizione”. In altre parole:

“I due protocolli godono, come risulta, di un'originaria incontrovertibilità, ma insieme soffrono di una strutturale contestazione. Il Principio di creazione rivendicherà la potenza di salvare i protocolli dalla detta – reciproca – contestazione, ma dovrà presentarsi come un'*invenzione* – un'*introduzione* – che non gode dell'immediato appoggiarsi ai piloni del fondamento, di cui godono invece i protocolli”⁶³⁴.

La creazione è da intendersi come “atto dell'Immobile che suscita dal nulla la realtà del diveniente. Il nulla, di cui qui si fa parola, è il nulla dello stesso diveniente: quello stesso nulla che, nel divenire, in un momento del divenire (momento che può, poi, durare per i secoli dei secoli), *si identifica con l'essere* dello stesso diveniente. Ciò che non è eterno, ciò che è corrotto, è, in effetti, eternamente nulla (e solo temporalmente qualcosa)”⁶³⁵.

Inoltre, aggiungeva il filosofo:

“Nella concezione creazionistica [...] la realtà del creato, ossia del diveniente, è tutta insidente, secondo il rapporto stesso di creazione, nell'atto creatore, tutta compresa in esso. Si deve pensare, cioè, che il creato non è nulla fuori dell'atto creatore, non sussiste indipendentemente da questo. [...] In questa prima prospettiva si comincia a scorgere la strada lungo la quale la tesi e l'antitesi vanno entrambe verso la salvezza: in quanto l'affermazione dell'immobilità del Creatore equivale

⁶³¹ Ivi, p. 12.

⁶³² Ivi, p. 13.

⁶³³ Ibid.

⁶³⁴ Ibid.

⁶³⁵ Ibid.

all'affermazione dell'immobilità di tutto il reale (nulla sussiste fuori di Dio, o dell'atto creatore che è identico a Dio), e perciò il divenire si appresta ad essere concepito in una luce tale per cui non possa violare tale assoluta immobilità. In questa luce è affermata l'immobilità del tutto, senza che sia soppressa la realtà del divenire”⁶³⁶.

D'altra parte, la difficoltà sta proprio nel “mostrare che quel divenire che, presentandosi contraddittorio, inoculerebbe la contraddizione nell'Immobile, non sarà più contraddittorio quando vi fosse incluso, proprio in quanto incluso!”⁶³⁷. Perché, insomma, il divenire, in quanto creato, non dovrebbe esser più contraddittorio?

Prendendo, d'altro lato, la faccenda dalla parte del divenire *originario*, quindi lasciando da parte, momentaneamente, la creazione, si vede come esso dia luogo ad un

“*incremento* dell'essere (e/o a un *decremento*). In questo *incremento* (o *decremento*) consiste la stessa contraddittorietà del divenire. L'essere emergerebbe dal nulla di se stesso (*ex nihilo sui*), e l'assurdo di questa emersione (*ex nihilo aliquid*) sta sempre nel fatto che l'essere, prima dell'emersione e dopo la reimmersione, sarebbe identico al suo non essere. (Identità espressa nel giudizio: l'essere – il tal essere – non è). La «degnità» «*ex nihilo nihil fit*» si fonda, pertanto, sul Principio di Parmenide (l'essere non può non essere)”⁶³⁸.

Considerato, invece, “come creato, il divenire non dà luogo ad alcun *incremento* [...] perché il diveniente non aggiunge nulla all'Immobile”⁶³⁹. Il divenire è compreso “formalmente” nell'atto creatore, ma non nella sua essenza: in Dio c'è “tutta la perfezione, la *quantitas realitatis*, del creato (sottratta all'annullamento, è la conquista platonica); ma nell'atto creatore c'è la stessa individualità del creato, la stessa realtà diveniente; e c'è, questa realtà, come ipostaticamente distinta dal Creatore; di quella distinzione che è imposta dal logo”⁶⁴⁰.

Se, formalmente, il divenire “originario” può essere esplicitato dalla formula “- a + a - a = - a”, dove il risultato “- a” esprime “l'assurdo”; il divenire “partecipato” è invece così formulabile: “+ a - a + a - a = 0”, dove “lo zero, *paragonato al «- a» della prima somma*, esprime l'equilibrio razionale dell'ente empirico, cioè la sua razionalizzazione, o l'eliminazione dell'assurdo”⁶⁴¹, dunque della contraddizione.

In ultima analisi, ciò che si tratta di capire è che il teorema di creazione, prima definito “un'*invenzione*”, o anche, successivamente, “un'*ipotesi*”⁶⁴², nel “Risultato” dell'inferenza trapassa “nella suprema dignità teoretica, cioè nella stabilizzazione dell'incontrovertibilità”, e cioè che “il Principio (il Fondamento) si impone come Risultato e il Risultato come Principio”⁶⁴³.

L'inferenza metaempirica in cui consiste la “protologia”, chiosava Bontadini, è l'inferenza dell'atto creatore, svolta

“sottoponendo l'esperienza al giudizio del logo, ossia al Principio di Parmenide.

Questa inferenza ha pertanto la forma teoretica di una *sintesi a priori*. Sintesi, in quanto collega il referto dell'esperienza all'affermazione di un *aliud; a priori*, perché

⁶³⁶ Ivi, p. 14.

⁶³⁷ Ivi, p. 15.

⁶³⁸ Ibid.

⁶³⁹ Ibid.

⁶⁴⁰ Ivi, p. 16.

⁶⁴¹ Ibid.

⁶⁴² Ivi, p. 20.

⁶⁴³ Ibid.

non fondata sul responso dell'esperienza, ma mediatrice dell'esperienza stessa. Sintesi dialettica, in quanto ottenuta dalla conciliazione di una antinomia: sintesi, comunque, operata sulla base o per la forza del p.d.n.c. (la dialettica non è altro, del resto, che il movimento del pensiero imposto dal p.d.n.c.)⁶⁴⁴.

La “condizione di possibilità” della sintesi a priori, ossia dell'inferenza metafisica, deve, infine, essere rintracciata nel semplice “fatto che *l'esperienza presenta nel divenire un aspetto contraddittorio* (il non essere dell'essere), la violazione di un'identità (l'identità: l'essere è)”⁶⁴⁵.

Un ultimo contributo da tenere in considerazione, ai fini della nostra ricerca, è l'intervista al filosofo milanese, realizzata da padre Bergamaschi nel '81. Non tanto per le novità argomentative *ivi* contenute, che, a ben vedere, non aggiungono molto a quanto sin qui detto, quanto, piuttosto, per la chiarezza espositiva di alcuni snodi concettuali, dovuta, si può supporre, al contesto confidenziale. Riprendendo il significato complessivo del “discorso breve metafisico”, come di quella sequenza che conduceva, a suo dire, dall'analisi del divenire al Principio di creazione, egli descriveva la contraddittorietà del divenire, manifesta nell'esperienza, in questi termini:

“Lo spostamento di questa matita, l'essere *qui* di questa matita viene meno, cioè l'esser-qui di questa matita, che non è un nulla, viene meno; l'esser-qui non è un nulla, e viene meno; cioè, va nel nulla. C'è il momento in cui qualche cosa è *nulla*, qualche non nulla è nulla, un positivo è negativo, un essere è non essere. Questa è la contraddittorietà del divenire. La contraddizione del divenire non consiste nel fatto che *prima* Socrate è vivo e *poi* è morto, che *prima* la matita è qui e *poi* non è più qui, perché allora il *tempo* dirime la contraddizione – perché non è nello stesso tempo che Socrate è vivo e Socrate è morto [...] Ma la verità è che se io dico che c'è il non essere di questa cosa in un altro momento, riconosco che in quel momento, l'essere, un certo essere, una certa *quantitas realitatis*, non è. L'essere è non essere: questa è la contraddizione del divenire”⁶⁴⁶.

Chiara l'influenza severiniana. Poche righe prima, però, Bontadini avvisava di questa singolare e paradossale situazione (lo “scandalo del pensiero”), ossia che, anche se così si presentava – affetto da contraddizione – il divenire, in quanto *reale*, non poteva essere contraddittorio. Tale “*impasse*” rappresentava, perciò, la situazione da cui si sarebbe trattato di uscire, mediante “un'integrazione”, tale da consentire, appunto, che quella contraddizione fosse rimossa⁶⁴⁷. Per questo verso, la necessità di introdurre il Principio di creazione veniva così spiegata:

“Quando la realtà diveniente è vista come creata, allora si manifesta la sua non contraddittorietà. Per quale motivo? Abbiamo detto che la contraddittorietà del divenire è costituita da quel non essere dell'essere. Nella visione creazionistica interviene un nuovo fattore, che è l'atto creatore, il quale è identico alla sostanza divina. Questo atto è un positivo e, in quanto atto creatore, contiene in sé tanta perfezione quanto quella che nel divenire va annullata. E perciò l'atto creatore colma (usiamo questa metafora, ma il linguaggio umano è sempre metaforico e comunque le metafore servono appunto per farci intendere), questa positività dell'atto creativo colma quel vuoto d'essere che c'è nel divenire, lo sana, per così dire. Traduce quindi il

⁶⁴⁴ Ivi, p. 22.

⁶⁴⁵ Ivi, p. 23.

⁶⁴⁶ *Intervista a Gustavo Bontadini*, cit., pp. 326-327.

⁶⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 328.

negativo nel positivo. Cioè: quello che sullo specchio dell'esperienza è l'annullarsi e quindi l'andare nella identità col nulla di una certa quantità di realtà, nel quadro metafisico invece è l'annullare come atto positivo, come atto di potenza annullante – e cioè è un positivo. Quello che nel quadro empirico è un negativo, nel quadro metafisico è un positivo. La negatività che costituisce il motivo della contraddizione è tolta, è soppressa, è colmata – o come altrimenti si voglia dire per metafora⁶⁴⁸.

Poche battute dopo, Bontadini rispondeva all'invito di padre Beragmaschi di specificare la propria posizione rispetto a quella di Tommaso, avvertendo che, se l'Aquinate, e i tomisti dopo di lui, accedevano al Creatore mediante la via della causalità, egli vi arrivava, invece,

“in base alla stessa logica con cui si fonda il principio di causalità [...] Io non arrivo a Dio come al chiodo cui è attaccata la catena di vari anelli delle cose che si succedono – le cosiddette cause seconde: ciò che adesso è stato causato da qualche cosa che precedeva, poi questo da quest'altro... all'origine sta Dio [...] Qui non ci sono chiodi. Però la causalità viene introdotta per una ragione ontologica. Facciamo un esempio: se io metto in un cassetto un biglietto da centomila lire (Kant avrebbe detto cento talleri...), io ho la convinzione che, se vado a riaprire il cassetto, li ritrovo. Se non li ritrovo, non ammetto che siano venuti meno per se stessi. Dunque, qui, o è arrivato un ladro, o li ha mangiati un topo, o li ha corrosi un acido. Qualche cosa deve essere intervenuto per spiegare, per dare ragione di questo «venir meno»”. Se, proseguiva il filosofo, l'empirista (Hume, ad esempio), davanti a questo fatto, si limiterebbe a dire che la banconota “non c'è più, basta”, invece “noi diciamo che, se non c'è più, c'è stato qualcosa, che chiamiamo «causa», che l'ha soppresso: il ladro che l'ha rubato, il topo che l'ha mangiato e così via. Ora, perché noi diciamo questo? Perché non ammettiamo che l'essere, qualunque essere, possa andare nel nulla per se stesso. Se viene annullato, ci deve essere qualcosa di positivo che lo annulla. Questa logica che fonda il principio di causalità (è la fondazione ontologica del principio di causalità) è la stessa che porta alla affermazione della causa per eccellenza che è il Creatore. È la stessa⁶⁴⁹.

Da questo punto di vista, Bontadini precisava come la sua ricerca si distinguesse da quella di Tommaso nella “rigorizzazione della prima via [...] che si fonda sul divenire⁶⁵⁰”. Riprendendo quanto già abbiamo detto, egli notava, in sostanza, come *l'omne quod movetur ab alio movetur* fosse traducibile in “tutto ciò che è mosso è mosso da altri”, ma, per questo verso, tutto era pacifico, giacché l'“esser mosso implica già che ci sia qualcuno che lo muova. Bisognerebbe invece mostrare quest'altro principio: «tutto ciò che *diviene* è mosso»⁶⁵¹. Sarebbe dunque questa la lacuna da colmare, rispetto alla tradizionale prova, attraverso il Principio di Parmenide, il quale non farebbe altro che dare “una piccola ultima pedatina [...] per mandare in sé questo discorso metafisico”⁶⁵².

⁶⁴⁸ Ibid.

⁶⁴⁹ Ivi, pp. 331-332. A proposito dello sviluppo della riflessione bontadiniana, Sacchi ha notato come esso possa essere efficacemente descritto, guardando all'evoluzione dell'atteggiamento del filosofo milanese verso il principio che “dal nulla non nasce nulla” (*ex nihilo nihil fit*), che altro non è – aggiungiamo noi – se non la formulazione classica del principio di causalità (sia fisica che metafisica) e al quale *l'omne quod movetur ab alio movetur* può essere ricondotto. Cfr. D. Sacchi, *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*, cit., pp. 193-195.

⁶⁵⁰ *Intervista a Gustavo Bontadini*, cit., pp. 332.

⁶⁵¹ Ibid.

⁶⁵² Ivi, p. 333.

In conclusione, dovendo esprimere un giudizio sull'impostazione dell'impianto metafisico dell'ultimo Bontadini, potremmo dire che, nonostante la sua convinzione di aver perseguito senza soluzione di continuità lo stesso pensiero, in seguito al dialogo con Severino egli avrebbe individuato la contraddizione non tanto nell'*ipotesi* di un divenire "assolutizzato o originario" (tratto che contraddistingueva la sua posizione sino alla fine degli anni Cinquanta e, si può dire, anche nei primissimi anni Sessanta), quanto semmai nella *datità* stessa del divenire, attestabile con gli occhi dell'esperienza.

4. Tra attualismo e metafisica neoclassica

Per chi avesse avuto la pazienza di seguirci sin qui, dovrebbe esser chiaro uno dei tratti di fondo che caratterizzano questa indagine, e cioè il tentativo – per il momento ancora tale – di mostrare le "resistenze" che l'attualismo gentiliano oppone all'essere tradotto in "problematicismo situazionale" e, conseguentemente, in una posizione di strutturale apertura al discorso metafisico neoclassico. Si è detto di come Bontadini ritenesse di dover svincolare l'atto gentiliano, caratterizzato dalla relazione necessaria o *coimplicazione* di formalismo assoluto e autoconcetto, a partire da quest'ultimo tratto, ossia dall'assoluta creatività o autocreazione del pensiero. In altri termini, ciò che Bontadini criticava dell'idealismo attualistico era, sostanzialmente, la sua pretesa di identificare Dio con l'atto del pensare, di assolutizzare il divenire e l'antinomia che l'esperienza metteva dinanzi, rendendo perciò "trascendentale" il problema. Riprendendo la terminologia bontadiniana, il "problematicismo situazionale", posizione in cui egli vedeva tradursi l'attualismo al di fuori della sua retorica teologizzante, non riusciva ad offrire la *dimostrazione* che gli consentisse di trapassare in "problematicismo trascendentale". L'antinomia ("pensare è obbiettare", scriveva Spirito) non sarebbe cioè riuscita, ai suoi occhi, a tradursi in un'antinomia inoltrepassabile, ma, inverando la propria natura, avrebbe dovuto dialettizzare se stessa sino a condursi sulla soglia – dove avrebbe trovato, per Bontadini, la porta aperta – della soluzione metafisica.

Per altro verso, onde offrire sostegno alla nostra tesi, si è invece fatto cenno alla presenza evidente, nel testo gentiliano, della dimostrazione o inferenza che consentirebbe al filosofo siciliano di strutturare argomentativamente l'affermazione, secondo la quale, se il divenire è evidente, allora tutto deve divenire; o, in altri termini, se l'attuale creatività del pensare, in cui consiste, per Gentile, il divenire, è evidente, allora il pensare è creazione assoluta, senza limiti nè leggi cui adeguarsi; dunque, è *autocreazione*. Il merito di aver rinvenuto questa "dimostrazione", che tra poco approfondiremo, va a Severino, il quale, d'altra parte, avrà modo di indicarla *solo ad un certo momento* dello sviluppo della sua riflessione. Anche su questo ci soffermeremo.

Tornando a Bontadini, crediamo di aver sufficientemente messo in luce come egli non credesse che l'attualismo potesse essere interpretato al modo di un'*ontologia*, come se l'atto (questo, in fondo, rimproverava a Spirito in merito alla sua critica a Gentile) potesse essere inteso alla stregua dell'acqua di Talete (da cui l'espressione bontadiniana di "piano taletiano", per definire una filosofia che intendesse determinare il fondo dell'essere). La lettura dell'attualismo come problematicismo situazionale comportava, invece, una sua considerazione su un piano "non taletiano", ossia una riduzione, per così dire, ad uno stadio "preliminare" ("ideal-realismo") rispetto a quello ontologico, tanto da presentarsi come "antinomia" in vista di una "soluzione".

L'atto, insomma, per Bontadini, una volta riportato sul giusto binario, non era che il riproporsi del problema, l'incessante divenire reso visibile nell'Unità dell'Esperienza. Il

quesito, cui si sarebbe trattato di rispondere, diventava perciò se quest'ultima potesse esaurire o meno la totalità del reale, se fosse o no in equazione con essa. Da questo punto di vista, l'atto riconduceva la filosofia a testimoniare quello spettacolo inquietante e mutevole che da sempre si era dispiegato di fronte allo sguardo umano e sul quale tanto si era affannata la storia della filosofia, in particolare quella greca delle origini, cui Bontadini guardava con fervente ammirazione nel tentativo di riscattarne la forza metafisica. In fondo, l'interpretazione bontadiniana della storia della filosofia moderna aveva appunto mirato a mostrare l'autotoglimento del presupposto gnoseologico, intorno al quale si era innervata la riflessione di quella stagione del pensiero; tolto quello, però, veniva meno anche la portata ontologica dell'idealismo attualistico, che di tale storia era stato l'esito finale.

Ora, il punto sul quale l'impostazione bontadiniana, a proposito di Gentile, si sarebbe discostata da quella del Severino maturo (anche se, per il vero, la posizione dell'allievo sull'attualismo non era del tutto identica a quella del maestro nemmeno negli anni giovanili) sarebbe stato proprio quello relativo all'ontologia dell'attualismo. Per Severino, infatti, si vedrà, *l'attualismo è un'ontologia del divenire*, e anzi rappresenta il culmine della coerenza del nichilismo dell'Occidente. Da questo punto di vista, sul presupposto dell'evidenza del divenire, l'attualismo rappresenta ancora l'ultima parola, in quanto l'*autoctisi* è inevitabile e non si aprono varchi di alcun genere per la reinstaurazione del discorso metafisico neoclassico e per l'introduzione di alcun Creatore. Questo il tratto che cercheremo di valorizzare al massimo delle sue possibilità speculative: non soltanto in vista di rimarcare l'originalità dell'interpretazione severiniana di Gentile, che rappresenta, senza dubbio, un motivo di assoluta novità nel panorama contemporaneo per quanto riguarda l'approccio critico al suo pensiero filosofico, ma anche in funzione di "problematizzare" le origini dello stesso discorso di Severino, per metterne in questione l'architettura metafisica di fondo.

Nell'avvicinarci ora alla discussione sulle *due* differenti letture dell'attualismo, che il filosofo bresciano avrebbe proposto nell'arco della sua riflessione, al fine di esplicitare la forte presenza ed influenza del magistero gentiliano anche nella sua parabola filosofica, può forse essere utile richiamare un passo bontadiniano, il quale, nell'offrire uno spunto autobiografico, ci pare possa essere paradigmatico circa lo sfondo culturale in cui avrebbe preso le mosse anche il giovane Severino. Nello scritto *Per una filosofia neoclassica*, pubblicato nel '58⁶⁵³, Bontadini esordiva, specificando come la propria posizione filosofica si fosse formata "alla confluenza tra l'idealismo – considerato specialmente nella sua edizione attualistica – e la neoscolastica", dove il primo equivaleva all'"epilogo della filosofia moderna", mentre la seconda conservava "il patrimonio essenziale della filosofia premoderna"⁶⁵⁴.

Si può ritenere che la novità dell'approccio bontadiniano, nonché la sua spregiudicatezza teoretica e il suo coraggio, stesse essenzialmente nel non reputare la relazione tra queste due differenti scuole come uno "scontro" o una "lotta di due mondi", ma nel considerare, anzi, questi ultimi ambedue "teoreticamente o criticamente validi, incontrovertibili", qualora di entrambi si fosse riuscito a far emergere "la loro espressione

⁶⁵³ Lo scritto fu pubblicato nel volume Aa.Vv., *La filosofia contemporanea in Italia*, Arethusa, Asti-Roma 1958; poi in G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica I*, cit., pp. 260-289. Si può dire che questo saggio rappresenti una *summa* della posizione di Bontadini negli anni Cinquanta. La data di pubblicazione è emblematica anche perché, nello stesso anno, usciva la prima edizione di E. Severino, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958.

⁶⁵⁴ G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica I*, cit., p. 260.

autentica”, quale sarebbe risultata dal “compimento dialettico della loro intenzione originaria, o del loro fondamento speculativo”⁶⁵⁵.

Non si sarebbe trattato, però, secondo il filosofo milanese, di andare incontro ad un “irenismo” o ad un “sincretismo” tra i due contributi, bensì di tenere ben saldo il “momento della lotta”, affinché la molla dialettica potesse avere alle spalle una solida base su cui poter esercitare la propria spinta. Egli, perciò, ritornava ad esplicitare il senso di fondo della parabola dello gnoseologismo moderno, di cui l’idealismo aveva incarnato l’esito, l’“andare in sé” della “verità” contenuta in quel ciclo⁶⁵⁶: un andare in sé, la cui risoluzione, come si è detto, portava ad una posizione di “coincidenza di idealismo e realismo”, un “autonomo riportarsi dell’idealismo a tale coincidenza”⁶⁵⁷.

L’“identità speculativa” tra realismo classico e idealismo moderno che, per questa via, era riguadagnata altro non poteva essere, in fondo, che un ritorno rinnovato alla tesi dell’intenzionalità del conoscere, ossia del suo costitutivo aprirsi all’essere, manifestandolo. Bontadini notava significativamente come tale identità, che peraltro non oscurava la differenza, si fosse verificata anche in Germania, nella filosofia di Husserl, che egli, in queste pagine, leggeva quale “momento corrispondente all’attualismo”⁶⁵⁸.

La filosofia moderna lasciava, insomma, in eredità quella “lezione dell’idealismo”, che alcuni allievi di Gentile, come Carabellese e La Via, nell’allontanarsi dal maestro, avevano avuto il torto di disconoscere, presentando i propri risultati come critiche, anziché come “compimento” dell’idealismo⁶⁵⁹. Sarebbe perciò stato urgente “ripassare” quella lezione che, nel pensiero contemporaneo, Bontadini stimava ormai essere andata perduta.

Se l’attualismo, in particolare, lasciava ai posteri “soltanto la dialettica stessa, il puro dialettizzare, il puro mediare, il puro atto del pensiero”, per altro verso, tale “povertà”⁶⁶⁰ avrebbe costituito, per Bontadini, la piattaforma necessaria onde ancorare “la possibilità semplice della metafisica”⁶⁶¹.

Senza timore di sbagliare, possiamo pensare che anche le origini del pensiero severiniano possano, anzi, in fondo, debbano essere contestualizzate, tenendo conto di questi rilievi. Il progetto di rigorizzazione della metafisica classica, messo in atto dal filosofo milanese, in seguito al fertile e costruttivo confronto con l’attualismo, sarebbe stato condiviso, infatti, dal filosofo bresciano negli anni della stesura de *La struttura originaria* (e in quelli precedenti). In quest’opera, contenente i fondamenti di tutti gli scritti successivi⁶⁶², egli avrebbe fatto tesoro dell’insegnamento del maestro e, per proprio conto, avrebbe ardito indicare un originale contributo in direzione di quell’obiettivo.

Attualismo e neoscolastica costituiscono, dunque, anche per Severino, le due polarità dal cui proficuo dialogo emergerà la struttura stessa del “destino” e della dialettica che lo sorregge.

⁶⁵⁵ Ibid.

⁶⁵⁶ Ivi, p. 263.

⁶⁵⁷ Ivi, p. 264.

⁶⁵⁸ Ivi, p. 265. Se la figura di Husserl era stata introdotta in Italia grazie agli studi di Sofia Vanni Rovighi, molto vicina a Bontadini, era però dal maestro Giuseppe Zamboni, precursore italiano della filosofia di Husserl, che il filosofo milanese aveva ricavato la sua “spiccata sensibilità fenomenologica”, cfr. L. Grion, *Gustavo Bontadini*, cit., p. 107.

⁶⁵⁹ Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica I*, cit., p., 266.

⁶⁶⁰ Ibid.

⁶⁶¹ Ivi, p. 269.

⁶⁶² “*La struttura originaria* (1958) rimane ancora oggi il terreno dove tutti i miei scritti successivi ricevono il senso che è loro proprio”, E. Severino, *Introduzione a La struttura originaria*, cit., p. 13.

Cap. 4. Il Gentile di Severino

1. L'influenza dell'interpretazione bontadiniana di Gentile nel giovane Severino

A voler scrutare a fondo, sono molti gli indizi che dovrebbero condurre un appassionato interprete del discorso filosofico severiniano ad interrogarsi sul ruolo svolto in esso dalla figura di Gentile. Certo, si dirà, fin che si parla di “indizi” non si è ancora messo piede nel vasto campo della filosofia, ma ci si aggira, incerti e privi di fondamenti, fuori da quest'orizzonte. Per altro verso, è indubbio che la presenza di queste tracce possa fungere da stimolo per avviare una ricerca che potrà dare risposte più argomentate ed, infine, dirimere eventualmente la questione.

Il primo di questi segnali può essere rinvenuto, come spesso accade, in alcuni spunti autobiografici, ricordi e confessioni che un filosofo lascia al lettore per consentirgli di inquadrare meglio i contenuti e la provenienza di certe influenze.

Nell'autobiografia *Il mio ricordo degli eterni*, Severino rammenta, sin dalle prime pagine, come suo fratello, studente di filosofia, avesse frequentato, tra le altre (quelle di Calogero e di Carlini), le lezioni di Giovanni Gentile a Pisa, e di come, in casa, egli parlasse soprattutto di lui. Proprio tra le mura domestiche, avvenne quindi il primo virtuale incontro tra Emanuele Severino e Gentile. Il giovane filosofo amava quei discorsi del fratello, che gli “interessavano di più” di quelli che ascoltava a scuola⁶⁶³.

All'università egli avrebbe poi incontrato Bontadini, che sarebbe diventato suo maestro, il quale “vedeva in Gentile uno dei momenti decisivi, in senso *positivo*, della storia del pensiero filosofico”⁶⁶⁴. Anche lo zio paterno Sebastiano conduceva, attraverso un divertente aneddoto, al filosofo siciliano⁶⁶⁵.

Per altro verso, come registra Severino:

“Da tanto tempo sono poi convinto dell'importanza eccezionale, e forse unica, della filosofia gentiliana, ma in un senso diverso da quello sostenuto da Bontadini: nel senso *negativo*, poiché Gentile è stato uno dei più grandi maestri del nichilismo, cioè dell'Errare estremo. Anche per spingere l'Errare all'estremo occorre stare in alto, sostenuti da una potenza concettuale che è indispensabile all'altezza che compete alla Verità”⁶⁶⁶.

Se questa è l'immagine che, all'incirca dalla fine degli anni Sessanta ad oggi, caratterizza la lettura severiniana di Gentile, d'altra parte può essere rilevato come fosse ben diversa quella che egli ne aveva alle origini del proprio percorso accademico. L'influenza di Bontadini, infatti, comportava nel giovane filosofo un'accettazione, pur non

⁶⁶³ E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011, p. 9.

⁶⁶⁴ Ibid.

⁶⁶⁵ Ricorda Severino: “Anche un'altra via conduceva a Gentile: lo zio Sebastiano, il maggiore dei due fratelli di mio padre, entrambi gesuiti. A lungo rettore del Collegio Pennisi di Acireale, dove insegnava Letteratura italiana e latina al liceo, era stato il fondatore della Scuola Italiana di Atene e diceva che ci fosse dell'amicizia tra lui e Gentile e che gli avrebbe scritto per presentargli mio fratello. Ma forse vantava qualcosa che si riduceva a ben poco. Mia madre raccontò che all'esame per l'ammissione alla Normale, che è pubblico, un candidato stava facendo una brutta figura e a un certo momento Gentile, concitato, gridò all'esaminatore: «Questo qui è quel Severino che è stato raccomandato dai preti? Boccialo!!». Mio fratello sedeva tra il pubblico e attendeva il suo turno. Si alzò dicendo che Severino era lui, e Gentile non aggiunse altro”, *ivi*, p. 10.

⁶⁶⁶ Ibid.

incondizionata, della sua interpretazione dell'idealismo attualistico. Per essere più precisi, è forse opportuno distinguere, in questo senso, due tratti: da un lato, infatti, come s'è anticipato, Severino accoglieva l'invito del maestro ad intraprendere, sulla scia del suo insegnamento, l'ardua impresa di rigorizzare, rinnovandola, la metafisica classica e, dunque, condivideva l'idea che l'atto gentiliano andasse corretto nel suo accento teologico e dovesse essere ricondotto all'Unità dell'Esperienza (questo è l'aspetto, diciamo, "metodologico"); dall'altro, però, daccapo, pur in accordo con Bontadini circa la mancanza, in Gentile, di una *dimostrazione* che consentisse all'atto di vestire i panni di un "problematicismo trascendentale", egli discordava sulla possibilità di vedere nell'attualismo un "problematicismo situazionale" senza che, con ciò, ne venisse irrimediabilmente alterato il volto. Questa era, in altri termini, la ragione per cui egli avrebbe dedicato la sua tesi di laurea al pensiero di Heidegger: il pensiero del filosofo tedesco, infatti, si prestava in modo più efficace, a suo parere, ad evidenziare, pur venendo dalla fenomenologia e non dall'idealismo, un'apertura "ai problemi della *metaphysica specialis*"⁶⁶⁷.

Una conferma di quanto stiamo dicendo può essere trovata nell'*Avvertenza*, scritta nel febbraio del '94, ad *Heidegger e la metafisica*. Severino ricorda come le *Note sul problematicismo italiano*, stese tra il '47 e il '49 e pubblicate nel '50, al cui centro "stava Gentile", avessero preceduto la stesura della tesi di laurea, formando appunto "il terreno" in cui era "maturato il saggio su Heidegger"⁶⁶⁸. Nelle *Note*, continua il filosofo bresciano, "l'attualismo, che pur si presentava come l'affermazione più rigorosa dell'unità di pensiero ed essere, tendeva anche a presentarsi, in quanto problematicismo trascendentale, come la forma tipica, nell'ambito del pensiero contemporaneo, della contraddizione scettica"⁶⁶⁹. Inoltre, "a differenza di Bontadini, vedevo in Gentile – come vedo tutt'oggi – la forma più profonda di problematicismo *trascendentale*. Pensavo cioè che raggiungere quell'essenza dove l'attualismo si pone come problematicismo *situazionale* equivallesse ad *andar oltre* l'attualismo e non limitarsi al rifiuto della sua configurazione accidentale ed estrinseca"⁶⁷⁰. Da questo punto di vista, dunque,

"Heidegger e la metafisica intendeva mostrare che l'apertura della filosofia contemporanea alla metafisica classica trovava la propria espressione più concreta e sviluppata nel pensiero di Heidegger. Anche di questo, per scorgerne l'aprirsi alla metafisica, si doveva portare alla luce l'*essenza*, al di là della sua configurazione estrinseca e accidentale. Una volta però trovata la chiave, la pressione che l'interpretazione esercitava sul testo mi sembrava più legittima che nel caso dell'attualismo gentiliano, il quale rispetto al pensiero di Heidegger aveva sì il vantaggio di una radicalità molto maggiore, ma che, come ho detto, mi sembrava anche più chiuso nel carattere trascendentale del suo problematicismo. (Giacché è vero

⁶⁶⁷ Ivi, p. 33. A questo proposito scrive Messinese: "Severino, perciò, accogliendo pienamente nel suo saggio heideggeriano la lezione di Bontadini, può esporre con lucidità quale sia la proposta storica e teoretica a un tempo: mostrare che non soltanto nella filosofia di Gentile è presente il *fondamento metodologico* della «scienza metafisica» – come era stato già evidenziato dal maestro nella sua lettura del pensiero gentiliano – ma che pure nella filosofia di Heidegger, che valorizza la dimensione fenomenologica del sapere, è dato riscontrare una struttura ad esso equivalente", L. Messinese, *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Ed. Dedalo, Bari 2013, p. 72.

⁶⁶⁸ E. Severino, *Avvertenza a Heidegger e la metafisica*, cit., p. 13.

⁶⁶⁹ Ivi, p. 18.

⁶⁷⁰ Ibid. Si deve sottolineare, tuttavia, come, nonostante sin da quegli anni Severino leggesse l'attualismo come una forma di problematicismo trascendentale (per quanto indimostrato), egli accettasse in pieno gli strumenti metodologici che Bontadini, leggendo l'attualismo come problematicismo situazionale, gli consegnava al fine di intraprendere il "viaggio" metafisico.

che Gentile, al «pensare è obbiettare» del suo scolaro Spirito, aveva replicato che pensare è «risolvere problemi»; ma è anche vero che per Gentile l'atto è tale proprio perché ogni soluzione è il riaprirsi del problema, sì che il problema rimane il carattere trascendentale dell'atto: problematicismo trascendentale). Il pensiero di Heidegger mi sembrava cioè la forma più concreta – e a un livello teorico estremamente più complesso – di problematicismo situazionale, nella quale vedevo non solo il riconoscimento indeterminato della possibilità della metafisica, ma anche i primi passi lungo il sentiero della metafisica classica⁶⁷¹.

Ad ogni modo, la sottolineatura di una stretta vicinanza tra fenomenologia husserliano-heideggeriana e attualismo gentiliano è un elemento sul quale Severino avrebbe sempre insistito:

“Ora, se l'essere heideggeriano, come disvelamento dell'ente, non è il «pensiero» di cui parla Gentile (se non altro perché il «pensiero» gentiliano è *ontotetico*, mentre l'«essere» heideggeriano non lo è, ossia «lascia essere» l'ente), tuttavia i due hanno un fondamentale tratto comune: il loro essere, appunto, il manifestarsi, l'illuminarsi, l'apparire delle cose (che Heidegger preferisce chiamare «enti», e Gentile «essere»); il loro porsi entrambi, sia pure in modi diversi, al di fuori del soggettivismo⁶⁷²”.

Da questi primi cenni, parrebbe quindi che l'interesse del giovane Severino fosse rapito in misura maggiore dalla filosofia heideggeriana. In un certo senso, è senz'altro così. D'altro canto, però, non si deve scordare che, per quanto la sua attenzione fosse rivolta in tal direzione, custodiva comunque, alla radice, l'impostazione bontadiniana, la quale, proprio dal confronto con Gentile aveva preso le mosse al fine di mostrare le condizioni per il reinstaurarsi della domanda metafisica. La storia della filosofia moderna aveva, infatti, riconsegnato allo sguardo filosofico l'attingibilità dell'essere al pensiero, oltre l'*impasse* kantiana e la sua critica della metafisica come scienza. Non casualmente, il nome di Gentile sarebbe, perciò, come si vedrà, tornato a farsi sentire in alcuni luoghi cruciali de *La struttura originaria*.

Passando alle *Note*, in questo precocissimo saggio⁶⁷³, Severino, appena ventenne, metteva a confronto le differenti filosofie di Ugo Spirito, Nicola Abbagnano e Antonio Banfi, insistendo sulla “situazionalità” che, a suo parere, contraddistingueva la posizione del primo, rispetto alla “trascendentalità” caratterizzante gli orizzonti speculativi degli altri due. Se il nesso attualismo-problematicismo, valorizzato da Bontadini, fungeva da sfondo all'indagine, tuttavia, già in questo testo, emergeva una non trascurabile differenza dal maestro. Essa consisteva sostanzialmente nel rimarcare la “resistenza opposta da Gentile⁶⁷⁴”, cioè dalla lettera del suo dettato, a tradurre l'atto in situazione; egli, infatti, accentuando il tratto “teologico” dell'autocoscienza, aveva insistito piuttosto sulla

⁶⁷¹ Ivi, pp. 18-19.

⁶⁷² Ivi, p. 25. Sulla “singolare consonanza teoretica” della fenomenologia husserliana e dell'attualismo, si è soffermato A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, in Aa.Vv., *Croce e Gentile. Un secolo dopo*, cit., pp. 321-355. Sulla convergenza tra l'attualismo e l'analitica esistenziale heideggeriana, già negli anni Trenta, aveva scritto, sul *Giornale critico*, Ernesto Grassi. Cfr. G. Sasso, *Di Gentile, di Heidegger e della loro reciproca conoscenza. (Documenti e aneddoti)*, in Id., *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, cit., pp. 383-397. Altre considerazioni sul rapporto tra Gentile e Heidegger in relazione al tema della morte sono sviluppate, sempre da G. Sasso, nel saggio *L'atto, il tempo, la morte*, ivi, pp. 128-164. Cfr. anche F. S. Chesi, *Gentile ed Heidegger: al di là del pensiero*, EGEA, Milano 1992.

⁶⁷³ E. Severino, *Note sul problematicismo italiano*, in Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 357-447.

⁶⁷⁴ Cfr. D. Spanio, *Anticipare il niente*, cit., p. 111.

trascendentalità del problema: “Il fatto è che Gentile, con l’affermazione teologica dell’autocoscienza, con la identificazione di questa all’Assoluto, rendeva trascendentale l’antinomia nell’autoconcetto [...] Esatte allora le considerazioni di Bontadini sull’identità tra attualismo e problematicismo situazionale. Ma considerando la dialettica dell’autoconcetto come situazione. Considerandola come affermazione assoluta c’è identità tra attualismo e problematicismo trascendentale”⁶⁷⁵.

Tuttavia, a parte questo rilievo, Severino assumeva qui, dichiaratamente, il punto di vista bontadiniano, tanto che, immediatamente dopo, finiva per riconoscere a Spirito di essere “il più rigoroso degli attualisti perché ha svincolato l’attualismo dal residuo teologico, dichiarando la situazionalità della problematicità dell’atto”⁶⁷⁶.

Oltre a ciò, sempre mostrandosi solidale con l’interpretazione del maestro, il filosofo bresciano estendeva a Gentile la stessa critica che poteva esser mossa al problematicismo spiritiano, qualora esso si fosse incaponito, rinserrandosi nel problema. Gentile, infatti,

“sostenendo che l’immanente contraddizione del pensare è data dall’obbiettare e dal risolvere, all’infinito, conclude lui con l’ammissione dogmatica dell’antinomia. Continuando a obbiettare si vive in una criticità inconcludente; continuando a risolvere non si risolve mai: in tal modo ci si dichiara dogmaticamente per la non soluzione definitiva (per quella non soluzione che Gentile erroneamente imputa a Spirito), in quanto non si *dimostra* quell’immanente contraddizione del pensiero. Nel riconoscimento di questa mancanza di dimostrazione (riconoscimento che potrebbe essere ricavato da alcuni atteggiamenti speculativi di Gentile), mancanza quindi di necessità, consiste la situazionalità di chi vede quella contraddizione immanente al pensiero *storicamente* e non *strutturalmente*”⁶⁷⁷.

Il situazionalismo, insomma, diventava per il giovane Severino non solo un “passaggio obbligato”, ma la stessa nota di fondo di un “pensiero in cerca della verità”: in questo senso, le *Note* si chiudevano, emblematicamente, con la domanda – il problema: “immanenza o trascendenza?”⁶⁷⁸, esprimendo implicitamente la convinzione che, non potendo la prima fondarsi, si sarebbe trattato di “incominciare a pensare decisamente” in direzione della seconda.

Di due anni successivo alla pubblicazione delle *Note*, lo scritto *Lineamenti di una fenomenologia dell’Atto*⁶⁷⁹ ribadiva sostanzialmente questa posizione, tornando, sin dalle prime pagine, sull’antinomia di trascendenza ed immanenza di bontadiniana memoria⁶⁸⁰. Nello scritto del ’29, il filosofo milanese aveva inteso “riposizionare” la classica opposizione, secondo la quale si era soliti sintetizzare la storia della filosofia occidentale, contrapponendo, da un lato, “la fase della trascendenza, rappresentata dalla filosofia antica

⁶⁷⁵ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 436. Il passo, con le relative osservazioni che qui ribadiamo, è citato sia da D. Spanio, *Anticipare il niente*, cit., p. 111, nota 14, sia da L. Messinese, *Nè laico, nè cattolico*, cit., p. 68, nota 5.

⁶⁷⁶ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 436. Per questo verso, osserva giustamente Messinese: “Nella prospettiva teoretica di chi, come Severino, intendeva rivalutare la metafisica classica, è chiaro che in quel tempo si dovesse insistere sulle *potenzialità teoretiche* del problematicismo «situazionale» di Ugo Spirito”, L. Messinese, *Nè laico, nè cattolico*, cit., p. 68.

⁶⁷⁷ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 442. Il riferimento a questa mancanza di dimostrazione, come già si è preannunciato, è emblematico della prima posizione severiniana sull’attualismo; non lo sarà più dagli anni Sessanta in avanti, quand’egli riconoscerà, invece, la presenza effettiva di questo argomento tra le righe del discorso gentiliano.

⁶⁷⁸ Ivi, p. 447.

⁶⁷⁹ Pubblicato in «Rivista rosminiana», XLIV, n. 4, 1950; ora in *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 451-471.

⁶⁸⁰ Si ricordi il saggio bontadiniano del ’29 *Critica dell’antinomia di trascendenza ed immanenza*, ora in G. Bontadini, *Studi sull’idealismo*, cit., pp. 197-206.

e medievale” e, dall’altra, “quella dell’immanenza rappresentata dalla filosofia moderna”⁶⁸¹. Nel rivolgersi al significato “metafisico” dell’antinomia, di contro a quello più semplicemente “metodologico”, Bontadini osservava come per “immanenza” si intendesse la “risoluzione dell’essere nel pensiero”, mentre per “trascendenza” la “distinzione dell’essere contro il pensiero”⁶⁸². Si sarebbe perciò trattato, e a questo compito egli si accingeva, di “scrutare ben addentro quel concetto di risoluzione dell’essere nel pensiero”⁶⁸³ e di capire che cosa davvero significasse. Mettendo subito in chiaro che, per “pensiero”, si sarebbe dovuto intendere “*questo pensiero, questo mio atto di pensiero*”, restava però da spiegare come esso potesse risolvere l’essere in se stesso. A questo proposito, Bontadini rinviava alla tesi aristotelica, secondo la quale l’anima è, in qualche modo tutte le cose, in quanto le pensa o le conosce; dunque, “quando il pensiero è pensiero in atto, l’essere gli è precisamente immanente, benché, s’intende, come qualcosa può essere immanente al pensiero, cioè rappresentativamente o obbiettivamente o intenzionalmente”. Da questo punto di vista, “trascendentisti” avrebbero dovuto essere coloro i quali avessero ammesso “che l’essere non sia punto pensato, ossia pensino l’essere come non pensato”⁶⁸⁴.

L’esito paradossale, cui conduceva la riflessione di Bontadini, consisteva pertanto, per un verso, nel mostrare l’impossibilità di uscire da questo concetto dell’immanenza (intesa come intenzionalità), secondo cui il pensiero è la “chiarità” dell’essere; per un altro, nell’indicare nell’idealismo gentiliano la “formula dell’immanentismo”, quella in base alla quale si ripone “con tutta l’esattezza desiderabile, l’antinomia di immanenza e trascendenza”. Sarebbe perciò stato opportuno parlare “non di immanenza o trascendenza rispetto al pensiero, ma rispetto all’esperienza” o, in altri termini, “se ciò che si deve pensare come reale – assolutamente – coincida o no con l’esperienza, ossia con la realtà che si pensa per il semplice fatto che consta”⁶⁸⁵.

Severino riprendeva questo punto, rilevando come fosse scorretta l’impostazione tradizionale dell’antinomia, secondo la quale la filosofia moderna aveva risolto nell’immanenza la trascendenza tipica del mondo antico, e rinviava all’Atto gentiliano come al luogo che, opportunamente dissipati gli equivoci, avrebbe consentito di riaprire il discorso metafisico. Certo, un Atto ormai identificato all’

“unità della molteplicità presente e afferabile in base alla semplice presenza; molteplicità che è la totalità del reale presente pensato. *Dato*, quindi; che però, in quanto riconosciuto come tale dal pensiero, si pone con questo in un’identità che non può prescindere dalla compresenza dei due termini; identità che, appunto perché escludente la realtà di uno dei due termini scisso dall’altro, è da intendere come originaria, non, quindi, come *posizione* dell’essere da parte del pensiero, intendendo per pensiero qualcosa che, distinto o prima dell’essere, ponga o crei l’essere. Ancora, l’Atto (o unità dell’esperienza) è immediata presenza dell’essere, ossia è presenza fenomenologica e non fenomenica, nel senso che la presenza fenomenologica dell’essere è lo stesso essere che appare nella sua intatta lucidità, senza lasciarsi alle spalle un residuo noumenico [...]. L’Atto è l’assoluta trasparenza dell’essere al pensiero che è lo stesso rivelarsi dell’essere ed è pensiero dell’essere”⁶⁸⁶.

⁶⁸¹ Ivi, p. 197.

⁶⁸² Ivi, p. 198.

⁶⁸³ Ivi, p. 199.

⁶⁸⁴ Ibid.

⁶⁸⁵ Ivi, p. 204.

⁶⁸⁶ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 453.

Chiarito, insomma, il concetto dell'Atto "come atto intenzionato all'essere", Severino osservava come sotto il concetto di "intenzionalità" potessero raccogliersi, "anche se violentando la genuina posizione storica alla più conseguente formulazione teoretica, svariati atteggiamenti della speculazione contemporanea"⁶⁸⁷, tra cui il Gentile del *Sistema di logica*, Carabellese, Husserl, Hartmann, Heidegger e i neoscolastici.

In definitiva, anche in questo scritto, Severino confessava il proprio debito nei confronti dell'insegnamento bontadiniano e della sua interpretazione dell'attualismo, riconducendo l'atto gentiliano e la sua assoluta creatività nell'alveo più "mite" di un'intenzionalità che, pur attingendo la trama diveniente del mondo, sottraeva il pensiero alla necessità di crearlo, esso stesso, *ex nihilo*, disponendosi, anzi, a ripercorrere, una volta riposta l'antinomia, il tragitto metafisico verso la trascendenza di un Dio Creatore. Il legame necessario tra divenire e autoctisi si sarebbe mostrato, in tutta la sua cogenza, solo alcuni anni dopo.

2. La presenza di Gentile ne *La struttura originaria*

La bibliografia relativa al rapporto Gentile-Severino è, ad oggi, ancora molto scarsa. Al di là di ovvie considerazioni, quali ad esempio, il carattere recente della riscoperta della filosofia teoretica del filosofo siciliano, nonché dell'ancora vivace ed attiva partecipazione di Severino al dibattito contemporaneo, una ragione più sottile potrebbe essere indicata nell'apparente scarsa presenza di citazioni, negli scritti del filosofo bresciano, riferite al filosofo dell'attualismo. Non sempre, però, ciò che appare in superficie è rivelatore di ciò che, sotto di essa, si nasconde. E la presente ricerca intende, fra le altre cose, essere appunto una testimonianza in questa direzione⁶⁸⁸.

Al di là, comunque, dell'effettiva assenza di uno scritto articolato sul filosofo siciliano, nonché dell'indubbia carenza di rimandi al testo gentiliano, in un saggio pubblicato poco tempo fa Spanio rileva che:

“Il confronto di Emanuele Severino con l'attualismo di Gentile rappresenta una costante del suo lavoro speculativo. Se la circostanza non si è mai tradotta in un lavoro sistematico sull'argomento – benché, lungo il percorso, le tracce che muovono in questa direzione appaiano rilevanti e significative –, ciò forse è accaduto anche perché la trama «incontrovertibile» del discorso severiniano è stata, diciamo così, intessuta nell'ordito attualistico, custodendone, come che sia, la consistenza teorica”⁶⁸⁹.

D'altra parte:

“Basta anche solo scorrere *La struttura originaria*, del 1958, concepita da Severino in quegli anni, per sorprendere – in un testo che, tra i pensatori del Novecento, cita una volta sola, in modo significativo (talora sommariamente), Wittgenstein, sul rapporto significare-significato; Bontadini, sull'intenzionalità del pensiero; Husserl e Dewey, a proposito del concetto di immediatezza; Bergson e Heidegger, con un cenno a Carnap, per il problema del nulla – almeno quattro

⁶⁸⁷ Ivi, p. 455.

⁶⁸⁸ Uno degli scritti più recenti, che ha il merito di indicare, per questo verso, una traccia preziosa, è quello di D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, cit.; un altro, il cui contributo è relativo ad una sintetica disamina di alcune rilevanti convergenze, è di B. De Giovanni, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, cit.

⁶⁸⁹ D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, cit., p. 105.

importanti rinvii al *Sistema di logica come Teoria del conoscere* di Gentile, concentrati nei primi tre capitoli dell'opera⁶⁹⁰.

Cercheremo ora di seguire questi rinvii, al fine di precisare in quali termini la figura di Gentile “agisca” sullo sfondo di quest'opera, definita da Severino, nell'*Introduzione* del '79 alla seconda edizione, “il terreno dove tutti i miei scritti ricevono il senso che è loro proprio”⁶⁹¹. Perseguendo questo intento, non ci assumeremo però l'onere di offrire una sintesi del volume, peraltro già sviluppata, con cura analitica, da altri autori in saggi di recente pubblicazione⁶⁹², e terremo, per il momento, sullo sfondo, il tema della creazione.

Il primo dei suddetti rinvii si trova nel primo capitolo, intitolato *L'esposizione della struttura originaria*. Un minimo di contestualizzazione si rivela alquanto prezioso. Si è precisato come Bontadini intendesse il proprio progetto di rigorizzazione della metafisica classica nel senso di una *reductio in primum principium*, in vista di una riabilitazione della filosofia in senso “forte”, in un tempo in cui, per altro verso, le varie correnti dell'antimetafisicismo italiano, accomunate dal filosofo milanese sotto l'etichetta di “problematicismo trascendentale”, si mostravano imperanti. Si è anche detto di come Severino, da poco laureato, tentasse di offrire il proprio contributo a questo progetto, percorrendo, d'altra parte, una via che se, da un lato, faceva proprie molte delle più preziose intuizioni del maestro (su tutte, la valorizzazione del principio di non contraddizione in sede metafisica e l'interpretazione dell'attualismo depotenziato, sul piano ontologico, della propria carica ontotetica e ricondotto alla figura dell'Unità dell'Esperienza), dall'altro, aveva mostrato, sin da alcuni saggi precedenti⁶⁹³ alla stesura de *La struttura originaria*, un precocissimo ingegno e una notevole originalità speculativa. Già sul finire del saggio del '56, *La metafisica classica e Aristotele*, Severino aveva avuto modo di rimarcare il proprio peculiare approccio al tema metafisico, sottolineando che

“mentre per il Bontadini il principio della permanenza dell'essere è risultato di una *mediazione*, che ha la sua base di immediatezza nel principio di contraddizione, noi ora vediamo che il principio della permanenza è *immediatamente implicato* dal principio di contraddizione, che è l'autentico principio di Parmenide. Si che è l'immediatezza stessa del principio di non contraddizione che porta oltre ciò che è immediatamente presente, o l'immediatezza del logo è essa di per sé sola in grado di portare oltre l'immediatezza della presenza”⁶⁹⁴.

In questo quadro di sostanziale condivisione dell'insegnamento bontadiniano, peraltro non esente da vivaci spunti di riflessione, si muoveva dunque Severino, incamminandosi lungo la perigliosa via della determinazione del fondamento metafisico.

Nel primo paragrafo dell'opera del '56, egli offriva così una definizione della struttura originaria come “l'essenza del fondamento”, ossia come “struttura anapodittica

⁶⁹⁰ Ibid., nota 1.

⁶⁹¹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 13. Si badi che, per quel che segue, citeremo dalla ristampa anastatica della prima edizione, edita da La Scuola, Brescia 1958-2012.

⁶⁹² Si veda, ad esempio, l'ampio e pregevole studio di N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011; oppure quello di L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit.

⁶⁹³ Tra questi vanno ricordati soprattutto, *La struttura dell'essere*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLII, n. 5-6, 1950 (poi in *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 472-502); le *Note sul problematicismo italiano*, cit.; *La metafisica classica e Aristotele*, in Aa.Vv., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano 1956, pp. 1-25 (supplemento speciale al vol. XLVIII della «Rivista di filosofia neoscolastica», poi in E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, cit.).

⁶⁹⁴ E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 142.

del sapere”, “*strutturarsi della principialità, o dell'immediatezza*”, dove tale “strutturarsi” comporta una “complessità” o “unità del molteplice”⁶⁹⁵.

Nel paragrafo successivo, *Fondamento e negazione del fondamento*, chiariva come alla struttura originaria competa il valore *elenctico* del principio di non contraddizione aristotelico, secondo il quale la negazione del principio “per tenersi ferma come tale, lo deve presupporre”⁶⁹⁶, precisando come l'esplicitazione di questa affermazione richieda “l'esposizione della struttura originaria (mostrare cioè che la negazione della struttura originaria è possibile solo presupponendo questa struttura stessa [...]: mostrare questo importa innanzitutto che la struttura originaria sia disvelata, esposta); e quindi esige un notevole sviluppo discorsivo”⁶⁹⁷.

La struttura originaria, dunque, seguendo il filo del discorso, non può essere negata perché, in quanto essenza del fondamento, essa è la negazione di ogni sua possibile negazione. Tuttavia, “gli elementi della struttura del fondamento” (come ad esempio il “*principio di non contraddizione*” e la “*conoscenza immediata*”⁶⁹⁸, ossia l'esperienza) nella storia della filosofia si sono presentati, anche se “non come delle costanti”, “con indici di variazione molto bassi”. Così è accaduto, ad esempio, nella filosofia moderna, dove tali elementi, che sono “i momenti astratti del fondamento”, sono stati assunti nella loro astrattezza, pregiudicando il disvelamento della struttura e facendo sì che al fondamento fosse presupposta “una dimensione fondante: presupposizione gnoseologica: conversione del fondamento in fondato”⁶⁹⁹. Da questo punto di vista, proseguiva Severino, citando l'espressione di Calogero, la “«conclusione della filosofia del conoscere» [...] consente oggi l'apertura incontaminata del fondamento. La filosofia contemporanea, riguardata nel suo insieme – nel suo strutturarsi! –, può con molte ragioni – ma con una riserva che vien resa esplicita poco più avanti – essere intesa come realizzante, essa appunto, quella apertura”⁷⁰⁰.

Se si può notare, in questo passo, l'influenza di Bontadini e della sua lettura della storia del ciclo del pensiero moderno, nonché del suo esito e di ciò che ne sarebbe conseguito, per altro verso, la “riserva”, cui Severino faceva qui cenno, mirava, in poco tempo, a ribadire l'originalità della propria posizione, che egli aveva rivendicato, esplicitandola, sul finire del saggio dedicato due anni prima ad Aristotele. Poche righe dopo, infatti, affermava:

“Si lascia infatti celato il senso autentico del contenuto originario non solo quando lo si intenda come negazione della metafisica (impossibilità, insignificanza, ateoreticità della metafisica), ma persino quando gli si affida il ruolo di fondamento metodologico del sapere metafisico, intendendolo pertanto come apertura *problematica* dell'orizzonte metafisico. L'esposizione concreta della struttura originaria mostra infatti che la metafisica, *come teorematività o categoricità*, appartiene alla struttura stessa dell'immediato. Il *sapere* metafisico non è, rispetto al fondamento, un'ulteriorità da conseguire, ma appartiene all'essenza stessa del fondamento; ossia non dà tregua, o non consente che ci si possa ritrarre su un piano d'appoggio, dal quale poi si abbia a partire per il viaggio metafisico. O qualcosa come

⁶⁹⁵ Id., *La struttura originaria*, cit., p. 7.

⁶⁹⁶ Ibid.

⁶⁹⁷ Ibid.

⁶⁹⁸ Ivi, p. 8.

⁶⁹⁹ Ibid.

⁷⁰⁰ Ibid.

«punto di partenza» sussiste certamente, *ma come momento astratto della struttura originaria*; sì che il viaggio è originariamente compiuto”⁷⁰¹.

Per questo verso, incalzava suggestivamente,

“se l’uomo è originariamente «in patria», ciò non è da intendere semplicemente secondo il senso che è stato guadagnato dalla filosofia contemporanea in quanto eliminazione del realismo naturalistico [...] e non è nemmeno da intendere come conferimento, a quella eliminazione, di una valenza metafisica (ciò che con molte ragioni si può sostenere abbia fatto l’attualismo) che dia luogo a una sorta di «metafisica immanentistica». L’originaria teorematività metafisica è invece, riguardata da un punto di vista storico, il ritorno alla pura essenza della metafisica, quale si realizza nel pensiero di Parmenide; con in più la consapevolezza dell’originarietà di quella pura essenza. Sì che è consentito un ritorno, come invece propone lo Heidegger, al fondamento della metafisica inteso come originaria preliminarità rispetto a questa, soltanto qualora la metafisica non sia riguardata in quella sua pura essenza”⁷⁰².

Il superamento del presupposto gnoseologico della filosofia moderna, operato dall’attualismo, non poteva quindi, secondo Severino, rivendicare una “valenza metafisica”, ma apriva anzi, qualora lo si fosse inteso sulla scia di Bontadini (ma correggendo la sua impostazione, ossia, come s’è visto, oltrepassando *immediatamente* – e non per via mediazionale – l’esperienza, sulla base del principio di Parmenide), al fondamento della metafisica.

Tuttavia, non era ancora questo il rinvio diretto a Gentile, che sarebbe invece arrivato nel paragrafo 4, *Il fondamento e la storia del fondamento*. Se il fondamento, come si diceva, è il togliimento originario di ogni sua negazione, esso, in quanto appunto togliimento *originario*, lo è di *tutte* le negazioni, siano esse accadute, effettuali o possibili. Questo sistema di possibilità è la “storia possibile del fondamento”⁷⁰³. Ciò può essere spiegato in questo modo: il fondamento, per essere tale, deve essere in grado di negare ogni sua possibile negazione, altrimenti non sarebbe se stesso. Da questo punto di vista, *il fondamento è necessariamente in relazione con la sua negazione*: “Sì che il fondamento è posto solo in quanto la sua negazione è posta (come tolta)”⁷⁰⁴. Ora, se “il concreto del fondamento” è “l’assoluta relazione posizionale” tra sé e la sua negazione, “questa negazione non è un’astratta universalità, ma è il sistema delle negazioni possibili. E questo sistema è appunto la storia possibile del fondamento”⁷⁰⁵. Tale sistema si realizza “in un processo, in un divenire”, in cui “l’universalità della negazione *si concreta*. E quindi si concreta il togliimento della negazione; e perciò il fondamento stesso che implica la sua negazione come tolta. Se il fondamento implica negativamente la sua negazione, non può infatti essere indifferente al concretarsi di questa”. Ciò però non implica che il fondamento sia tale al termine del processo del suo negare tutte le proprie possibili negazioni, non implica, cioè, una “*quantità* della negazione, ma la *totalità* di questa”. Pertanto, “il fondamento si premunisce originariamente da ogni sorpresa. O l’apertura del fondamento risolve originariamente in sé lo sviluppo della sua negazione: non ne dipende (nel senso

⁷⁰¹ Ivi, pp. 8-9. A proposito di questo passo, Messinese così si esprime: “A mio parere, *una tale assunzione del rapporto tra “fondamento” e “metafisica” [...] costituisce il contributo più rilevante di Severino per una rigorizzazione della metafisica classica*”, L. Messinese, *L’apparire del mondo*, cit., p. 46.

⁷⁰² E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 9.

⁷⁰³ Ivi, p. 10.

⁷⁰⁴ Ivi, p. 11.

⁷⁰⁵ Ibid.

che non ne attende, per porsi, la conclusione⁷⁰⁶. Indipendenza e non indifferenza del fondamento, rispetto alla sua negazione, sono perciò da intendersi come, da un lato, il “tenersi fermo” del fondamento rispetto a ogni sua possibile negazione; dall’altro, il suo divenire, esercitando il proprio valore, in relazione allo sviluppo delle sue negazioni, vale a dire il suo *progressivo* negarle, tanto che “per questo lato il fondamento è svolgimento, novità, progresso”.

La citazione gentiliana, tratta dal secondo volume del *Sistema di logica*, trovava posto a questo punto. Il contesto del rimando, osserva acutamente Spanio, fa supporre che qui Severino intendesse far proprio questo passaggio, al fine di “suggerire il senso autentico da attribuire al progresso del fondamento⁷⁰⁷”:

“Il progresso non è aggiunta che si venga ad apporre al passato: $A+a$, dove il nuovo (a) lascia intatto il vecchio (A), e coesistono passato e presente in attesa del futuro. I tradizionalisti ammettono questa forma; ma non oppugnano infatti la reale idea del progresso, che, secondo la celebre formula del dialettismo logico nega conservando e conserva negando. Ciò che veramente si conserva deve trasformarsi, rinnovarsi, trafigurarsi, potenziandosi: A^2 , dove A rimane, ma come radice della sua potenza, che sola è reale poiché A non si è moltiplicato per se stesso⁷⁰⁸”.

Alla fine del capitolo secondo, dedicato a *L'immediatezza dell'essere*, troviamo una nota, in cui nuovamente compare il nome di Gentile. Facendo riferimento alla storia della filosofia moderna e al modo in cui, comunemente, si era soliti attribuire a Cartesio di avere, per primo, affermato la posizione dell'immediatezza, in questo passo Severino notava come nell'impostazione cartesiana il pensiero, in quanto, appunto, sede dell'immediatezza, fosse affetto da un tratto soggettivistico e l'accesso all'essere fosse perciò viziato, daccapo, dal presupposto gnoseologico. Per questo verso, solo il togliimento di tale astratta separazione avrebbe, invece, reso giustizia alla natura del pensare, quale “unità del soggettivo e dell'oggettivo, dell'ideale e del reale; o, in termini forse meno compromessi: totalità dell'essere immediatamente presente⁷⁰⁹”.

Dopodiché, Severino proseguiva: “Col che resta anche chiaro che l'immediato è mediazione, nel senso che l'essere presente è superamento dell'astratta immediatezza di un puro essere in sé” – e rinviava nuovamente al primo volume del *Sistema di logica* (parte II, cap. I), aggiungendo:

“Questo superamento è quello stesso essere-per-altro (*fieri aliud*, estaticità, intenzionalità) in cui consiste la presenza *dell'essere*. La negazione di questa mediazione non è pertanto l'immediato, ma è l'astratta immediatezza di un essere non pensato, o di una presenza che non sia presenza *dell'essere*. La mediazione è cioè quella relazione tipica in cui consiste la presenza come essere-per-altro, dove l'*essere* di questo essere-per-altro si esaurisce nel lasciare che l'altro, l'essere, la realtà, appaia⁷¹⁰”.

Il rinvio alla logica dell'astratto e alla sua legge fondamentale segnalava qui, innanzitutto, l'accettazione, da parte del filosofo, del significato concreto da attribuirsi all'immediata presenza dell'essere⁷¹¹, sulla scorta del dettato gentiliano. Anche per

⁷⁰⁶ Ivi, p. 12.

⁷⁰⁷ D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, cit., p. 105.

⁷⁰⁸ G. Gentile, *Sistema di logica II*, cit., p. 8.

⁷⁰⁹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 52.

⁷¹⁰ Ibid.

⁷¹¹ Cfr. ancora D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, cit., p. 105.

Severino, infatti, come per Gentile, la relazione tra nome e verbo, tra soggetto e predicato è *originaria*. La presenza immediata dell'essere, infatti, stringe in una sintesi indissolubile il pensiero all'essere (in termini gentiliani, il "pensante" al "pensato").

Per questa ragione, Severino rimarcava, con l'uso del corsivo, come la presenza fosse "presenza *dell'essere*", che poteva dirsi tale, appunto, solo in quanto manifestantesi nella "chiarità" che lo esibiva. Tuttavia, è forse opportuno specificare – e ripetere – come l'originarietà di questo legame non compromettesse il suo essere, appunto, un legame tra "due" distinti, il pensiero e l'essere: se il secondo termine, per questo verso, avrebbe potuto essere considerato anche astrattamente (come "l'astratta immediatezza di un essere non pensato"), lo stesso, d'altro canto, si sarebbe potuto dire del primo.

A questo livello dell'indagine, però, si deve rilevare come l'analisi fosse ancora rivolta al piano "fenomenologico", per cui l'*alterità* reale dell'essere rispetto al pensiero, che presto sarebbe stata guadagnata, per il momento si presentava avvolta dal problema, risultando, cioè, ancora "progettata"⁷¹². Che vi fosse "altro" essere oltre la totalità di quello immediatamente presente, era appunto ciò che *La struttura originaria* intendeva mostrare⁷¹³.

L'altro aspetto da porre in evidenza è la coincidenza di significato, che in questi primi capitoli dell'opera si palesava, tra la totalità di ciò che è immediatamente presente, l'immediata presenza dell'essere (o "totalità della F-immediatezza", ossia dell'immediatezza fenomenologica) e l'"Unità dell'Esperienza" di Bontadini⁷¹⁴. L'atto gentiliano, quindi, passando attraverso l'interpretazione bontadiniana (come "Unità dell'Esperienza"), giungeva a Severino nella figura della "totalità della F-immediatezza".

Un ulteriore rimando al *Sistema di logica* compare nel capitolo terzo dell'opera, intitolato *L'immediatezza dell'incontraddittorietà dell'essere*, che si apre con la seguente tesi: "La negazione dell'essere è tolta perché è *in contraddizione* con l'immediatezza dell'essere. Appare da ciò che la posizione dell'incontraddittorietà dell'essere appartiene essenzialmente alla posizione dell'essere"⁷¹⁵. Rivolgendosi al "significato concreto" da attribuire all'identità, nel paragrafo 10 Severino richiamava l'attenzione sul fatto che il giudizio "l'essere è essere" (ma poi, in realtà, *ogni* giudizio), come tale, esprime la sintesi originaria di soggetto e predicato, i quali, dunque, non possono essere considerati quali

⁷¹² Per Severino, il "progetto", in sintesi, non è altro che un'affermazione di cui non si è in grado di esibire l'incontraddittorietà, ma che, per altro verso, non risulta nemmeno immediatamente contraddittoria. In questo senso, la situazionalità propria del problema, il suo sostarvi, è apertura alla progettualità dell'uscirne.

⁷¹³ La soluzione sarebbe giunta nell'ultimo capitolo, anche se, come s'è detto, era nota sin dal principio. Si ricordi quanto Severino affermava nelle ultime righe de *La metafisica classica e Aristotele*: "[...] è l'immediatezza stessa del principio di non contraddizione che porta oltre ciò che è immediatamente presente, o l'immediatezza del logo è essa di per sé sola in grado di portare oltre l'immediatezza della presenza", E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 142.

⁷¹⁴ "Ciò che Severino chiama la Totalità della F-immediatezza coincide con ciò che Bontadini chiama la Unità dell'Esperienza", L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 60.

⁷¹⁵ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 53. A questo proposito, Messinese commenta: "L'ambito della struttura originaria della verità che Severino chiama F-immediato, vale a dire la *presenza dell'essere*, è «presenza» che, in quanto tale, non è la non presenza di essa; perciò la *posizione* dell'essere è l'apparire dell'evidenza della negazione del non essere dell'essere (presente). L'evidenza, il *per se notum* della incontraddittorietà dell'essere è la stessa «posizione del F-immediato», nella quale [...] *la negazione della presenza dell'essere era tolta* dal rilievo che «per affermare che l'essere è non c'è e non può esserci bisogno di alcuna dimostrazione». L'evidenza o l'immediatezza della negazione della negazione dell'essere è dunque originariamente unita alla posizione dell'essere F-immediato. [...] Questo significa che la «fondatezza» della posizione dell'essere esige che sia posta la «incontraddittorietà» dell'essere. Queste due «posizioni» sono i *momenti astratti* di quel concreto che è la «struttura dell'immediato». La concreta struttura dell'immediato – la cui «totalità» coincide [...] con ciò che Bontadini chiamava l'Unità dell'Esperienza – è dunque insieme immediatezza fenomenologica e logica", L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 63.

momenti noetici distinti rispetto a cui sopraggiunga, in seconda battuta, la sintesi. Severino definiva poi la formula dell'«identità concreta» come «identità dell'identità»⁷¹⁶. In simboli: «L'«essere» (E'), di cui si predica l'«essere» (E''), è appunto l'«essere-che-è-essere»: $E' = E''$; e l'«essere» (E''), che è predicato, è appunto «l'essere dell'essere»: $E'' = E'$. La formula dell'identità dell'essere è pertanto: $(E' = E'') = (E'' = E')$ »⁷¹⁷.

Onde evitare, a questo punto, la naturale obiezione circa lo sviluppo infinito cui tale spiegazione avrebbe potuto dar luogo, Severino addebitava alla responsabilità dell'«intelletto astratto» di aver isolato le due equazioni, producendo, così, il *regressus*. Se, per un verso, lo sviluppo poteva essere causato dalla ripetizione, all'infinito, dell'«astratta presupposizione dell'identità all'identità con se stessa», per un altro, esso poteva essere indicato nell'isolamento di una delle due ali dell'equazione e nella conseguente richiesta di sviluppo da parte di questa, così isolata, in un'ulteriore sdoppiamento di equazioni⁷¹⁸. Ciò, osservava Severino «di passaggio», era stato peraltro già visto da Gentile, il quale però aveva escluso che la formula concreta dell'identità dovesse essere intesa come « $(E' = E'') = (E'' = E')$ ». D'altra parte, precisava il filosofo bresciano, si sarebbe dovuto fare attenzione a non confondere lo sviluppo concreto dell'identità da lui indicato con la formula dello sviluppo astratto *esclusa* da Gentile: « $(a = a) = (a = a)$ ».

Il riferimento era al primo volume del *Sistema*, parte II, cap. III (*I termini del pensiero logico*), par. 9 (*Il termine mobile, o l'analisi dell'analisi*). In questo passo, Gentile escludeva il *regressus* con queste considerazioni:

«La sintesi, se lasciasse staccare da sé l'analisi, come par necessario quanto si abbia riguardo al momento della distinzione senza la medesimezza, vedrebbe fissare i suoi termini come sintesi essi stessi. E così empiricamente sembra che avvenga, ponendosi perciò il pensiero non come $A = A$, ma, poiché $A = (a = a)$, come un sistema di equazioni: $(a = a) = (a = a)$; dove a avrebbe un valore analogo ad A , in modo che ogni equazione si risolverebbe in una coppia di equazioni, e il pensiero si dividerebbe e suddividerebbe dentro se stesso, all'infinito [...] Ma codesto è un pensiero fantasticamente raffigurato, che nessuno in realtà ha mai pensato. Giacché il pensiero è sintesi; e se chi dice sintesi dice analisi, l'analisi importa distinzione di termini; i quali, se fossero mobili, non determinerebbero la sintesi, nè quindi determinerebbero il pensiero nella sua realtà di pensiero pensato»⁷¹⁹.

In definitiva: «Il pensiero come analisi di analisi è un mito. Il pensiero, come pensiero pensato, e perciò pensabile, è sintesi di analisi, o analisi di sintesi. Quando noi lasciamo sciogliere l' A di $A = A$ in $a = a$, abbiamo la sintesi, ma non abbiamo nè la sintesi dell'analisi, nè l'analisi della sintesi. E non pensiamo più, perché il pensiero, come abbiamo dimostrato, non è sintesi senz'analisi»⁷²⁰.

In sostanza, potremmo dire che, pur non condividendo la soluzione fornita da Gentile, Severino facesse qui appello ad una movenza argomentativa o concettuale tipica dell'attualismo e del suo vocabolario⁷²¹, quella per cui si sarebbe potuto escludere il *regressus ad infinitum* evitando di scindere o isolare astrattamente uno dei due termini dell'identità concreta e facendolo valere, esso stesso, come concreto. In altri termini, si

⁷¹⁶ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 61.

⁷¹⁷ Ivi, p. 62.

⁷¹⁸ Cfr. pp. 63-64.

⁷¹⁹ G. Gentile, *Sistema di logica I*, cit., p. 214.

⁷²⁰ Ibid.

⁷²¹ De Giovanni rileva come «l'analogia del lessico e ancor più della stessa domanda sulla concretezza dell'astratto si perda nella radicale distanza delle due posizioni», B. De Giovanni, *Disputa sul divenire*, cit., p. 38.

sarebbe dovuta evitare ogni concezione astratta dell'astratto, intendendo sempre quest'ultimo come necessariamente relato al concreto, pena il rischio di incappare nell'assurdo.

L'ultima rilevante citazione gentiliana ritorna dopo poche pagine, quando Severino evocava un'ulteriore aporia, definita "probabilmente tra le più insidiose",⁷²² secondo la quale, "tenendo appunto fermo che, per affermare che l'essere è essere, è necessario *distinguere* l'essere dall'essere, si conclude rilevando che la distinzione contraddice l'identità affermata; ossia, daccapo [...] per affermare l'identità è necessario negare l'incontraddittorietà dell'essere"⁷²³. Precisando come, in questo caso, si trattasse di una nuova aporia rispetto a quelle precedenti, in quanto era in gioco stavolta la distinzione interna all'identità *concretamente* concepita, Severino notava come essa fosse "*del tutto valida*", qualora si fosse intesa l'analisi dell'identità come risolvendosi in due momenti distinti, qualora cioè "il soggetto e il predicato dell'identità" fossero "assunti come determinazioni distinte dall'identità stessa". Proprio così l'aveva intesa Gentile nel *Sistema*⁷²⁴, concependo "l'analisi della proposizione $A = A$: come risolvendosi in A, A ". Ora, aggiungeva il filosofo bresciano,

"ciò che in questa situazione logica presenta difficoltà è proprio ciò che per il Gentile sta innanzi come qualcosa di facilmente afferrabile: la *differenza* dell'identico. Infatti, che l'essere sia essere, ossia che l'essere non sia distinto da sé, questo è il lato più facilmente rilevabile della questione, una volta che soggetto e predicato non siano presupposti all'identità. Ma – e qui è la vera difficoltà – in che consiste la differenza, che d'altra parte è necessariamente richiesta dal costituirsi stesso dell'identità? Ma poiché, nonostante l'impossibilità di affermare una differenza tra A e A , una differenza immanente all'identità deve pur essere ammessa affinché l'identità sia tale, segue che la differenza, che si deve riconoscere immanente all'identità, vien lasciata semplicemente accanto all'identità, in opposizione con questa (in quanto questa è assolutamente escludente la differenza): l'identico è, in quanto identico, diverso; e viceversa"⁷²⁵.

Da questo punto di vista, la soluzione gentiliana si rivelava inappropriata, perché, anziché risolvere l'aporia, non faceva altro che esplicitare la contraddizione.

Volendo ora fare il punto circa il significato complessivo che la figura di Gentile indubbiamente esercita in questa fondamentale opera severiniana, ci si potrebbe rifare a quanto suggerito da Spanio, che ci pare colga, con un giudizio equilibrato, il punto focale: rispetto alla tesi di laurea, dedicata al pensiero di Heidegger, infatti, nell'opera del quale Severino aveva colto, più ancora che non in Gentile, un'apertura e una più concreta rielaborazione del pensiero classico (soprattutto nel concetto del "fondamento metodologico"), ora il dettato gentiliano, con la sua rimozione del presupposto gnoseologico, sembrava avvantaggiarsi rispetto alla posizione heideggeriana, proprio in ragione del suo mantenersi *al di qua* del bivio tra l'immanentismo e il realismo trascendente, "consentendo l'accesso alla «originaria teorematività metafisica»"⁷²⁶.

In ogni caso, complice l'insistenza bontadiniana nel rimarcare a più riprese il valore metodologico dell'Unità dell'Esperienza quale inveramento del concetto gentiliano dell'Atto, Severino, confrontandosi proprio con il filosofo siciliano, perveniva qui

⁷²² E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 69.

⁷²³ Ibid.

⁷²⁴ G. Gentile, *Sistema di logica* I, parte II, cap. III, par. 2, p. 207.

⁷²⁵ Ivi, p. 70.

⁷²⁶ Cfr. D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, cit., pp. 105-106, nota 1.

all'indicazione di una propria originale prospettiva in direzione dell'affermazione metafisica e, quindi, come vedremo, della dimostrazione dell'esistenza di Dio Creatore.

3. Gentile negli scritti della maturità

Nel volgerci a considerare il differente approccio di Severino al pensiero gentiliano negli anni della maturità, intendendo con questa espressione gli scritti successivi al biennio '64-65, date di uscita, rispettivamente, di *Ritornare a Parmenide* e del *Poscritto*, faremo riferimento essenzialmente a tre contributi. Trattasi di un saggio, *Attualismo e «serietà» della storia*, frutto di una comunicazione presentata alla romana «Settimana di studi gentiliani» del '75, e di altri due testi, redatti sul finire degli anni Ottanta, *Nietzsche e Gentile e Attualismo e problematicismo*⁷²⁷. La prospettiva emergente di questi scritti è senz'altro quella di un Gentile “trasfigurato” rispetto a quello valorizzato predentemente da Severino, un Gentile che ha il merito di offrire quella “dimostrazione”, in mancanza della quale sia il filosofo bresciano che Bontadini avevano escluso che il problematicismo potesse “stare” sul piedistallo “trascendentale”. Un Gentile che, al pari di Nietzsche e di Leopardi, contribuisce in modo eminente a portare al tramonto gli immutabili della tradizione, conducendo la propria riflessione al vertice massimo di coerenza del nichilismo occidentale.

La consapevolezza che, nel corso dello sviluppo del pensiero severiniano, si farà sempre più strada, sarà quella per cui “la fede nel divenire implica necessariamente l'inesistenza di ogni Immutabile”; che, per questo verso, “il problematicismo *situazionale* è riconoscimento della possibilità dell'Immutabile e della metafisica, ossia è affermazione della possibilità dell'*impossibile* – l'Immutabile essendo appunto ciò che, sul fondamento dell'«esperienza del divenire», risulta impossibile”; che, infine: “Il pensiero di Gentile è cioè più fedele all'essenza del pensiero occidentale – è più coerente al proprio *fondamento* – di quanto non lo siano i «gentiliani» che, come Spirito e Bontadini, più a fondo si sono impegnati nella comprensione dell'attualismo”⁷²⁸.

Nello scritto poi ricompreso ne *Gli abitatori del tempo*, Severino aveva significativamente parlato, in proposito, del “passo indietro rispetto a Gentile”, compiuto da coloro che, speculativamente, più si erano impegnati a discutere l'attualismo, cattolici e non. Ad essi, sfruttando un'espressione del filosofo siciliano, Severino rimproverava di aver perduto la “«serietà» della storia”⁷²⁹, serietà che si traduceva, nel gergo gentiliano, nella richiesta dell'“inesistenza di ogni immutabile, che renderebbe apparente il processo in cui il sopraggiungente diventa, da niente, essere”⁷³⁰. Chi reintroducendo Dio (Guzzo, Carlini, Sciacca), chi la possibilità e la “speranza” di Dio (Spirito), chi credendo di poter utilizzare l'attualismo come punto di partenza per l'affermazione metafisica di Dio (Bontadini); ebbene, tutti costoro avevano commesso l'errore di affermare nuovamente l'Immutabile, pretendendo, al contempo, di poter tener ferma l'evidenza del divenire. Essi cioè non avevano capito che “se si ha la fede che il divenire sia evidente, la coerenza di

⁷²⁷ Il primo, contenente il testo della relazione tenuta all'Università di Tübingen il 28 novembre 1987, in occasione del convegno «Nietzsche e l'Italia» è stato poi pubblicato in Aa. Vv., *Nietzsche und Italien*, Stauffenburg, Tübingen 1990; ora in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 77-98; il secondo, che riprende sostanzialmente le tesi di *Attualismo e «serietà» della storia*, è apparso in Aa. Vv., *Il pensiero di Ugo Spirito*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1988-90, ora in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 99-118.

⁷²⁸ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 18.

⁷²⁹ Id., *Gli abitatori del tempo*, cit., pp. 121-122.

⁷³⁰ Ibid.

questa fede esclude l'esistenza di ogni immutabile. Ogni immutabile [ecco la dimostrazione! *nds*] anticipa infatti il divenire e lo rende vano e apparente⁷³¹.

Nel pensiero di Gentile, invece, che in questo si faceva, agli occhi di Severino, erede ed acuto interprete dell'originaria intuizione della filosofia greca antica,

“il divenire attuale del pensiero è l'incremento effettivo della realtà. Questa è l'evidenza. Se il divenire viene presupposto al pensiero attuale e cioè al reale divenire evidente, esso resta estraniato da sé, non è più un divenire, è un divenire «dipinto» e quindi è un immutabile che, anticipando tutto ciò che sopraggiunge con lo sviluppo del pensiero implica la negazione di ciò che tuttavia è visto come evidenza, cioè il divenire attuale del pensiero⁷³²”.

Da questo punto di vista, si sarebbe trattato, per Gentile, di riconoscere nel divenire, contro la soluzione greca, il suo essere “contenuto e non presupposto del pensiero⁷³³”.

Anche la critica di Spirito, pertanto, per quanto radicale, finiva per mantenersi al di qua degli effettivi guadagni speculativi dell'attualismo. Accusando, infatti, Gentile di non riuscire ad evitare la deriva logica, decantata dal celebre “argomento contro lo scettico”, Spirito non si avvedeva che l'immutabile gentiliano – la teoria attualistica del divenire, se “certamente” era “*un immutabile*”, lo era bensì come “*quell'unico immutabile*” che avrebbe consentito “al divenire di mantenersi aperto come divenire⁷³⁴”:

“Come verità immutabile, la teoria del divenire – l'affermazione che la totalità è lo sviluppo del pensiero in atto – anticipa e predetermina anch'essa, certamente il divenire. Tutto ciò che sopraggiunge deve certamente adeguarsi a questa anticipazione. Ma che cosa anticipa questa anticipazione? Di tutto ciò che sopraggiunge anticipa che esso esce dal niente, ossia anticipa il suo non essere anticipabile. Ciò che l'«evidenza» e la «serietà» del divenire non sopportano è che il niente da cui il mondo si crea sia anticipato in una anticipazione che lo rende un già esistente e che quindi vanifica il divenire. Lungo la storia dell'Occidente gli immutabili e gli eterni sono distrutti appunto perché danno luogo ad una siffatta anticipazione del niente. Ma l'immutabile, che consiste nella coscienza che il tutto è divenire, è quell'anticipazione che riconosce e conferma la nientità originaria di ciò che sopraggiunge, e quindi non la trasforma in un già esistente, e quindi non vanifica il processo del divenire. Proprio per poter affermare l'evidenza del divenire e quindi il divenire del tutto, (necessariamente implicato da tale evidenza), è necessario affermare che l'unico immutabile è l'affermazione del divenire del tutto⁷³⁵”.

Era riconoscendo il divenire del tutto, che anzi rimaneva “il fondamento non problematico del problematicismo⁷³⁶”, che anche Spirito, in definitiva, affermava, sin dalle prime pagine de *La vita come ricerca*, l'esistenza dell'“antinomia”. Ma, evocando quella tensione, condivisa con Bontadini, verso l'“Assoluto adialettico”, entrambi non si accorgevano di introdurre, loro sì, quell'immutabile che non si sarebbe più potuto riportare in vita, pena la condanna definitiva della dialetticità del reale, la quale, in fin dei conti, essi stessi ammettevano come esigenza irrinunciabile, in ragione della sua evidenza. Una cosa era insomma l'immutabile – Dio – che, una volta ammesso, avrebbe conflitto

⁷³¹ Ibid.

⁷³² Ivi, pp. 120-121.

⁷³³ Ibid.

⁷³⁴ Ivi, p. 123.

⁷³⁵ Ivi, pp. 123-124.

⁷³⁶ Ivi, p. 123.

irrimediabilmente con il divenire dell'essere, rendendo quest'ultimo, che pure appariva, *apparente*; un'altra era l'immutabile – il pensiero in atto – che, una volta ammesso, avrebbe lasciato aperto lo spazio per l'afflato dialettico. Non era, in fondo, anche quella gentiliana del pensiero in atto, una *creatio ex nihilo*, che nulla infatti poteva presupporre all'assoluta libertà del suo creare, pena il venir meno della sua stessa natura? Non era, da ultimo, proprio *niente*, “ciò” che l'atto avrebbe dovuto lasciarsi alle spalle per poter esser se stesso, *atto e non fatto*⁷³⁷?

Discutendo la critica di Spirito a Gentile, Severino notava, in queste pagine, come l'“atto creativo imprevedibile” dello spirito esprimesse “il senso greco del divenire: ciò che nel divenire sopraggiunge è imprevedibile perché è un niente che diventa essere; la sua imprevedibilità è la sua nientità originaria. E proprio per questa nientità originaria del sopraggiungente il divenire è creazione”⁷³⁸. Egli poi aggiungeva, con un'osservazione certamente decisiva per l'economia del nostro incedere: “La creazione non è, come invece pensa anche Gentile, una novità del cristianesimo. La creazione dell'essere è il pensiero fondamentale dell'ontologia greca”.

In questa tesi radicale deve, a nostro parere, essere colto un tratto fondamentale del confronto tra Gentile e Severino, nonché la smentita di quello che giustamente è stato definito un “luogo comune”⁷³⁹, complice il dettato gentiliano, secondo cui il concetto di “creazione” sarebbe estraneo alla filosofia greca⁷⁴⁰. Da questo punto di vista, scriveva Severino:

“Affermando la creazione del mondo da parte di Dio, i pensatori cristiani erano convinti di scoprire qualcosa di completamente ignoto alla filosofia greca. E tale convinzione si è sempre più rafforzata nella cultura occidentale. Ad esempio, costituisce uno dei capisaldi della filosofia idealistica (che concepisce se stessa come

⁷³⁷ A questo proposito, Negri è di diverso parere. Secondo lo studioso, infatti, “bisogna stare attenti a non dare al «costruire», al «creare», un senso per il quale si possa ritenere che il soggetto che agisce mentalmente [...] abbia la luciferina pretesa di «fare» le cose *ex nihilo*. La «cognizione come prassi», si deve precisare, «fa» essere le cose, le «costruisce», le «crea» nel senso che esse sono solo in quanto c'è un pensiero attuale ed attivo indipendentemente dal quale non avrebbero un senso e, non avendo un senso, non «esisterebbero»”, A. Negri, *L'inquietudine del divenire*, cit., p. 80. Egli aggiunge poi come in Gentile vi sia “la più netta presa di posizione a favore del realismo, a patto che questo non venga mortificato come realismo ingenuo”, ivi, p. 81. Da parte nostra, osserviamo che, se così fosse, se cioè ci fosse “qualcosa” e non “nulla” rispetto all'atto creativo del pensiero, tale qualcosa ne condizionerebbe l'assoluta libertà, rendendo perciò illusorio il divenire stesso. Sullo stesso passo di Negri si è soffermato anche Farotti, il quale rileva come l'esclusione della *creatio ex nihilo* comporti, “*eo ipso*, l'affermazione dell'eternità della totalità dell'ente! Che è poi quanto di più lontano rispetto al concetto di divenire (unità di essere e *nulla*) che dai greci risale a Gentile e alla tecnica (e dunque allo stesso Negri)”, F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit., p. 306, nota 72.

⁷³⁸ E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p. 122.

⁷³⁹ F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit., p. 299.

⁷⁴⁰ Che Gentile ritenesse irriducibile il cristianesimo all'aristotelismo, ma, più in generale, al pensiero antico, è tesi richiamata anche da G. Sasso, *Giovanni Gentile: filosofo aristotelico e megarico?*, in Id., *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 51. Abbiamo già ricordato, invece, grazie al suggerimento di Berti, come Gentile avesse ricavato da Laberthonnière l'idea dell'opposizione tra pensiero greco e cristiano; si aggiunga qui che questa derivazione è ripresa e sostenuta anche da A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 232, il quale, oltretutto, ha il pregio di specificare come l'irriducibilità tra filosofia greca e cristiana avesse avuto un posto centrale nello scritto gentiliano *Il metodo dell'immanenza*, da cui abbiamo preso le mosse in questa ricerca. In accordo, invece, con la tesi severiniana sembra essere Berti, il quale, pur condividendo l'idea della “dipendenza” del mondo cristiano dalle categorie ontologiche del mondo greco, rinvia, però, al giudaismo (rispetto a cui parlare di “dipendenza dall'ontologia greca è insostenibile” – semmai di “analogia”), in veste di progenitore della “categoria di creazione come atto capace di suscitare l'essere dal nulla”, E. Berti, *Critica all'interpretazione neoparmenidea dell'Occidente*, in Id., *Le vie della ragione*, cit., pp. 210-211.

l'autentica espressione del cristianesimo). È diventata un grande luogo comune – che agisce anche su chi, come Heidegger, ritiene di portarsi su un piano diverso da quello metafisico-teologico. Eppure, per parlare di «creazione dal nulla», e per averne il concetto, bisogna comprendere il senso del «nulla»; e [...] a porre l'uomo dinanzi a tale senso non è stato il cristianesimo, ma la filosofia greca, la quale, pensando che il divenire delle cose esiste nella misura in cui certe forze le traggono fuori dal loro nulla, scopre *essa*, per la prima volta, l'*essenza* della creazione. Il cristianesimo non inventa il «trar fuori dal nulla», ma lo *estende*, affermando, a differenza dei Greci, che anche la materia del mondo è tratta fuori dal nulla, da parte della forza onnipotente di Dio⁷⁴¹.

In altri termini:

“La consonanza autentica e fondamentale tra cristianesimo e tecnica è la loro comune volontà di potenza, fondata da ultimo sull'ontologia greca. Il concetto di “creazione” sta alla radice del messaggio cristiano. Un dio che non sia creatore non è il dio cristiano. Ma il dio creatore sussiste soltanto in relazione alla propria capacità di essere creatore *ex nihilo*, dall'assolutamente nulla, cioè dall'assoluta negatività del nulla che solo il pensiero greco ha portato per la prima volta alla luce. Creare è far uscire dal nulla; e solo i Greci pensano per la prima volta la *poiesis* come la potenza (la *téchne*) di condurre le cose al di fuori del nulla. Certamente: per i Greci, non solo la *téchne* umana (*anthropíne téchne*), ma anche la *téchne* divina (*theía téchne*, *Sophista*, 265 b-c) è incapace di creare *tutto* ciò che sta al di là di Dio: la «materia» del mondo non è creata. Ma affermando che Dio crea la materia, il cristianesimo (e la filosofia cristiana) non inventa il concetto di creazione – non inventa il far uscire dal nulla – ma lo *estende*, lo *applica* non solo a un campo particolare, ma alla totalità di ciò che differisce dall'essere divino. (Ed è scontato che per l'ontologia platonico-aristotelica il divenire è sempre da *qualcosa* a *qualcosa*; ma nel divenire, così inteso, è pur sempre necessario che, nonostante il permanere del sostrato, vi sia qualcosa – le determinazioni del sostrato – che prima di essere è assolutamente nulla e torna ad essere assolutamente nulla dopo essere stato. Altrimenti, se non ci fosse alcunché che è stato e torna ad essere nulla, tutto sarebbe eterno. Ma l'eternità del tutto, cioè dell'essente in quanto essente, è proprio ciò che il pensiero dell'Occidente tiene lontano dal proprio sguardo)⁷⁴².

Severino ribadiva così la *continuità* tra pensiero greco ed attualismo⁷⁴³, attraverso una tesi certamente audace, la quale non solo metteva in questione l'idea gentiliana di un attualismo erede “diretto”, come s'è visto, del cristianesimo – pur secondo un senso “immanentistico” – e in opposizione, per così dire, al pensiero greco classico, ma finiva anche per attribuire alla filosofia attuale, contro le intenzioni di colui che l'aveva maturata, una funzione di “sorvegliante” dello spazio, entro cui avrebbe potuto acquisire senso un

⁷⁴¹ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, p. 268.

⁷⁴² Ivi, p. 287.

⁷⁴³ “Quando scrive che «il divenire non è intelligibile come legge della realtà se non quando la realtà si sia immedesimata col pensiero» (*Sistema di logica*, parte terza, cap. V, par. 6), Gentile non abbandona il contenuto che il pensiero greco ha assegnato una volta per tutte a tale legge – non abbandona il concetto di «unità dell'essere e del non essere», non abbandona l'ontologia greca –, ma abbandona l'*ambientazione realistica* del divenire, che impedisce a quest'ultimo di essere la legge evidente della realtà. Rendendo radicale il principio della filosofia moderna, l'attualismo colloca il senso greco del divenire non più nella realtà esterna al pensiero, ma nella dimensione costituita dal pensiero stesso”, Id., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 104.

progetto di dominio tecnologico del mondo: un attualismo, insomma, alleato della tecnica⁷⁴⁴.

Per altro verso, egli metteva con ciò in questione l'interpretazione bontadiniana, volta a fare dell'attualismo una filosofia atta a demolire il presupposto gnoseologico del pensiero moderno, per rendere invece giustizia al portato "ontologico" della dottrina⁷⁴⁵, leggendo in essa la più acuta custode, in epoca contemporanea, del senso assegnato dal pensiero greco al divenire come passaggio dal non essere all'essere, nonché la filosofia che, assieme a quelle di Nietzsche e di Leopardi, aveva portato a compimento il tramonto degli immutabili della tradizione, conducendo il nichilismo – "cioè la persuasione che il divenire sia l'evidenza originaria"⁷⁴⁶ – alla sua propria coerenza.

Tuttavia, e questo sarà un tratto determinante per il nostro tentativo di problematizzare le origini del pensiero severiniano, ciò che il filosofo bresciano vedeva ora in Gentile, era una filosofia che non poteva essere, con Bontadini, "oltrepassata"⁷⁴⁷ in direzione di una metafisica neoclassica, ma che, anzi, sbarrava la strada ad ogni re-introduzione, come s'è detto, degli immutabili della tradizione, anche di Dio Creatore. Eppure, proprio sulla via indicata da Bontadini, Severino si era incamminato, sin dallo scritto giovanile su *La struttura dell'essere*, ma, con risvolti originali, soprattutto ne *La struttura originaria*, in vista di una rigorizzazione dell'argomento ontologico della tradizione⁷⁴⁸. In particolare, come vedremo, negli ultimi paragrafi dell'opera, la necessità di mostrare il togliimento dell'aporetica del divenire si sarebbe esplicitata nell'affermazione di un'alterità forte, nel senso della trascendenza teologica, tra essere immutabile ed essere diveniente, termini di quella che sarà successivamente chiamata la "differenza ontologica".

Negli ultimi quindici anni, almeno tre studiosi (Goggi, Spanio, Farotti⁷⁴⁹) hanno insistito, sulle orme dell'autocritica severiniana sviluppata soprattutto a partire dall'*Introduzione* del '79 a *La struttura originaria*, ma anche, si può supporre, raccogliendo l'invito lanciato a più riprese da Severino, sulla centralità della figura di Gentile nel panorama filosofico contemporaneo. Tutti questi autori, si può dire, hanno tentato di evidenziare, in sintonia con la presente ricerca, la centralità della figura della "creazione" nel rapporto Gentile-Bontadini e le resistenze che il testo gentiliano, in accordo con la più recente riflessione severiniana, oppone ad essere tradotto nel progetto bontadiniano di rigorizzazione della metafisica classica.

Ciò che, rispetto a questi lavori, qui ci si propone di fare (ma che riteniamo debba conseguire direttamente da essi) è di mostrare come, applicando "retroattivamente" questo spunto autocritico e facendolo "operare" direttamente nel cuore della riflessione severiniana delle origini, si apra perlomeno un "problema", una questione delicata che investe, mettendola in discussione, la stessa impostazione dialettica e strutturale posta, una

⁷⁴⁴ Cfr. E. Severino, *Gli abitanti del tempo*, cit., pp. 126-127. Rispetto a questa considerazione, De Giovanni osserva: "Gentile si sentirebbe colpito assai negativamente dalla identificazione del suo Atto alla dimensione della tecnica nel senso di Severino [...] e la ragione è che l'Atto vuol essere liberazione e non standardizzazione di fini", B. De Giovanni, *Disputa sul divenire*, cit., p. 124. Sul rapporto tra idealismo gentiliano e tecnica, cfr. E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 133-168.

⁷⁴⁵ A proposito del significato "ontologico" del discorso gentiliano, così come esso trapela negli scritti giovanili, si veda il contributo di D. Spanio, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Prefazione di E. Severino, Il Poligrafo, Padova 2003.

⁷⁴⁶ E. Severino, *Gli abitanti del tempo*, cit., p. 117.

⁷⁴⁷ Cfr. l'articolo *Come oltrepassare Gentile*, pubblicato da Bontadini sul «Giornale critico della filosofia italiana», 1965, fasc. I, ora in G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica II*, cit., pp. 167-175.

⁷⁴⁸ Cfr. D. Spanio, *Il mondo come teogonia*, cit., pp. 164-165, nota 79.

⁷⁴⁹ Mi riferisco soprattutto ai seguenti lavori: G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit.; D. Spanio, *Il mondo come teogonia*, cit.; Id., *Anticipare il niente*, cit.; F. Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, cit.; Id., *Ex deo-ex nihilo*, cit.

volta per tutte, ne *La struttura originaria* e che concerne, in ultimo, la figura della “differenza ontologica” e la tesi relativa alla sua *originarietà*: un’originarietà che *mai* Severino, nell’arco del suo itinerario speculativo, si preoccuperà di negare⁷⁵⁰.

Tornando all’interpretazione severiniana di Gentile, nello scritto summenzionato *Nietzsche e Gentile*, Severino proponeva un acuto accostamento tra i due filosofi a proposito di quella struttura concettuale, secondo la quale “il divenire è liberato da ciò che lo rende impossibile”, rilevando come nel filosofo siciliano essa fosse presente “in forma anche più rigorosa ed esplicita”⁷⁵¹. La maggiore radicalità gentiliana veniva concessa sulla base di questa osservazione, e cioè che in Nietzsche – come anche nella psicanalisi – si presuppone che “i processi psichico spirituali siano più ampi della processualità della coscienza”⁷⁵², mentre per Gentile il divenire è sì “il «soggetto creatore», ma il soggetto creatore è il pensiero in atto, ossia è la realtà in quanto attualmente pensata”⁷⁵³. Niente, dunque, può starle intellettualisticamente dietro, sotto, al di là, altrimenti il divenire attuale, in cui consiste il pensiero, sarebbe apparente; “dal punto di vista attualistico”, quindi, “nemmeno Nietzsche riesce a liberarsi della concezione intellettualistica del divenire, appunto perché rimane ancora al di qua dell’identificazione del divenire al pensiero”⁷⁵⁴.

Lo stesso destino è condiviso dalle filosofie del linguaggio e dall’ermeneutica, le quali, individuando nel linguaggio “la sede autentica del divenire”, finiscono col separare e, perciò, presupporre il linguaggio al pensiero, mostrando perciò di non aver ancora fatto i conti con questo principio dell’attualismo⁷⁵⁵.

Un’ultima importante notazione di questo scritto riguarda il niente che, nel divenire, si lega all’essere. Riconducendo a questo niente ogni forma di negativo della vita, Severino, accomunando, tra l’altro, Gentile e Nietzsche ad Hegel, rilevava come questa negatività non fosse da intendere come “risultato”, ma, anzi, come “la distruzione richiesta dalla creazione”: “Già per i Greci” – aggiungeva – “il divenire è inesauribile, perché l’annientamento degli enti è la condizione della creazione di altri enti. È impossibile, dice Aristotele, il divenire del divenire”⁷⁵⁶. Tuttavia, come già i Greci, anche Nietzsche e Gentile, non si accorgono

“che l’affermazione dell’immutabile annienta il divenire, *perché non rispetta la nientità del niente che, nel divenire, è unito all’essere* [corsivo nostro]. Se infatti nella totalità dell’essente esiste una dimensione immutabile, non solo la totalità dell’essente, ma anche la totalità di ciò che ancora è niente deve adeguarsi a tale dimensione. In questo modo, ciò che nel divenire sopraggiunge deve adeguarsi alla legge in cui l’immutabile consiste, e quindi non sopraggiunge più dal niente, ma da un niente che si è fatto ascoltatore e servitore di quella legge e che quindi è un essente. Accade così che ciò che, nel divenire, dovrebbe uscire dal niente, finisca, nella sua sostanza essenziale, per uscire dal Senso definitivo del Tutto, in cui l’immutabile consiste. Accade così che l’uscire dal niente sia, nella tradizione metafisica, l’*ex nihilo nihil fieri*. L’immutabile trasforma in un essente il niente che, nel senso greco del divenire,

⁷⁵⁰ A questo argomento ho già dedicato un volume, esito e rivisitazione della mia tesi di laurea specialistica: A. Dal Sasso, *Dal divenire all’oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Prefazione di G. Brianese, Aracne, Roma 2009. Sullo stesso tema, relevantissimo mi sembra il contributo di L. Messinese, *L’apparire del mondo*, cit.; Id., *Alcuni rilievi sulla contraddizione “C” della verità*, in «La filosofia futura», 1 (2013), Mimesis, Milano-Udine, pp. 115-129.

⁷⁵¹ E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 88.

⁷⁵² Ibid.

⁷⁵³ Ibid.

⁷⁵⁴ Ivi, p. 92.

⁷⁵⁵ Cfr. ivi, p. 93.

⁷⁵⁶ Ivi, p. 94.

è unito all'essere. Anche se non se ne rende conto, la filosofia (e l'intera cultura e la stessa civiltà) contemporanea, distruggendo ogni immutabile, esprime la fedeltà più rigorosa al senso greco del divenire"⁷⁵⁷.

Come si può facilmente evincere, la strada intrapresa da Severino era, ormai da qualche tempo, quella più adeguata a mostrare la contraddittorietà implicata dal concetto greco del divenire, inteso come entificazione-nientificazione (creazione-distruzione) e, dunque, la *continuità*, pur nel differente contesto epistemico, tra filosofia classica – come evocatrice delle strutture immutabili, cioè dell'*episteme* in quanto rimedio al dolore e al negativo presenti nel divenire – e la filosofia contemporanea – come distruttrice di tali strutture e liberatrice del senso greco del divenire (crisi dell'*episteme*, tramonto degli immutabili). Tratto comune doveva essere, appunto, la persuasione, cioè la “fede” che il divenire fosse un contenuto evidente: una fede che, come ebbe ad asserire Severino, “domina, lungo la storia dell'Occidente, sia l'*evocazione*, sia la *distruzione* di ogni immutabile”⁷⁵⁸.

Tornando però alla “dimostrazione” che, complice l'approfondimento dello studio di Gentile, Nietzsche e Leopardi, Severino rinveniva ora alle radici del crepuscolo degli idoli della tradizione, si può ricordare, d'altra parte, come Bontadini e il giovane e promettente allievo non la ritenessero, alcuni anni prima, presente ed operante nel cuore dell'attualismo. Volendo sintetizzare quella posizione, si può dire che entrambi sostenessero che, al fine di reputare “fondata” la propria tesi, l'attualista avrebbe dovuto dimostrare, per via apagogica, la contraddittorietà dell'ipotesi della trascendenza, ad esempio mostrando l'impossibilità di una coscienza finita in un sistema che la trascendesse⁷⁵⁹; o che “esistere” significasse esclusivamente esistere come “oggetto d'esperienza”; o che il concetto dell'essere potesse risolversi in quello di “essere presente”. Tuttavia, la *forma mentis* metafisica dei due studiosi, che credevano ormai di avere pagato il proprio debito con la scuola idealistica di Gentile, li portava a considerare l'effettivo darsi dell'ipotesi di questa dimostrazione come piuttosto improbabile, ritenendo infatti che la trascendenza, come s'è visto, non fosse incompatibile con la totalità dell'esperienza; o, in altri termini, che la trascendenza non *limitasse* il dominio dell'esperienza, ponendosi piuttosto, rispetto ad essa, in un orizzonte di progettabile “alterità” o “ulteriorità”.

Maturata, invece, la propria critica al senso ontologico del divenire ed individuata l'“essenza del nichilismo”, se, tra il finire degli anni Sessanta e i primi Settanta, Severino ritrovava in Gentile quella dimostrazione, Bontadini restava invece ancorato alla propria convinzione. È questo un passaggio molto delicato per l'interprete, perché una simile torsione, peraltro implicita già nell'impostazione strutturale giovanile, ma ancora celata sotto l'ingombro di una non del tutto rimossa presenza del fantasma nichilistico, veniva ad implicare non solo una differente configurazione del rapporto tra l'essere e il suo apparire e, dunque, dei termini in gioco nella “differenza ontologica”, ma anche una rivalutazione delle ragioni dell'attualismo rispetto a quelle fatte valere da Bontadini nella prospettiva del suo progetto di rigorizzazione della metafisica classica. Questa torsione significava, in definitiva, l'abbandono dell'idea che Gentile potesse essere interpretato come lo leggeva Bontadini; che, di conseguenza, alla metafisica neoclassica non si potesse accedere lungo la via tracciata dall'attualismo; che il progetto, avviato con *La struttura originaria*, vedesse perciò ridotte le proprie pretese; che, da una prospettiva teologico-creazionistica di trascendenza, Severino si ritirasse su un piano di “immanenza” (o, comunque, di

⁷⁵⁷ Ivi, p. 96.

⁷⁵⁸ Ivi, p. 118.

⁷⁵⁹ Cfr. G. Bontadini, *La critica negativa dell'immanenza*, in Id., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 64.

esclusione della trascendenza *creatrice*) a favore, invece, di una concezione che avrebbe negato l'impianto tradizionale della teologia scolastica, rinvenendo l'*eternità* in tutte le cose e, nel divenire, l'apparire e lo scomparire dell'essere immutabile. In particolare, l'essere immutabile diceva ora di celarsi al fondo della coscienza umana, rivelando la nostra più autentica natura, di contro alla precedente idea di un Creatore che, stando al di là dell'esperienza, pur vi appariva, sempre, però, a partire da una condizione di originaria *alterità*.

La scoperta della presenza della dimostrazione gentiliana, per cui l'esistenza di una qualsiasi realtà (sia essa Dio, la natura o quant'altro), presupposta rispetto all'attualità del pensare, avrebbe reso vana, illusoria, in ultimo *nulla* l'evidenza del divenire (creativo) di questa stessa attualità, che pure non poteva essere smentita, avrebbe insomma condotto il filosofo bresciano all'esigenza di confrontarsi su questo punto con Bontadini e Spirito, additando nelle loro prospettive speculative una "retrocessione" rispetto a Gentile. Si trattava, pertanto, di capire che gli immutabili della tradizione non sarebbero più stati raggiungibili sul fondamento della (presunta) evidenza del divenire, nè per via dimostrativa, nè solo "sperati" o ammessi per "fede". Il punto cruciale stava precisamente in questa sequenza: esistente l'immutabile, inesistente il divenire evidente. La ragione, in ultimo, è che l'esistenza dell'immutabile avrebbe preordinato alla sua legge ciò che, uscendo dal nulla, si mostrava senza legge; anticipato il *novum* del divenire al suo sopraggiungere senza perché, rendendolo non "*novum*" ma, per qualche verso, "atteso"; entificato il nulla, da cui tutte le cose provenivano; predeterminato il loro senso⁷⁶⁰.

O ancora: "Concepito come un antecedente del pensiero, al quale il pensiero deve adeguarsi, il divenire si trasforma cioè in un immutabile, rispetto al quale lo svolgimento creativo del pensiero diventa apparente perché non aggiunge nulla di nuovo"⁷⁶¹.

Il nuovo approccio severiniano all'attualismo permetteva, infine, di inaugurare un'ulteriore originalissima prospettiva ermeneutica sulla filosofia gentiliana, offrendo, in questa direzione, motivi di nuovo slancio e vigore nella ripresa degli studi sulla parte più teoretico-ontologica di questa riflessione, spesso accantonata dalla critica degli ultimi anni, quasi potesse essere giudicata come la parte non recuperabile dell'apporto gentiliano al dibattito filosofico contemporaneo. Il punto nevralgico, su cui, da ultimo, Severino avrebbe invitato a vigilare la filosofia del nostro tempo, sarebbe stato quello della estrema vicinanza tra ontologia dell'idealismo – soprattutto attualistico – da un lato, e scienza e tecnica dall'altro. E pensare che, proprio in contrasto con il positivismo d'inizio Novecento, erano sorte le grandi correnti idealistiche.

⁷⁶⁰ In questa prospettiva, Severino tendeva a leggere anche l'andamento del testo nietzschiano: "L'esistenza di un «mondo vero» [...] rende apparente il mondo del divenire, perché, se esso esistesse già, sarebbe la verità di tutto ciò che può presentarsi nel mondo del divenire, e quindi la «creatività», l'«eterno piacere del creare», non aggiungerebbero nulla di *veramente* nuovo al «mondo vero», e pertanto la creatività sarebbe illusoria, apparente. «Che cosa ci resterebbe da creare, se ci fossero gli dei?» si chiede Zarathustra. Nulla! Ma noi siamo creatori, questa forza creatrice è l'evidenza suprema. «Dunque gli dei non esistono» (*Così parlò Zarathustra*, parte seconda, «Sulle isole beate»). Il testo dice: «Se esistessero gli dei, come potrei io sopportare di non essere un dio? *Dunque* gli dei non esistono». Ma Zarathustra non può sopportare di non essere un dio, perché non può sopportare che – esistendo dio, e non essendo, lui, dio – la sua volontà creatrice sia ridotta ad apparenza, ossia non le rimanga più nulla da creare", E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 87.

⁷⁶¹ Ivi, p. 103.

4. Severino critico di Spirito e Calogero

Nel saggio *Attualismo e problematicismo*, Severino sarebbe tornato sul “passo indietro” compiuto da Spirito rispetto al maestro Gentile. Si ricordi anche qui quale fosse invece la differente posizione di Severino su Spirito ai tempi delle *Note sul problematicismo italiano*: nello scritto del '48 il problematicismo situazionale di Spirito era presentato quale verità dell'attualismo e punto di partenza del viaggio metafisico. La sua apertura alla “soluzione” circa la determinazione del fondo dell'essere consentiva a Severino di rivendicarne la superiorità teoretica rispetto all'infondato problematicismo trascendentale di Abbagnano e Banfi⁷⁶². Ora, invece, conseguentemente alla scoperta della dimostrazione gentiliana summenzionata, anche la posizione di Spirito, come del resto quella di Bontadini, mostrava, agli occhi del filosofo bresciano, ragioni di debolezza.

Anche il problematicismo spiritiano, infatti, rilevava Severino sin dalle prime battute, si muoveva “nella stessa direzione della filosofia contemporanea: liberare il divenire dalla realtà che lo rende impossibile”⁷⁶³. Prendendo le mosse da *La vita come ricerca*, Severino chiariva il senso dell'“antinomia” instauratasi da un lato, tra la “constatazione dell'esistenza del divenire”, secondo la quale “a ogni pensiero si contrappone l'obiezione” e dunque nessun pensiero può porsi come definitivo, e, dall'altro, la necessità che tutto divenga: “la vita”, insomma, “insieme, si vanifica e non è vanificabile”⁷⁶⁴.

Il problematicismo accusava quindi l'attualismo, interpretato da Spirito come “il punto culminante dell'antiintellettualismo”, di essere caduto nel “punto culminante dell'intellettualismo”, facendo scaturire un'estrema contraddizione. Abbiamo visto, infatti, come la filosofia gentiliana non potesse evitare di porsi come una *teoria adialectica* della dialettica e come questo fosse, agli occhi di Spirito, il *punctum dolens* della dottrina gentiliana.

Severino, da parte sua, mostrava come questa obiezione scaturisse anch'essa dalla volontà spiritiana di liberare il divenire dall'immutabile (la *teoria*), ossia di “pensare incontraddittoriamente il divenire”⁷⁶⁵, e quindi come anch'egli condividesse, in fondo, l'idea che il divenire fosse indubitabile. Certamente, Spirito spiegava come al “dialettismo metafisico” di Gentile sfuggisse la contraddizione contro la quale esso irrimediabilmente urtava e, pertanto, di come a questo dovesse sostituirsi un “dialettismo problematico”, conscio della propria contraddittorietà e desideroso di uscirne; tuttavia, osservava Severino:

⁷⁶² Circa la distinzione tra problematicismo situazionale e problematicismo trascendentale, Severino, nelle *Note*, richiamava alcune considerazioni tratte da U. Spirito, *La vita come arte*, cit., pp. 288-291, in cui l'autore presentava con molta chiarezza l'intima antinomia del problematicismo tra il divenire e la sua legge. Secondo Severino, la differente “reazione a questa contraddittorietà” avrebbe consentito di distinguere tra le due forme, le quali, a ben vedere, accettavano entrambe l'antinomia: l'una, però, scorrendo in essa una condizione intrascendibile e assoluta, l'altra, invece, la sua provvisorietà in vista del suo superamento. Nell'opera *Il problematicismo*, emergeva, secondo il filosofo bresciano, la propensione spiritiana a questa seconda forma, ossia all'attesa del risolversi della contraddizione tra il divenire e la sua legge. Da questo punto di vista, precisava Severino: “Si potrebbe dire che nel problematicismo situazionale la contraddizione c'è, ma non è più contraddittoria, dato appunto il suo ritirarsi dal piano dell'assolutezza a quello dell'affermazione semplicemente storica: la contraddizione può rimanere senza contraddizione appunto perché è in attesa di non essere più contraddizione. All'opposto, accettare definitivamente la contraddizione, postulandola nella sua irrisolvibile trascendentalità, significa appunto *fallire* come esseri pensanti, perdere quella *sensibilità della contraddizione* che è propria della ragione”, E. Severino, *Note sul problematicismo italiano*, cit., in Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 364.

⁷⁶³ Id., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 99.

⁷⁶⁴ Ivi, p. 100.

⁷⁶⁵ Ivi, p. 109.

“Quando Spirito scrive che il problematicismo «esplicitamente tende all’Assoluto adialettico» non pensa a un percorso dove, giungendo a Dio, ci si renda conto che l’uomo (il divenire) non c’è mai stato, ma pensa a un percorso dove, giungendo a Dio (all’immutabile), si risolve la contraddizione e il problema dell’uomo, si risolve la drammatica antinomicità del divenire e quindi *si riconosce* l’evidenza originaria del divenire, si riconosce che il divenire (per quanto antinomico) costituisce il punto di partenza imprescindibile del percorso sperato e possibile che conduce a Dio”⁷⁶⁶.

Da questo punto di vista, secondo Severino, Spirito non riusciva a vedere l’incompatibilità tra il divenire e l’immutabile, di cui si metteva alla ricerca, incorrendo perciò in quell’arretramento speculativo, alla pari di “tutti coloro che sulla base dell’attualismo hanno ritenuto di poter giungere, sia pure in modi diversi, al Dio della teologia cristiana”⁷⁶⁷.

Il “passo indietro”, compiuto da Spirito e dai colleghi cattolici, veniva dunque realizzato in riferimento alla coerenza interna della fede nel divenire, un divenire il cui significato ontologico era stato stabilito una volta per tutte dal pensiero greco e mai davvero messo in questione; un divenire portato a palese coerenza logica dall’attualismo. In una pagina memorabile per concisione e chiarezza, Severino riconduceva, in questo senso, l’attualismo alla filosofia greca:

“L’immutabile anticipa [...] in sé il Senso del Tutto e rende quindi prevedibile ciò che nel divenire, sopraggiungendo dal niente, è invece radicalmente imprevedibile. Anticipando il Senso del Tutto, l’immutabile stabilisce il Senso al quale deve adeguarsi il niente da cui le cose, nel divenire, provengono, e quindi trasforma il niente in un ascoltatore dell’Essere, trasforma il niente in un essere. Ma ciò che esce dal niente non può essere costretto a sottostare al Senso di ciò che già esiste, altrimenti ciò che sopraggiunge non uscirebbe dal niente, ossia dall’assoluta assenza di senso, ma proverrebbe dal Senso del già esistente. Ma se esiste un immutabile, esso costringe non solo tutto ciò che esiste, ma anche tutto ciò che sopraggiunge, a sottostare a un Senso definitivo, appunto perché l’immutabile è il Senso definitivo di ciò che è, è stato e sarà; e quindi l’esistenza dell’immutabile trasforma il niente – da cui nel divenire le cose provengono – in quel non niente che è appunto il Senso definitivo del Tutto. Se esiste l’immutabile (Dio, le leggi assolute della natura, dell’uomo, della scienza e del sapere, dell’arte) non può esistere quindi l’uscire dal niente, non può esistere il divenire quale è stato pensato, una volta per tutte, dalla filosofia greca. [...] Certo, anche l’affermazione attualistica che la realtà è divenire [...] è un immutabile che anticipa, predetermina e rende prevedibile il divenire; ma il contenuto di questa affermazione è tale che, di tutto ciò che sopraggiunge, anticipa e prevede che esso esce dal niente, ossia anticipa e prevede il suo non essere anticipabile e prevedibile. [...] Il problematicismo rileva che se, nell’attualismo, il pensiero può rinnovare tutto il passato e tutto il futuro con un atto creativo imprevedibile, d’altra parte esso dovrà confermare in eterno il suo essere atto creativo imprevedibile, dovrà confermare in eterno la sua essenza immutabile, cioè il suo essere, appunto, divenire. Ma questo adeguarsi del divenire a niente altro che alla propria essenza immutabile è proprio ciò che consente al divenire di essere divenire. L’essenza immutabile del divenire, affermata come contenuto di una conclusione definitiva, è quell’unico immutabile che garantisce che il divenire non sia apparente, perché è quell’unica anticipazione che riconosce e assicura la nientità originaria di ciò che sopraggiunge e non la trasforma in

⁷⁶⁶ Ivi, p. 112.

⁷⁶⁷ Ivi, p. 113.

un già esistente, cioè nell'ascolto e nell'obbedienza a un Senso definitivo del Tutto che presuma di porsi al di là del senso e dell'essenza che sono propri del divenire"⁷⁶⁸.

In definitiva, nell'ottica severiniana, Gentile si avvicinava più di Spirito all'essenza del divenire, perché Spirito, introducendo la tensione o la ricerca dell'Assoluto adialettico, rimaneva sostanzialmente "nell'ambito della tradizione filosofico-teologica dell'Occidente, che afferma, come possibilità o realtà effettiva, l'esistenza degli immutabili che rendono apparente e inconcepibile il divenire"⁷⁶⁹. Da questo punto di vista, l'insistenza di Spirito per la "speranza", e non per il "possesso", non cambiava granché, restando tale il fondamento, cioè l'evidenza del divenire. Da un lato, infatti, tale speranza sarebbe stata destinata a restare delusa, sperando essa ciò che, se fosse esistito, ne avrebbe negato il fondamento (il divenire); dall'altro, la convinzione spiritiana che l'attualismo, affermando il divenire del tutto, cadesse in contraddizione, avrebbe dovuto spingere il filosofo ad affermare senza tentennamenti il Dio della tradizione⁷⁷⁰: "La struttura della metafisica classica" – aggiungeva Severino – "consiste infatti nell'affermazione dell'esistenza dell'immutabile, in base all'accertamento che l'identificazione del divenire e del tutto è contraddittoria. Ma il presupposto di Spirito è appunto che l'affermazione attualistica del divenire e del Tutto è contraddittoria"⁷⁷¹. Di qui, il passo indietro. D'altra parte, concludeva Severino, ciò non significava che l'attualismo fosse esente dalla contraddizione, ma che essa si sarebbe dovuta trovare "più a fondo" del punto in cui gli allievi di Gentile avevano "creduto di trovarla"⁷⁷².

L'altro versante del confronto con la scuola "romana" dell'attualismo aveva visto Severino impegnato nella discussione con Calogero sui fondamenti della logica aristotelica. Nella *Nota*⁷⁷³ del '62, il filosofo bresciano discuteva il volume calogero del '27, contestando l'impostazione di fondo della sua interpretazione, senza comunque mancare di rilevare i meriti che, nonostante l'"antimetafisicismo" di base, potevano essere ascritti al filosofo romano. Tra questi, l'"impegno concreto di comprensione critica dei testi e del linguaggio metafisico" e l'aver "in qualche modo anticipato", nei suoi studi su Aristotele e sull'eleatismo, "quell'analisi del linguaggio filosofico, che proprio negli anni in cui furono pubblicati, stava ricevendo in sede neopositivistica la sua teorizzazione – ed i primi esperimenti sommari – in vista della definitiva *Überwindung* della metafisica"⁷⁷⁴.

⁷⁶⁸ Ivi, pp. 114-116.

⁷⁶⁹ Ivi, p. 117.

⁷⁷⁰ Cfr. ibid.

⁷⁷¹ Ibid. Si potrebbe notare come proprio questa struttura fosse presente ed operante nelle pagine de *La struttura originaria*, dove l'affermazione dell'originaria *alterità* dell'essere immutabile dall'essere diveniente veniva guadagnata proprio in conseguenza della rilevata impossibilità di identificare il divenire al Tutto. Per approfondimenti si veda il prossimo capitolo di questa ricerca.

⁷⁷² Ivi, p. 118.

⁷⁷³ E. Severino, *Nota su "I fondamenti della filosofia aristotelica" di Guido Calogero*, cit.; citeremo da Id., *Fondamento della contraddizione*, cit.

⁷⁷⁴ Ivi, p. 143. Tra gli studi di Calogero sulla filosofia antica, oltre al già menzionato volume su Aristotele, sono da ricordare senz'altro gli *Studi sull'eleatismo* ('32), il primo e unico volume della *Storia della logica antica* ('67), gli *Scritti minori di filosofia antica* ('85). A proposito del primo testo, si veda G. Sasso, *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero*, in Id., *Filosofia e idealismo III*, cit., pp. 177-299. In relazione, invece, alla discussione critica avviata da Severino contro le teorie dell'oltrepassamento della metafisica, oltre al volume su Heidegger, si può ricordare come egli si fosse cimentato con la traduzione dell'opera di R. Carnap, *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, trad. it. a cura di E. Severino, Fabbri, Milano 1966; nuova ed., con numerosi cambiamenti nell'introduzione e con l'aggiunta di un saggio introduttivo (*Note sul problema dell'intersoggettività nella "Costruzione logica del mondo" di R. Carnap*), in *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979; e con quella di M. Schlick, *Sul fondamento della conoscenza*,

Dopo aver richiamato, sinteticamente, la tesi del volume di Calogero, secondo la quale, come si è già detto, “nel pensiero aristotelico convivono e agiscono e variamente s’intrecciano due atteggiamenti opposti e incompatibili, derivato l’uno – quello dianoetico – da Platone, e costituendo l’altro – quello noetico – ciò che vi ha di sostanzialmente peculiare e originale in Aristotele rispetto al maestro”⁷⁷⁵, Severino cominciava ad enucleare le sue ragioni di “dissenso”, aggiungendo, peraltro, che egli si sarebbe impegnato, in un suo lavoro successivo, a discutere i temi dell’eleatismo e dell’analisi calogeriana dei principi logici – “che a nostro avviso”, proseguiva, “fornisce dei contributi fondamentali”⁷⁷⁶.

Andando direttamente al cuore della questione, ciò che, senza indugi, Severino contestava a Calogero, sin dalle prime battute della *Nota*, era la pretesa di ricondurre il *nous* ad una capacità di adeguazione intuitiva, che potesse prescindere da una base “apofantica”. L’insistenza calogeriana nell’indicare nella logica noetica una funzione di “pura appercezione”, che si ponesse, come fosse possibile, al di qua di ogni possibile giudizio e, per questo verso, di ogni possibile *dualità* di soggetto e oggetto, non trovava conferme, a detta del filosofo bresciano, nel testo aristotelico.

In particolare, al centro della disamina severiniana (e della sua carica polemica) stava il ruolo assegnato da Calogero al “giudizio esistenziale” nella logica aristotelica: secondo il filosofo romano, infatti, nel giudizio d’esistenza, il predicato, non affermando altro che l’esistenza *in re* di una data determinazione di pensiero, avrebbe finito col dissolversi dietro il soggetto stesso (noema), svelando, per dir così, l’illusorietà della propria natura di predicato e lasciando solo il soggetto ad occupare la scena, smascherando la falsa dianoeticità di quel giudizio. Tuttavia, osservava Severino, riprendendo il filo del discorso di Calogero, se “è vero che l’essere, che nel giudizio esistenziale funge da predicato, consiste nella «mera significazione della esistenza *in re* di una data determinazione di pensiero» [...] è anche vero che questa significazione non assimila l’esistenza alla determinazione, non fa sparire quella in questa, ma *riferisce* quella a questa, e cioè pone quella come predicato e questa come soggetto”⁷⁷⁷.

Per questo motivo, pur riconoscendo la particolarità del ruolo del giudizio esistenziale in Aristotele, secondo Severino Calogero sbagliava, non rendendosi conto che esso era stato introdotto dallo Stagirita proprio al fine di istituire quella sintesi predicativa, cioè quella dianoeticità, alla quale, secondo lui, il giudizio doveva restare estraneo⁷⁷⁸.

D’altra parte, se “accettabile” poteva essere ritenuta la tesi calogeriana, secondo la quale l’analitica aristotelica era una logica del giudizio, fondata sopra una logica della pura appercezione, per altro verso, essa non lo era, in quanto tendeva a sopprimere il ruolo ineliminabile dell’apofansi. Che, in altri termini, “la mediazione, l’apodissi” si fondasse, per Aristotele, “sull’intuizione immediata, ossia su un piano anapodittico” era tesi, secondo Severino, pienamente condivisibile; oltre a questo, però, si doveva convenire sul fatto che, per questa via, “giudizio” fosse “sia la mediazione, sia l’immediatezza; sia la proposizione dimostrata, sia la protasi immediata”⁷⁷⁹.

Contestando l’analisi calogeriana del testo aristotelico, Severino perveniva, esprimendosi così, ad una prima generale considerazione:

Introduzione, traduzione e commento di E. Severino, La Scuola, Brescia 1966, poi in *Appendice a Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 425-483.

⁷⁷⁵ E. Severino, *Nota su “I fondamenti della filosofia aristotelica” di Guido Calogero*, cit., p. 143.

⁷⁷⁶ Ivi, p. 144.

⁷⁷⁷ Ivi, p. 146.

⁷⁷⁸ Cfr. ivi, p. 148.

⁷⁷⁹ Ivi, p. 149.

“Ché appunto questo ci sembra debba essere messo ora in chiaro: che al *nous* aristotelico compete una *pluralità di valenze* (sostanzialmente trascurata nei *F*), in una soltanto delle quali esso vale come pura intuizione pre- o apredicativa del noema, mentre nelle altre – soprattutto in quella in cui esso vale come intuizione delle protasi immediate del sapere – esso si pone come *giudizio*, giudizio immediato: sì che quello della *dianoia* – intesa come semplicemente distinta dal *nous* – non è il regno del giudizio *simpliciter*, ma è il regno di quel tipo di giudizi che non sono giudizi immediati. O, anche, la *dianoia* è il regno del giudizio, ma che include in sé quei due tipi di giudizi, rispettivamente posti dal *nous* e dalla *dianoia* in senso specifico”⁷⁸⁰.

In altre parole, Calogero si trovava a fraintendere il testo quando, nell’esigenza di contrapporre – per dare sostegno alla propria tesi – il *nous* alla *dianoia*, finiva per leggere nel primo la sola intuizione a-predicativa, tralasciando quei luoghi aristotelici dove invece gli era esplicitamente riconosciuto il carattere di giudizio. Si trattava, perciò, di capire la ragione per cui Aristotele denominasse “*nous* e *noesis* sia il coglimento impredicativo dei puri noemi, sia il coglimento predicativo delle protasi immediate”; essa stava precisamente nella tesi aristotelica, richiamata anche da Calogero, per la quale il *nous* era il “principio unificatore dei fatti psichici”, dove all’unificazione andava riconosciuto valore “analogico”⁷⁸¹.

Ad ogni modo, sul finire della *Nota*, Severino tornava ad evidenziare uno dei meriti dell’indagine di Calogero, indicando nel filosofo romano, con la sua “tesi della fundamentalità dell’atteggiamento noetico nel pensiero aristotelico”, “uno dei primi ad accorgersi” della “presenza, nella problematica aristotelica, di un impegno di carattere fenomenologico, che non si limita a una consapevolezza generica del senso del fenomenologico, ma si addentra decisamente nell’analisi di esso”⁷⁸².

Oltre a ciò, ribadita l’importanza degli studi caloggeriani sui principi logici, Severino dichiarava però “autocontraddittorio” l’assunto “di voler ravvisare nel principio di determinazione il corrispettivo noetico del principio di non contraddizione”⁷⁸³, rilevando, anzi, come, affinché la determinazione potesse essere se stessa e non altro da sé, essa avrebbe dovuto fondarsi proprio su quella negazione della propria negazione che altro non era se non “*giudizio*”, ponendo cioè daccapo, al suo fondo, quella *dianoia* che egli voleva esclusa dalla purezza dell’atto noetico.

Il confronto tra Severino e Calogero⁷⁸⁴ andrebbe – riteniamo – opportunamente specificato, attraverso un’indagine filologica approfondita del testo aristotelico, che qui, per ovvie ragioni, non può essere intrapresa. La formazione di entrambi, infatti, prese il via proprio dallo studio meditato dei testi dello Stagirita; oltre a ciò, non va dimenticata, naturalmente, la comune “ascendenza gentiliana”, “quantunque non diretta”⁷⁸⁵ per il filosofo bresciano. Severino, nel corso dei suoi studi, ebbe certamente presente e studiò

⁷⁸⁰ Ivi, p. 160.

⁷⁸¹ Ivi, p. 167.

⁷⁸² Ivi, p. 172.

⁷⁸³ Ivi, p. 173. Sul rapporto tra principio di determinazione e principio di non contraddizione si veda anche il terzo capitolo del primo volume delle *Lezioni di filosofia*, dedicato alla *Logica* (Einaudi, Torino 1960, pp. 24-36).

⁷⁸⁴ Si può ricordare come, alla nuova edizione de *I fondamenti della logica aristotelica*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1968, Calogero avesse incluso due appendici integrative, una di G. Giannantoni su *Gli studi sulla logica aristotelica dal 1927 ad oggi* ed una di G. Sillitti su *I fondamenti della logica aristotelica e la critica di Emanuele Severino*. In questo secondo contributo, la studiosa rispondeva alla *Nota* severiniana, mettendone in questione la legittimità.

⁷⁸⁵ V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 164.

altri testi di Calogero, senza dubbio gli *Studi sull'eleatismo*;⁷⁸⁶ in ogni caso, si può dire con buona approssimazione che la sua opera fu certamente presente e costantemente monitorata dal filosofo bresciano, complice anche la mediazione di Bontadini.

Dal punto di vista più strettamente filosofico, invece, si può ritenere che il confronto con Calogero e con la sua lettura di Aristotele avesse, in parte, stimolato *per converso* la riflessione severiniana sulla *originarietà* del giudizio e, dunque, sull'idea che l'immediatezza dell'essere non potesse esser colta, sul piano della scienza, "al di fuori" della dimensione apofantica.

⁷⁸⁶ Ne dà conferma egli stesso in un'intervista *on line* ("http://www.emsf.rai.it/dati/interviste/in_222.htm"), dove pur riconoscendo, ancora una volta, l'estrema intelligenza delle tesi calogeriane, Severino addebita alle interpretazioni di Parmenide che, a partire dagli anni Cinquanta, si accostavano all'Eleate a partire dalla problematica del linguaggio, la responsabilità di impoverire il suo pensiero e di smarrirne, con ciò, l'articolazione logica. In un'altra intervista (cfr. "<http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/010712i.htm>") egli cita Spirito, Calogero e Bontadini come coloro che, tra gli altri (si suppone non molti), in Italia, hanno "capito" l'importanza di Gentile.

Cap. 5. Creazione e differenza ontologica nello sviluppo degli scritti di E. Severino

1. Dal divenire all'oltrepassare: una svolta?

Ciò che ci si propone di analizzare in questo capitolo, ossia la questione della presenza del tema creazionistico nello sviluppo della riflessione severiniana e la sua successiva critica, richiede innanzitutto una discussione preliminare circa l'eventuale possibilità di distinguere, nell'arco di questo straordinario itinerario speculativo, due fasi determinate, nonché di assegnar loro le rispettive fisionomie, in vista della suddetta "problematizzazione", in senso genealogico, del discorso del filosofo bresciano. Nostro interlocutore, sullo sfondo, sarà Leonardo Messinese, il quale ha avuto, tra i numerosi meriti, quello di evidenziare la presenza (talora⁷⁸⁷) implicita della "creazione" alle origini della filosofia severiniana, quale tema metafisico svolto nel senso "forte" della trascendenza teologica.

Una prima preliminare considerazione, che va ad arricchire e insieme a complicare il quadro, entro il quale ci stiamo muovendo, concerne la rilevanza assunta dal concetto di "differenza ontologica" nel pensiero di Severino. Mi permetto di ricordare come un'analisi di una simile questione, proprio in relazione al dispiegarsi delle opere del filosofo, fosse stato da me presentato in sede di discussione di tesi di laurea magistrale e, in un secondo momento, pubblicato⁷⁸⁸, stimolato in ciò dallo stesso Severino. In quel volume, la cui uscita a stampa era seguita di pochi mesi a quella de *L'apparire del mondo* di Messinese (che non avevo potuto leggere), esortavo, come lui, a porre l'attenzione proprio sulla "differenza ontologica", quale tema in grado di offrire un filo conduttore unitario, che consentisse di abbracciare in un unico sguardo, pur non privo di oscillazioni, l'intera produzione severiniana. Al contrario di Messinese, però, la mia impostazione ermeneutica tendeva a seguire, assecondandone la trama, l'ordito dell'autocritica severiniana, avviata soprattutto a partire dall'*Introduzione* del '79 a *La struttura originaria*, enfatizzando la necessità della piega intrapresa dallo sviluppo del discorso del filosofo e, per questo verso, leggendo la novità del suo incedere, nel senso di un "inveramento" rispetto alla posizione precedente⁷⁸⁹. Da questo punto di vista, la mia prospettiva guardava con simpatia ad una siffatta evoluzione, celebrando anche le conseguenze ch'essa portava con sé, quali, ad esempio, la negazione della trascendenza teologica (della creazione), della libertà e della prassi, secondo la struttura loro assegnata dalla metafisica classica. Il punto che mi pareva imprescindibile era quello per cui, negata la presunta evidenza del divenire ontologico, anche questi altri "concetti", da esso necessariamente implicati, sarebbero dovuti cadere.

⁷⁸⁷ Dico "talora", perché, se è vero che la nozione di "creazione" non compare esplicitamente ne *La struttura originaria*, pur trasparendo sullo sfondo, compare invece nello scritto *La struttura dell'essere*, a specificare il significato da attribuire all'*alterità* del fondamento come Atto puro, rispetto alla totalità dell'immediatezza fenomenologica. Per quanto riguarda Messinese, terremo conto soprattutto del suo poderoso volume, *L'apparire del mondo*, cit., dove la questione è affrontata, soprattutto nel cap. II della Parte terza, *Il divenire e la teologia razionale*, pp. 307-379.

⁷⁸⁸ A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare*, cit.

⁷⁸⁹ Il passaggio "dal divenire all'oltrepassare" indicava pertanto la necessità, emersa nel *Poscritto*, mediante la tesi dell'apparente aporeticità del divenire, della negazione di quel *concetto astratto dell'astratto*, consistente nella persuasione che il divenire attestasse, sul piano fenomenologico, l'annullamento dell'ente, per risolverlo, superandone la contraddittorietà, in quel *concetto concreto dell'astratto* che era l'"oltrepassare" come apparire e scomparire degli eterni.

Messinese, al contrario, pur riconoscendo a Severino l'incontrovertibilità della sua critica del divenire, desiderava mostrare come, una volta accettata questa, non fosse per ciò stesso preclusa – contro la tesi di Severino – l'introduzione, in sede metafisica, del Dio Creatore, garantendo, in questo senso, ancora una volta, lo spazio per la contingenza del mondo, la libertà umana e la prassi, a suo dire *non* nichilisticamente concepite. L'accento posto dal filosofo dell'Università Pontificia Lateranense era sulla valorizzazione dell'impianto metafisico, proposto dal filosofo bresciano ne *La struttura originaria*, liberato però dalle tracce di nichilismo ancora presenti in quell'opera, che rinviavano, dopotutto, in sintesi, alla presenza della persuasione che il divenire attestasse l'entificazione e la nientificazione dell'ente. Sulla coerenza della critica severiniana del divenire ontologico, credo dunque di poter dire, con una certa sicurezza, che la posizione di Messinese e la mia si trovino in perfetto accordo. Il disaccordo è semmai sulle conseguenze⁷⁹⁰.

Tornando alla “differenza ontologica”, vi sono molteplici ragioni che invitano l'interprete a non farsi sfuggire questa chiave d'oro per l'accesso alla filosofia di Severino. Pur non comparando spesso nei testi del filosofo, questa espressione, come ho accennato, permette di gettare uno sguardo d'insieme unitario⁷⁹¹ sull'intero *corpus* della sua opera, presentandosi spesso “sotto mentite spoglie”, accompagnata da una terminologia differente.

In prima istanza, si può supporre che l'espressione rinvii alla tematizzazione di Heidegger⁷⁹², come documentato dall'aggettivo “autentica” che accompagna la prima occorrenza del termine⁷⁹³. Percorrendo questa traccia, è forse possibile ipotizzare come un'attenta disamina di questo concetto consentirebbe di misurare la distanza dalla trattazione heideggeriana, in vista dell'elaborazione di uno “schema storiografico”, finalizzato alla valorizzazione del versante della riflessione filosofica italiana che, dalla riforma della dialettica hegeliana avviata da Spaventa a Gentile, giunge sino a Severino (passando attraverso Bontadini), contro la lettura prevalente, in sede di dibattito accademico internazionale, che si snoda lungo l'asse tedesco⁷⁹⁴. D'altra parte, tale schema consentirebbe di rispondere anche all'esigenza, spesso ribadita dallo stesso Severino, di tornare a meditare sulla filosofia italiana degli ultimi due secoli, la quale non avrebbe molto da invidiare, in quanto a rigore speculativo, alla coeva riflessione straniera⁷⁹⁵.

In secondo luogo, il tema della “differenza ontologica”, evocando la differenza tra la sostanza dell'essere divino e quella dell'essere mondano, connette la filosofia di Severino alla teologia razionale e alla classica questione del rapporto tra Dio e mondo. Non è quindi un caso che molte voci dell'ambiente religioso cristiano e cattolico abbiano rinvenuto nel

⁷⁹⁰ A questo proposito mi sono già espresso in due distinte circostanze (A. Dal Sasso, *Differenza ontologica o differenza metafisica? Nota sul dialogo tra Leonardo Messinese ed Emanuele Severino*, in «Aquinas» LIV, 3 (2011), pp. 545-562; Id., *In margine a un dialogo. Severino e Messinese*, in D. Spanio, (a cura di), *Il destino dell'essere*, cit.), cui rimando.

⁷⁹¹ Per una prospettiva critica sul concetto di “unità” come categoria chiave della storiografia filosofica, cfr. E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959. In quest'opera, che determinò un acceso dibattito, è possibile udire l'eco della lezione crociana. Al dibattito parteciparono, tra gli altri, anche Bontadini e, successivamente, Sasso.

⁷⁹² Per una trattazione sistematica del concetto di differenza ontologica in Heidegger, cfr., ad esempio, J. L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P. U. F., Paris 1989.

⁷⁹³ Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 29.

⁷⁹⁴ Da questo punto di vista, si può essere d'accordo con Cacciari, quando nota come il problema essenziale della filosofia contemporanea si concentrerebbe in un “dramma” con due protagonisti, Heidegger e Severino, tra i quali vigerebbe un rapporto di “aut-aut”. Cfr. M. Cacciari, *Lettera a Severino*, in «Repubblica», 22 febbraio 2011, p. 38.

⁷⁹⁵ A questo proposito, sono rilevanti gli studi intrapresi da M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano*, cit.

discorso filosofico severiniano un momento imprescindibile di confronto e di dialogo nel panorama della filosofia contemporanea⁷⁹⁶.

In terzo luogo, la “differenza ontologica”, evocando la coppia essere/divenire, pone direttamente l’interprete al cospetto della cifra interpretativa privilegiata da Severino in sede di ermeneutica della storia del pensiero occidentale e, per altro verso, risulta determinante per comprendere la dialettica della struttura originaria tra concetto concreto e concetto astratto dell’astratto.

In ultimo, porre l’attenzione su questa figura nell’evoluzione della sua parabola filosofica, esorta a valutare la pressione svolta dall’attualismo di Gentile sulla lettura bontadiniana e, per questa via, stimola l’insorgere di quella problematizzazione delle origini del suo cammino speculativo, di cui ci occuperemo innanzi.

Ora, al fine di suddividere, come ci siamo proposti di fare, la riflessione di Severino in due momenti fondamentali, un’idea pregnata di sviluppi potrebbe essere di associare la trattazione della differenza ontologica alla presenza, nei suoi stessi scritti, della persuasione nichilistica (il credere, cioè, che le cose – gli enti che appaiono e scompaiono – provengano da e vadano a finire nel *nulla*), in relazione al costituirsi e al risolversi dell’aporia del divenire; la quale recita:

“Ma non è forse manifesto, non attesta forse l’esperienza che tutte queste cose, che sono, prima non erano ed ora già non sono più perché ad altre hanno ceduto il posto? L’essere che è manifesto, non è forse manifesto come diveniente, e cioè come un processo in cui l’essere prima non era, poi sopraggiunge, e poi nuovamente svanisce? Non attesta dunque l’esperienza che l’essere non è, non attesta dunque l’opposto della verità dell’essere?”⁷⁹⁷.

Volendo porre un discrimine cronologico, tenendo conto dei limiti ovvi cui questa operazione indubbiamente si presta, si potrebbe far risalire un primo embrionale oltrepassamento del nichilismo al 1965, anno di pubblicazione del *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, dove Severino, individuando la “*x*” che aveva consentito all’aporia del divenire di costituirsi, veniva a denunciare l’*apparenza* di questa aporia (il suo essere cioè un’aporia *apparente*, una falsa aporia), tale “*x*” non essendo appunto altro che il concepire il divenire dell’ente come passaggio dal nulla all’essere e viceversa⁷⁹⁸. Che l’essere non

⁷⁹⁶ Oltre a Messinese, si potrebbero ricordare, tra i molti, i contributi di G. Barzaghi, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1997; Id., *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barghigiani Editore, Bologna 2000; U. Soncini, *Kéigma e nichilismo. Una risposta ad Emanuele Severino*, «Divus Thomas» CI (1998), pp. 178-218; C. Arata, «Ego sum qui sum». *La Gloria di Dio*, Morcelliana, Brescia 2004; A. Molinaro, *La creazione e il nulla*, in Aa. Vv., *Le parole dell’essere*, cit., pp. 437-448; P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

⁷⁹⁷ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 28. In altri termini: “Mentre, dunque, il logo originario afferma l’immutabilità dell’essere, l’esperienza ne attesta il divenire: contraddizione tra l’immediatezza logica e l’immediatezza fenomenologica”, Id., *La struttura originaria*, cit., p. 389.

⁷⁹⁸ “Ma, intanto, l’aporia provocata dalla verità dell’essere è scomparsa, almeno nella forma in cui si era originariamente presentata: giacché l’apparire *non attesta* l’opposto di quanto è esigito dal logo. Il logo esige l’immutabilità dell’essere – esige cioè che l’essere non sia nulla e quindi non esca e non ritorni nel nulla –, e l’apparire, nella sua verità, *non attesta* che l’essere esca e ritorni nel nulla. L’apparente contraddittorietà del divenire che appare resta tolta non già introducendo l’assurdo di un dio creatore, che identifichi l’essere al nulla (quasi che il non essere dell’essere non fosse più l’assurdo se fosse causato da un dio), ma liberandosi da quella definizione del divenire che appare, che è provocata dall’illegittimo intervento della δόξα – dove tale definizione è appunto quella *x* che provoca l’apparente opposizione tra *p*, cioè l’immutabilità dell’essere,

potesse non essere significava allora la necessità di pensare il divenire come apparire e scomparire degli enti eterni⁷⁹⁹. Un successivo assestamento di questo superamento della persuasione nichilistica si sarebbe poi compiuto con la pubblicazione nel 1980 di *Destino della necessità*, dove sarebbe venuta a chiarirsi anche la connessione tra evidenza del divenire ontologico, libertà e prassi; mostrata l'impossibilità del primo, sarebbero venute meno anche le altre due. Non solo: l'abbandono dell'idea contraddittoria del divenire ontologico avrebbe portato con sé anche l'abbandono, definitivo, di ogni possibile "creazionismo" di stampo classico.

Se, nella "prima fase" della riflessione severiniana, era dato dunque ritrovare la presenza della persuasione nichilistica, che permetteva all'aporia del divenire di costituirsi, si deve peraltro osservare come il progetto di rigorizzazione della metafisica classica, perseguito da Severino in questi anni giovanili, pervenisse all'affermazione di Dio Creatore *proprio al fine di risolvere quest'aporia*. È dunque comprensibile che, una volta maturata la coscienza circa l'apparente aporeticità in questione, sarebbe ad essa conseguita l'esigenza di negare l'impianto creazionistico.

Tuttavia, la questione è molto più delicata di quanto parrebbe a prima vista. Da un lato, infatti, già nelle ultime pagine de *La struttura originaria*, Severino rilevava come ciò che, sul piano fenomenologico, mostrava, con titolo di evidenza, di essere un venire all'essere e un annullarsi, avrebbe dovuto essere "determinato" (cioè, in sostanza, "interpretato"), nella sua concretezza e mediante un'"integrazione" razionale, operata dal logo, come un apparire e uno scomparire dell'eterno; dall'altro, come l'essere si raccogliesse tutto, nella sua immutabilità, in una dimensione che doveva essere "altra", radicalmente altra rispetto a quella che di esso appariva e scompariva. L'affermazione di questa *alterità*, mediante la quale l'essere mostrava di differire da se stesso (ecco la differenza ontologica, ecco la creazione), esibendo un volto duplice, risultava dunque dalla necessità, peraltro originaria, di negare che il divenire potesse, come se fosse possibile, incrementare l'essere. Intendo dire che, a ben vedere, la disequazione ontologica, secondo la quale l'Essere, raccogliendosi originariamente *oltre* l'essere diveniente, si sequestrava, nella sua totalità concreta, nel cielo immutabile, godendo della "beata compagnia" di tutti gli enti, aveva avuto ragione di costituirsi solo sotto la spinta di quella "rapina del nulla" che, pur tuttavia, continuava a palesarsi nello spettacolo mutevole del mondo. Che senso avrebbe avuto dichiarare l'originario differire dell'essere, se non vi fosse stata alcuna aporia da risolvere? Perché mai l'essere avrebbe dovuto *differire* da se stesso, duplicando il suo volto nelle sue due valenze, immutabile e diveniente, se si fosse stati, fin dal principio, dinanzi ad uno scenario in cui ad apparire era l'eterno in carne ed ossa? Perché mai, poi, Severino avrebbe spostato, in un secondo momento, il "baricentro" dell'essere immutabile, dal suo stare *oltre* l'essere diveniente (Messinese ha mostrato acutamente come tale "oltre" significhi propriamente la trascendenza *teologica*) al suo stare nell'"inconscio" di quell'apparire finito che noi siamo?

Nell'attesa di affrontare direttamente questo snodo problematico, che è stato letto in senso "immanentistico"⁸⁰⁰, cercheremo di delineare la posizione del primo Severino in

e q, cioè la presenza del divenire: i due momenti apparentemente opposti della verità", Id., *Poscritto*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 87.

⁷⁹⁹ A onor del vero, in questa direzione era già rivolto il par. 26 (*Il divenire come apparizione dell'immutabile*) dell'ultimo capitolo de *La struttura originaria*, che in effetti, pur in un contesto di nichilismo ancora presente, indica la traccia in cui si muoverà il successivo argomentare severiniano.

⁸⁰⁰ Cfr. G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, Roma 1969; Id., *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Quadrivium, Genova 1981. Riguardo all'interpretazione fabriana, Messinese ha parlato di un "frintendimento". Cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 342-344. Una puntuale replica alle tesi di Fabro è stata sviluppata

relazione alla creazione, prendendo in esame soprattutto due scritti, *La struttura dell'essere* e *La struttura originaria*, per poi dirigere lo sguardo al biennio '64-'65 e, conseguentemente, alla critica radicale cui il filosofo bresciano ha sottoposto l'intera storia della cultura dell'Occidente. In questo modo, proveremo a mostrare come, pur subendo un indubbio cambio di prospettiva, il discorso di Severino rimanga ancorato, sino ai suoi ultimi sviluppi, a quella dialettica instauratasi in ragione dell'*alterità* tra essere immutabile ed essere diveniente, sin dallo scritto del '58; alterità affermata per risolvere l'aporia del divenire. Se, in questo senso, pare, se non altro, inesatto parlare di "svolta", rimane, per altro verso, opportuno distinguere due fasi all'interno della sua riflessione.

2. La creazione ne *La struttura dell'essere*

Nel 1950, appena ventunenne, Severino pubblicava un saggio, *La struttura dell'essere*, in cui mostrava di aver assorbito la lezione bontadiniana – soprattutto del "primo" Bontadini, quello del "Postulato" nella razionalità del reale⁸⁰¹. Sfruttando la lezione del maestro e la sua definizione del fondamento come "circolarità assoluta di potenza e coscienza" (espressione volta ad indicare i caratteri di onnipotenza e di onniscienza necessariamente predicati del fondamento), Severino offriva una deduzione della struttura dell'essere, partendo dal "dato" e risalendo, mediante un processo dimostrativo, "alle condizioni generalissime e necessarie di questo"⁸⁰². Percorrendo questa via, Severino perveniva all'affermazione dell'*alterità* del fondamento come "Atto puro" rispetto alla totalità di ciò che è immediatamente presente (ossia, appunto, il dato). È in questo contesto che troviamo, per la prima volta negli scritti severiniani, un rimando alla questione della "creazione".

Nell'illustrare il procedimento dimostrativo della deduzione, che ora cercheremo di seguire, Severino partiva dall'osservazione che "se c'è qualcosa c'è la totalità", ossia dall'implicazione necessaria del passaggio dal darsi di qualcosa alla totalità (dove la necessità è data dal fatto "che se la totalità non fosse, la parte sarebbe limitata dal nulla"⁸⁰³), osservando come la totalità debba essere oppure contenere il fondamento. In ogni caso, dovrebbero essere riconosciuti al fondamento i tratti di necessità, eternità, absolutezza, unicità e semplicità. Essendo assoluto, poi, il fondamento dovrebbe escludere da sé ogni "potenza" (intesa come "poter essere come non essere ancora") e, dunque, esso deve essere "atto puro", immobile ed escludente da sé ogni divenire.

dal filosofo bresciano in E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, in «Giornale critico della filosofia italiana», L, 1971, n. 3, pp. 379-451; ora in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 345-387.

⁸⁰¹ Non essendo entrati nel merito della prima impostazione della riflessione bontadiniana, possiamo rinviare, per quanto concerne la funzione svolta dal "Postulato" a L. Grion, *La Vita come problema metafisico*, cit., pp. 130-141. In estrema sintesi, si può ricordare come il giovane Bontadini ritenesse l'attualismo, svincolato dalla sua valenza teologica, il guadagno essenziale della filosofia moderna. Ciò che, secondo il filosofo milanese, Gentile non era riuscito a dimostrare era l'impossibilità della trascendenza dell'essere al pensiero. Per questo verso, l'atto, ricondotto alla figura dell'Unità dell'Esperienza, veniva a tradursi nel "problema" (dall'attualismo al problematicismo) riguardante l'eventuale equazione tra Unità dell'esperienza e Assoluto metafisico. Da questo punto di vista, Bontadini optava, in un primo momento della sua ricerca, nel quale ancora non si dava a vedere la dimostrazione incontrovertibile della trascendenza, per un'opzione "fideistica" o "postulatoria", basata sull'esigenza pratica di veder garantita la razionalità del reale. I testi bontadiniani di riferimento sono, in questa direzione, *Il Saggio di una metafisica dell'esperienza* e *l'Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*.

⁸⁰² E. Severino, *La struttura dell'essere*, in Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 473.

⁸⁰³ Ivi, p. 474.

Ipotizzando la non identità (l'alterità) tra fondamento e totalità, ma constatando la necessità dell'immobilità del fondamento, Severino notava come, allora, il "non-fondamento (il fondato)" dovrebbe essere mobile, "diveniente"⁸⁰⁴. D'altra parte, posta la necessità che la totalità comprenda il fondamento, a questo punto non si potrebbe affermare né l'identità né l'alterità tra fondamento e totalità. Da questo punto di vista, chiariva Severino, la deduzione formula delle ipotesi, in grado di fungere da prova dell'impossibilità, per la deduzione stessa, di inferire qualcosa che non sia implicato dalla struttura necessaria dell'essere. In ogni caso, proseguiva, "la totalità è fondata dal fondamento; ciò vuol dire che la totalità è soltanto perché il fondamento è" e, dunque, l'oggetto proprio della deduzione deve essere il fondamento.

Interrogandosi poi, con un ragionamento piuttosto articolato e complesso⁸⁰⁵, sulla relazione tra fondamento (F), fondato (nF) e totalità (T), Severino perveniva all'affermazione del significato della "creazione". Accertata, infatti, la non necessità e la non casualità del fondato (l'essere diveniente), Severino concludeva: "L'atto di F che liberamente e assolutamente fonda nF può essere detto atto creatore. Creazione significa che se $T = F + nF$, nF è assolutamente e liberamente fondato da F, senza che F divenga (se F divenisse non sarebbe F; d'altra parte è necessario ammettere che F fondi nF così come abbiamo indicato)"⁸⁰⁶.

Alla struttura del fondamento come circolarità assoluta di autocoscienza e autofondazione, il filosofo attribuiva poi il nome di "*persona*": "persona è il fondamento necessario che liberamente fonda ciò che non è il fondamento"⁸⁰⁷. Inoltre, aggiungeva in puro spirito scolastico, dal porsi del fondamento come tale circolarità segue che "l'essenza del fondamento è il suo stesso essere (esistere) necessariamente secondo sé: *Ipsum esse subsistens*"⁸⁰⁸.

Si noti, per inciso, come, a questo punto della deduzione della struttura del fondamento, rimanga ancora sospeso se tra il "qualcosa", da cui è partita la deduzione, e il fondamento vi sia "identità" o "alterità"; resta cioè da "determinare" la struttura dedotta⁸⁰⁹. Assistiamo così al passaggio dalla deduzione alla determinazione del fondamento: si passa, cioè, come chiarisce acutamente Grion, "da una necessità condizionale (*se c'è qualcosa allora la totalità è necessariamente implicata e, dunque, è implicato il fondamento su cui essa si regge*) ad una necessità di fatto (*poiché è dato qualcosa, allora è data la totalità stessa e, quindi, è necessario che sia dato anche il fondamento su cui essa si struttura*)"⁸¹⁰.

Partendo così nuovamente dal "dato" dell'esperienza, come "determinazione originaria",⁸¹¹ Severino rilevava come non possa essere esso, in quanto diveniente, il fondamento; ma nemmeno, d'altro canto, la totalità del dato, che si può conoscere solo "secondo l'atto di un suo particolare contenuto: il pensiero dell'uomo"⁸¹². Spostando insomma l'attenzione sul polo "soggettivo" della relazione intenzionale tra essere soggettivo ed essere oggettivo del pensiero, Severino escludeva l'assolutezza della circolarità di coscienza e potenza nell'io conoscente, al quale infatti non è concessa

⁸⁰⁴ Ivi, p. 475.

⁸⁰⁵ Cfr. ivi, pp. 476-477.

⁸⁰⁶ Ibid.

⁸⁰⁷ Ivi, p. 479.

⁸⁰⁸ Ivi, p. 480. Si può notare come, in questo scritto giovanile, Severino attribuisse, in linea con la tradizione tomista, l'identità di essenza ed esistenza soltanto a Dio, mentre, successivamente, egli estenderà questa "proprietà" all'ente in quanto ente, cioè a tutti gli enti.

⁸⁰⁹ Cfr. ivi p. 482.

⁸¹⁰ L. Grion, *La vita come problema metafisico*, cit., p. 357, nota 6.

⁸¹¹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 483.

⁸¹² Ivi, p. 489.

assoluta potenza sull'oggetto (non lo può *creare*), salvo comunque riconoscergli il ruolo di "fondamento ontologico", ossia di essere "pura capacità di manifestare ogni contenuto [...] la stessa realtà trascendentale del pensiero configurantesi come puro orizzonte formale"⁸¹³. Oppure, in altri termini:

"Per fondamento ontologico intendiamo la struttura della capacità trascendentale del manifestare. [...] Il fondamento ontologico, come possibilizzazione trascendentale del conoscere determinato, si pone [...] come quell'orizzonte trascendentale che, come infinita virtualità, possibilita il presentarsi dell'ente come quell'ente che esso è in se stesso; possibilità cioè ontologicamente il porsi dell'orizzonte immanente costituito dalla presenza originaria dell'ente"⁸¹⁴.

Al contrario, volgendo lo sguardo sull'atto di essere dell'ente, a prescindere dalla manifestazione, ossia sul polo "oggettivo" del rapporto intenzionale, si dovrebbe riconoscere ad esso una consistenza ontica propria (cui Severino assegnava perciò il titolo di "fondamento ontico")⁸¹⁵, negando, però, infine, che a questo, come al fondamento ontologico, possa essere riconosciuto lo statuto di fondamento assoluto. A questo per il motivo che, pur essendo "ragion sufficiente della determinatezza attuale, in quanto onticità eidetica, non è però ragion sufficiente del manifestarsi di questa determinatezza"⁸¹⁶; a quello perché, essendo ad esso "essenziale il suo immanentizzarsi come identificazione intenzionale" e ponendosi, tale identificazione, "come una processualità", "è essenziale il divenire; ma il fondamento è l'immobile"⁸¹⁷.

In definitiva, Severino concludeva, in questo saggio, con l'affermazione dell'*alterità* del fondamento del reale rispetto al dato diveniente dell'esperienza, identificandolo all'*Ipsum esse subsistens*, alla *persona*, insomma al *Creatore* della tradizione metafisica. Otto anni dopo, egli avrebbe ulteriormente affinato la propria indagine metafisica nel suo volume fondamentale, nel quale il motivo creazionistico (e l'*alterità* di essere diveniente ed essere immutabile) sarebbe stato ribadito, pur in un contesto argomentativo rinnovato e maggiormente articolato.

3. La creazione ne *La struttura originaria*

Avendo già offerto molti elementi utili alla comprensione di quanto si dirà nelle righe seguenti, dirigeremo ora il *focus* dell'analisi all'ultimo capitolo de *La struttura originaria* per rintracciarvi, come preannunciato, la presenza della *res* della creazione. Prima di questo, però, è forse opportuno richiamare alcune definizioni di "differenza ontologica", al fine di mostrare come questo concetto, pur non esplicitamente evocato nello scritto del '58, al pari di quello di "creazione", vi sia invece pienamente operante.

L'affermazione esplicita della differenza ontologica negli scritti severiniani compare per la prima volta in *Ritornare a Parmenide*, ma riceverà un ulteriore approfondimento nel *Poscritto*, pubblicato in risposta alle obiezioni di Bontadini. Dopo aver introdotto la tesi

⁸¹³ Ivi, p. 496.

⁸¹⁴ Ivi, p. 495.

⁸¹⁵ "Per fondamento ontico intendiamo la totalità della determinatezza trascendente. Questa totalità è la stessa totalità determinata come indeterminata, considerata (dimostrata) a prescindere dal suo essere manifesta", ivi, p. 491. Oppure: "Il fondamento ontico del dato è l'atto di essere dell'ente originariamente presente", ivi, p. 493.

⁸¹⁶ Ivi, p. 492.

⁸¹⁷ Ivi, p. 499.

dell'eternità di ogni essente e rilevata l'aporia del divenire, Severino annunciava, con *pathos* crescente, come fosse questo “il momento in cui la voce della filosofia si leva su tutte le altre e si fa la più solenne e la più sacra”⁸¹⁸. Rivendicando alla parola filosofica la fermezza e l'incontrovertibilità dell'*epistème* greca, egli si accingeva a descrivere l'“autentico” significato della differenza ontologica:

“L'essere, *tutto* l'essere, è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente. *Dunque* (e cioè proprio perché è manifesto come diveniente) *questo essere manifesto è, in quanto immutabile*, (e immutabile dev'essere anch'esso, se è essere), *altro da sé in quanto diveniente*. O anche: *dunque, questo essere manifesto, in quanto immutabile si libra, in compagnia di tutto l'essere, al di sopra di sé in quanto diveniente*. O anche: *dunque la totalità dell'essere* (e quindi anche l'essere manifesto, in quanto esso è essere) *in quanto immutabile si raccoglie e si mantiene presso di sé, formando una dimensione diversa da quella dell'essere in quanto diveniente*, e cioè formando quel regno ospitale ove l'essere resta custodito per sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla. O ancora (sempre insistendo in questo sguardo sulla verità dell'essere): questo color verde della pianta che c'è lì fuori è essere, e in quanto essere è immutabile, eterno (non esiste un tempo in cui non era e non sarà); eppure questo 'stesso' color verde è nato appena ora, quando il sole ha incominciato a illuminare la pianta che prima era in ombra; e ora non è già più, dopo che ho spostato il capo e lo vedo in una prospettiva diversa. Questo 'stesso' colore (ma poi tutta la sterminata serie di eventi di cui si fa esperienza) è dunque, in quanto essere, immutabile, ed è manifesto come diveniente. Ciò significa che lo 'stesso' (questo colore) *si differenzia*; e cioè che in quanto immutabile si costituisce *come e in una dimensione diversa da sé in quanto diveniente*”⁸¹⁹.

Poche righe dopo, il filosofo precisava il significato da attribuire a quel problematico “diverso da sé”; un chiarimento fondamentale, se si pensa alla definizione severiniana di “destino” come “apparire dell'essere sé dell'essente”, ossia della sua identità con sé e all'impossibilità che qualsiasi cosa possa costituirsi come “altro da sé”:

“Tutto questo che è presente è dunque, in quanto immutabile, diverso da sé in quanto diveniente. ‘Diverso da sé’: questa espressione sta a indicare che la diversità non si instaura tra due positivi, ognuno dei quali sia privo di qualcosa che l'altro possiede. Il regno dell'immutabile contiene *tutto* l'essere, appunto perché ogni essere, in quanto essere, è immutabile. Con ciò non si vuole certamente dire – né si può – che la dimensione del divenire, allora, sia nulla. Si vuol dire invece che *tutto* l'essere, *tutto* il positivo che attraversa l'inospitale regione del divenire è già da sempre tratto in salvo e da sempre e per sempre ospitato e contenuto nel cerchio immutabile dell'essere: tutto il positivo, tutto quanto c'è di positivo nel divenire, è; ossia se ne sta presso di sé, nel «paese sincero» che non manca di nulla (Parmenide, fr. 8, v. 32), perché se di *qualcosa*, ossia di un positivo, mancasse, si dovrebbe dire che questo positivo non è, ossia è negativo. Tutto il positivo che nel divenire sorraggiunge e dilegua è eternamente nel regno dell'immutabile in compagnia della totalità del positivo. Ecco perché si può dire che l'immutabile è ‘diverso da sé’ in quanto diveniente e il divenire è ‘diverso da sé’ in quanto immutabile: appunto perché il divenire non incrementa l'essere, ma lo rispecchia”⁸²⁰.

⁸¹⁸ Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 28-29.

⁸¹⁹ Ibid.

⁸²⁰ Ivi, p. 30.

Correttamente inteso, dunque, il differenziarsi dell'essere dovrebbe significare che, se il divenire incrementasse l'essere, quest'ultimo non sarebbe più se stesso, cioè quella totalità dell'essere che esso è ed è impossibile che non sia (che totalità potrebbe mai essere una totalità manchevole di qualcosa?). Il divenire "rispecchia", quindi, l'essere; ma in che senso? Di certo, non è possibile pensare che il divenire sia identico *simpliciter* all'essere, appunto perché, se fosse identico, o l'essere non sarebbe immutabile, e cioè diverrebbe nichilisticamente, oppure non apparirebbe il divenire, apparendo solamente l'eterea fissità dell'essere. Ma l'esperienza attesta una variazione e la ragione impone di pensare l'incontraddittorieà dell'essere. Come conciliare quindi le due evidenze? Rispecchiando l'essere, dirà Severino nel *Poscritto*, il divenire mostra di esso un volto *astratto*, ossia manchevole e, in questo senso, l'essere, che nel divenire si mostra, si differenzia da se stesso, in quanto immutabile.

Per il momento, però, è sufficiente notare come Severino, in *Ritornare a Parmenide*, evocasse, con riferimento alla differenza ontologica, un duplice significato dell'essere in quanto essere: da un lato, l'essere in quanto essere (l'intero del positivo) si identifica all'assoluta immutabilità e, quindi, si oppone all'essere diveniente, transcendendolo; dall'altro, l'essere in quanto essere include l'essere diveniente (e l'essere immutabile). Contro questa duplicità si era scagliata la critica di Bontadini, il quale infatti sosteneva che, nell'affermazione della differenza ontologica severiniana, ci si trovasse di fronte ad una palese contraddizione: l'intero coincide con l'immutabile; l'intero include l'immutabile.

Per questo motivo, Severino, nel *Poscritto*, tornava alla distinzione di questi due significati dell'intero:

“Queste due valenze dell'essere in quanto essere – che sono insieme due valenze dell'idea di totalità – sono determinate appunto dalla circostanza che, nella differenza ontologica, uno dei due differenti non manca di alcuna positività (e in questo senso coincide col tutto e con l'area di applicazione dell'essere in quanto essere); onde l'altro differente non aggiunge alcuna positività al primo – e questo è possibile perché quest'altro è lo stesso primo in quanto astrattamente manifesto, e quindi è differente come un mancamento dell'essere. L'affermazione di queste due valenze non è quindi, come si è voluto obiettare, l'affermazione di due tesi tra loro contraddittorie (l'intero coincide con l'immutabile; l'intero include l'immutabile): appunto perché i soggetti delle due presunte contraddittorie sono diversi, nell'un caso significando l'essere come tale, ossia quel differente che non manca di nulla, nell'altro caso significando la sintesi dell'essere e del suo apparire, ossia la stessa differenza ontologica⁸²¹”.

Ciò che ora pare rilevante sottolineare è come questa duplice valenza dell'intero fosse già stata presentata da Severino nell'ultimo capitolo de *La struttura originaria*, par. 25, *proprio in funzione del togliimento dell'aporetica del divenire* (formulata nei paragrafi dal 18 al 20):

“La distinzione tra l'intero, come immutabilità assoluta, e la totalità del F-immediato è un positivo che non può contenere alcuna valenza o quantità o aspetto o modo di positività che non siano contenuti nell'intero immutabile: diversamente, quest'ultimo non sarebbe l'intero della positività – ché l'immutabilità non conviene a questo o a quell'essere, ma ad *ogni* essere. E lo sviluppo, l'incremento; o il dileguare, lo sparire – il divenire dunque del contenuto della totalità del F-immediato, non aggiunge e non toglie alcuna positività all'intero immutabile, ché altrimenti al positivo che sopraggiunge o che dilegua converrebbe di non essere prima del suo

⁸²¹ Ivi, p. 113.

sopraggiungere, o dopo il suo sottrarsi all'orizzonte della presenza). Sì che il positivo, che si aggiunge o dilegua, è già o è ancora nel cerchio dell'intero immutabile, già da sempre carpito al futuro e per sempre trattenuto nel cerchio dell'essere. Invece, l'intero immutabile include in sé la totalità del positivo. Ossia *tutta* la positività del positivo diveniente, che l'intero immutabile lascia «oltre» di sé (appunto in quanto l'immutabile non è il diveniente) – e l'immutabile lascia oltre di sé appunto e soltanto la totalità del positivo diveniente –, tutta quella positività è immutabilmente inclusa nell'intero immutabile. Il cerchio dell'immutabile è così la patria o il grembo dell'essere; ivi è custodito anche ciò che nel mondo non si sottrae alla rapina del nulla⁸²².

A questa duplice valenza dell'intero corrisponderebbe, secondo Messinese, la posizione di una “differenza ipostatica” tra Dio e mondo, una differenza cioè metafisica nel senso della trascendenza teologica⁸²³, implicante altresì un rapporto di “creazione” e una “dipendenza ontologica” del mondo da Dio. C'è da credergli. L'analisi offerta dal filosofo dell'ultimo capitolo dell'opera è minuziosa, puntuale e decisamente suggestiva. D'altra parte, basta anche solo rileggere le pagine de *La metafisica classica e Aristotele* del '56, oppure quelle, ben più esplicite, di *Studi di filosofia della prassi*, per rendersene conto. Ad esempio: “La struttura originaria del sapere è posizione originariamente categorica della disequazione tra il contenuto immediatamente presente e l'assoluta concretezza dell'intero, tra il mondo e Dio”⁸²⁴; oppure:

“Se si nega l'immutabile, la dimensione in cui l'essere è immediatamente presente è l'assurdo, giacché è l'emergere dell'essere dal nulla ed è il dileguare dell'essere nel nulla, è cioè la dimensione in cui l'essere non è. Tale dimensione non è l'assurdo solo se è posta in relazione all'immutabile che, come totalità assoluta del positivo, è anche il grembo che custodisce il positivo che in quella dimensione sopraggiunge e dilegua. L'essere diveniente è, dunque, solo in quanto l'immutabile è. E non viceversa, ché altrimenti il diveniente conterrebbe una positività che l'immutabile non contiene. Dunque l'immutabile sarebbe, anche se il divenire non fosse. Questa assoluta e irreversibile dipendenza dall'immutabile da parte dell'esistenza effettuale del mondo esprime la *libera* attività creativa di Dio, esprime la decisione della Coscienza divina di creare il mondo”⁸²⁵.

Il rimando era, daccapo, agli ultimi paragrafi de *La struttura originaria*, che tenteremo ora di seguire nel loro andamento, per comprendere il significato metafisico del risolvimento dell'aporia del divenire e, di conseguenza, il significato della differenza ontologica e della creazione.

Un'utile indicazione preliminare, che introduce ad una corretta calibratura di quanto è detto nell'ultimo capitolo dell'opera, consiste nel precisare come, a questo punto dell'indagine, l'essere dell'esperienza (l'essere diveniente) fosse assunto metodologicamente nel suo coincidere con l'essere come tale. In queste pagine verrà, invece, in chiaro che l'essere in quanto tale “oltrepassa”, cioè trascende, l'essere dell'esperienza.

Dopo aver escluso (par. 4) ogni assunzione “formalistica” del principio di non contraddizione, che per questo verso viene ad investire interamente il piano dell'essere, Severino decretava il valore “ontologico” del principio stesso (par. 6), chiarendo come esso

⁸²² Id., *La struttura originaria*, cit., p. 404.

⁸²³ L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 151-198.

⁸²⁴ E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1984, p. 276.

⁸²⁵ Ivi, p. 277.

non esprima “semplicemente l’identità dell’essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l’identità dell’essenza con l’esistenza (o l’alterità dell’essenza dall’inesistenza)”⁸²⁶. Da questo punto di vista, la posizione concreta del principio viene ad identificarsi (par. 17) con l’affermazione dell’“immutabilità o assoluta permanenza dell’intero”, ovvero con lo stesso “argomento ontologico”⁸²⁷, contrastando perciò col “divenire”, inteso come “passaggio dal non essere all’essere, o dall’essere al non essere”⁸²⁸.

L’intreccio di immediatezza logica e immediatezza fenomenologica, in cui la struttura originaria consiste, conduceva così all’“aporetica del divenire” (par. 18), affacciata nella storia del pensiero filosofico con Parmenide⁸²⁹, alla cui risoluzione si sarebbe impegnata la filosofia seguente, *in primis* platonica e aristotelica. Offrendo una rilevante ricostruzione delle tappe storiche successive⁸³⁰, Severino giungeva alla conclusione che l’aristotelismo aveva sì riguadagnato il teorema eleatico dell’immutabilità dell’essere, introducendo però una struttura “nuova”, basata non direttamente sul principio che “l’essere non è non essere, ma mediante il concetto di limitazione dell’essere”⁸³¹. L’aristotelismo, cioè, perveniva all’affermazione dell’Atto puro al termine di un processo dimostrativo, con la conseguenza di una maggiore complessità rispetto alla “semplicità” della metafisica parmenidea⁸³².

Posta, quindi, l’aporia del divenire, nelle sue diverse formulazioni, il filosofo bresciano si accingeva a mostrarne il togliimento, distinguendo due significati di totalità:

“L’aporia [...] è tolta affermando che l’intero, come immutabilità assoluta, *non è* la totalità dell’essere F-immediato, in quanto questa è l’orizzonte del divenire. Tale affermazione è L-immediata; ossia l’aporia è originariamente tolta: la struttura originaria si realizza come togliimento originario dell’aporia. La quale permane solo in quanto non sia posta la distinzione tra l’intero, come assoluta immobilità, e la totalità dell’essere F-immediato. Il significato di tale distinzione deve essere determinato nel modo seguente. In quanto la totalità dell’essere F-immediato non è nulla, la distinzione tra l’intero, come assoluta immutabilità, e quella totalità, è distinzione *tra due positività*, e cioè è affermazione che la totalità del F-immediato appartiene, ossia è inclusa, o è momento dell’intero, ma – stante quella distinzione – non dell’intero in quanto immutabilità. Affermare che l’intero, come immutabilità assoluta, non è la totalità dell’essere F-immediato, significa dunque affermare che l’intero oltrepassa quella totalità, ovvero che un positivo oltrepassa la totalità del F-immediato, sì che il significato «intero» compare in due accezioni diverse: come immutabilità assoluta, e quindi come opposto alla totalità del F-immediato, e come includente questa totalità. Quel positivo, che oltrepassa l’essere F-immediato, ha d’altronde una valenza tipica, in quanto non è semplicemente una *parte* dell’intero, ma è lo stesso intero in quanto immutabilità assoluta”⁸³³.

⁸²⁶ Id., *La struttura originaria*, cit., p. 378.

⁸²⁷ Ivi, p. 389.

⁸²⁸ Ivi, p. 380.

⁸²⁹ Ivi, p. 389.

⁸³⁰ Ivi, pp. 390-399.

⁸³¹ Ivi, p. 398.

⁸³² Tale complicatezza coincideva poi, con la stessa “inessenzialità” del procedimento dimostrativo aristotelico. Per altro verso, merito di Platone e di Aristotele era stato quello di guadagnare l’esistenza del mondo, mostrando le condizioni del suo coesistere a Dio. Cfr. Id., *La metafisica classica e Aristotele*, in Id., *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 122. Per un approfondimento di questa tematica, si veda anche L. Messinese, *L’apparire del mondo*, cit., pp. 170-181.

⁸³³ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 401.

Esplicitata dunque la differenza “metafisica” tra Dio e mondo, Severino proseguiva, esibendo la concreta struttura del divenire come “apparizione dell’immutabile” (par. 26):

“La totalità dell’essere F-immediato, come orizzonte in cui la nascita e l’annullamento dell’essere viene alla manifestazione, deve essere pertanto determinata come l’orizzonte in cui è manifesto il comparire e lo sparire dell’essere: ossia ciò che, da un punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità del F-immediato [...] si manifesta come un *sopraggiungere* e un *annullarsi*, si rivela, nella strutturazione concreta dell’originario, come un *apparire* e uno *scomparire*”⁸³⁴.

Commenta Cusano, riferendosi alla permanenza del nichilismo in quest’opera:

“Dunque solo «nella strutturazione concreta dell’originario» il ‘sopraggiungere’ è presente come comparire e l’annullarsi è presente come scomparire! Il che significa che c’è una dimensione, quella del F-immediato, in cui appare che l’essere si annulla, in cui cioè l’annullamento dell’essere è presente, è evidente, accade. Nella totalità dell’essere F-immediato l’annullamento dell’essere dunque ha luogo. Queste affermazioni, in cui si pone la *scissione* [corsivo nostro] tra intero immutabile e intero diveniente come posizione metafisica originaria, tornano al nichilismo occidentale nell’atto in cui ritengono di allontanarsene, in quanto ripropongono una realtà diveniente che di per sé viene a va nel nulla, la quale necessita di una realtà indiveniente e trascendente che la salva”⁸³⁵.

A proposito di questa “scissione”, cioè l’alterità tra le due valenze dell’intero che, come si è detto, configurano i due termini in gioco nel differire dell’essere da se medesimo, si può osservare come essa *permanga* al fondo di *tutto* lo sviluppo della riflessione del filosofo bresciano⁸³⁶. In altri termini: l’*originarietà* della differenza ontologica (qui metafisico-teologica), aprendo a quella disequazione tra totalità dell’essere e totalità del divenire, che sola pare essere in grado di garantire lo spazio per il movimento dialettico, non sarà mai messa in questione da Severino. Ma non è, forse, questo differire qualcosa di simile ad una “ferita” originaria in seno all’essere? Non è forse in ragione dell’evidenza del divenire ontologico dell’esperienza (ossia del nichilismo qui presente) che si afferma l’oltrepassamento dell’essere immutabile rispetto all’essere diveniente?

Seguiamo Severino per un altro tratto, relativo ancora alla “determinazione del senso dell’alterità dell’immutabile e del diveniente” (par. 27): “Ciò che qui deve essere rilevato è che il concetto di alterità (differenza, contraddittorietà) tra due termini qualsiasi, *a*, *b*, *non implica come tale*, o L-immediatamente, che in *a* sussista una positività che non sussiste in *b*, e viceversa”⁸³⁷. Inoltre, precisando la “natura dell’appartenenza del divenire all’intero” (par. 28), ossia la *contingenza* del mondo: “La totalità dell’essere F-immediato e, in generale, la totalità del divenire non appartiene quindi necessariamente all’intero [...]. Ma non solo è autocontraddittorio affermare che la realtà diveniente non appartiene necessariamente all’intero, ma è autocontraddittorio affermare la necessità di

⁸³⁴ Ivi, p. 404.

⁸³⁵ N. Cusano, *Emanuele Severino*, cit., p. 205. Della stessa autrice si veda anche *Capire Severino. La risoluzione dell’aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011. Sul significato del nulla in Severino, cfr. anche M. Simionato, *Nulla e negazione. L’aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Prefaz. di E. Severino, Ed. Plus, Pisa 2011. Sul significato del “nulla” nella storia della filosofia, cfr. anche S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma 2001.

⁸³⁶ A sostegno di questa tesi, rimando al mio A. Dal Sasso, *Dal divenire all’oltrepassare*, cit.

⁸³⁷ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 406.

quell'appartenenza⁸³⁸. In sostanza (par. 29), “il diveniente è, nel cerchio dell'immutabile, eternamente o immutabilmente come ciò che, al di fuori di quel cerchio, sarebbe potuto non essere e potrebbe non essere⁸³⁹. O, in altri termini (par. 30): “La totalità del F-immediato, e, in generale, la totalità dell'essere diveniente, è solo in quanto l'intero immutabile è⁸⁴⁰. Da questo punto di vista (par. 31), “l'immutabile non è semplicemente *ciò senza di cui* la realtà diveniente non è, ma è *ciò per cui* questa realtà è⁸⁴¹: se, con questo rilievo, Severino esprimeva la tesi della “dipendenza ontologica” del creato dal Creatore, al contrario, asserendo che (par. 32), “l'intero immutabile è, anche se la realtà del divenire non è⁸⁴², venivano confermate l'assolutezza e, quindi, la libertà di Dio.

Siamo così pervenuti alla tesi della *libertà dell'atto creatore*, in un paragrafo (il 33) che, significativamente, Severino intitola “La decisione”: “Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile⁸⁴³.

E, infine, alla “determinazione del compito originario” (par. 35, l'ultimo dell'opera):

“In quanto l'originario si struttura come affermazione che l'immutabile oltrepassa l'originario, l'apertura originaria dell'intero è *formale*: l'immutabile è cioè manifesto in una sua valenza formale (e in quanto così manifesto rientra esso stesso nell'ambito dell'originarietà); il contenuto concreto della forma è ciò che sta oltre l'originario. Con ciò è posto il *compito* autentico dell'originario: in quanto quella manifestazione formale è apertura della contraddizione [...], il compito – ciò che si deve portare a compimento – la manifestazione dell'immutabile. Non si dovrà forse dire che si tratta di un compito infinito, e che precisamente in «ciò è l'impronta della nostra destinazione per l'eternità» (come diceva Fichte in una situazione logica che presenta molta analogia con quella che qui ci si presenta)?⁸⁴⁴.

Tornando al tema della “decisione”, Severino scriverà, anni dopo: “La parola latina *decidere* è formata dalla preposizione *de* e dal verbo *caedere*, che significa appunto «separare», «fare a pezzi», «tagliare»⁸⁴⁵. Se, dunque, “che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile”, si può forse osservare come, già nel contesto argomentativo di quest'opera, fosse in atto una lacerante separazione tra il volto immutabile dell'essere e quello diveniente.

⁸³⁸ Ivi, p. 407.

⁸³⁹ Ivi, p. 409.

⁸⁴⁰ Ibid.

⁸⁴¹ Ibid.

⁸⁴² Ibid.

⁸⁴³ Ivi, p. 410.

⁸⁴⁴ Ibid. Si può ricordare come, in riferimento alla filosofia fichtiana, Severino avesse pubblicato, nel '60, un saggio dal titolo *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, (La Scuola, Brescia 1960; ora in Id., *Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 291-371), in cui si proponeva di mostrare come Fichte non avesse inteso negare la cosa in sé kantiana, né sostenere l'assolutezza dell'Io o il suo essere principio “produttore” della realtà. Da questo punto di vista, quindi, in quel saggio, il filosofo si accingeva a mettere in discussione l'interpretazione, consistente nell'indicare nella filosofia fichtiana la nascita dell'idealismo, adottando egli, come definizione di “idealismo”, quella riduzione della realtà al pensiero attuale propria dell'attualismo gentiliano. Cfr. Id., *Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 295-296.

⁸⁴⁵ Id., *Destino della necessità*, cit., pp. 361-362. Altrove: “«Decidere» vuol dire rompere il nesso immediato che lega le cose; da «*de-caedere*», ossia «tagliare». Il decesso è la morte, il taglio della vita. La separazione operata dal decidere è la stessa separazione che taglia il legame che unisce la cosa all'essere e la fa oscillare, senza radici, tra l'essere e il niente. Il decidere appartiene all'essenza della follia dell'Occidente”, Id., *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 378.

Nella sua breve risposta alle tesi di Messinese⁸⁴⁶, Severino osserva peraltro come la relazione di “dipendenza ontologica” del mondo da Dio implichi l’idea che il mondo, come tale, sia nulla. Nella concezione creazionistica, formulata ne *La struttura originaria*, si può dunque dire si aprisse un *abisso incolmabile* tra l’essere immutabile di Dio e il nulla del mondo. L’applicazione del valore ontologico del principio di non contraddizione all’esperienza rivelava la possibilità di fungere da logo *salvifico* (certo, *originario*) rispetto all’immediata attestazione dell’annullamento dell’ente nel processo diveniente. La differenza ontologico-metafisica, qui introdotta a sanare l’aporia del divenire, finiva così per ritorcersi contro lo stesso linguaggio che testimoniava la verità dell’essere, deformando altresì l’impalcatura dell’indagine. Avrebbe, infatti scritto, pochi anni dopo, Severino:

“*Ferio* significa ‘ferisco’. La vicinanza fonetica di *fero* e di *ferio* indica che differire è un ferire. Portarsi al di fuori di sé, diventando altro, è una ferita. Il linguaggio lascia intendere che è ferito, o si ferisce, ciò che si strappa da sé per diventare altro – la ferita è anzi uno squartamento; ed è ferito anche l’altro: è ferito dal differente. La differenza – la ‘cosa’ – in quanto differenza – è il luogo e il fondamento del dolore e della morte, e dell’angoscia di fronte ad essi. Differire è, da ultimo, morire”⁸⁴⁷.

Se, in questo passo, Severino si riferiva, evidentemente, al senso ontologico greco dell’esser cosa come oscillare tra l’essere e il nulla, si potrebbe tuttavia chiedere: che cosa accadrebbe ora se volgessimo queste riflessioni alla formulazione della differenza ontologica, quale è presentata ne *La struttura originaria*? Non dovremmo, forse, dire che l’oltrepassamento, l’alterità dell’essere diveniente dall’essere immutabile infligge una “ferita” originaria all’essere? Certamente l’essere non può divenire in senso ontologico, ma deve essere interpretato come l’apparire e lo scomparire dell’eterno; ma non è forse intrinsecamente lacerato un essere che, dall’alto della sua compiuta concretezza, è originariamente costretto ad apparire in forma astratta? E tale divenire, concretamente concepito, ossia come apparire e scomparire dell’eterno, non è forse “infelice” per la mancanza della “beata compagnia” di tutti gli enti, che strutturalmente lo affligge, costringendolo ad essere, ma anche a non essere, se stesso?

Ad ogni modo, ciò che qui si intendeva mettere in luce, sulla scia della preziosa analisi di Messinese, era l’impianto creazionistico sotteso alla metafisica originaria del primo Severino, dove emerge chiaramente come la differenza teologico-metafisica e la creazione siano introdotte al fine di risolvere un’aporia che, successivamente, si mostrerà solo apparente. La distinzione tra le due valenze dell’intero, qui esposta dal filosofo bresciano, rivelava la preoccupazione di evitare ogni possibile forma di “incremento ontologico”, che avrebbe implicato una contraddizione. Severino, insomma, metteva in campo tutto il suo genio per non far crollare una situazione che preannunciava i tratti di un dramma metafisico: quello di un “dualismo” ontologico che, innestandosi sull’immediatezza fenomenologica attestante la nullificazione dell’ente, gli contrapponeva, avvinghiandola a sé, l’immutabilità dell’essere, tentando di riscattare, come se fosse possibile, un’evidenza tramite un’altra evidenza, provando a far sì che l’una (la logica) potesse “interpretare” l’altra (la fenomenologia), “integrandone” il referto in direzione di una maggiore concretezza. Ma, così pensando, non ci si avvedeva ancora che ciò che la logica, con la sua ferrea e inoppugnabile legge parmenidea, avrebbe integrato era un

⁸⁴⁶ Id., *Discussioni intorno al senso della verità*, ETS, Pisa 2009, pp. 139-145.

⁸⁴⁷ Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 136.

mondo che, dibattendosi tra l'essere e il nulla, non era poi altro che *nulla*, un'evidenza il cui contenuto contraddittorio era nulla.

Mi pare, d'altra parte, che in questa direzione spingano, forse inconsapevolmente, anche alcune riflessioni di Goggi, quando nota, anch'egli enfatizzando l'autocritica severiniana, che nella soluzione all'aporia del divenire, prospettata ne *La struttura originaria*, "si pensa di poter ancora sostenere l'affermazione della nientità dell'essere proprio nel momento in cui, affermando l'impossibilità che l'essere non sia, quella nientità viene esclusa"⁸⁴⁸. Inoltre, le considerazioni svolte da Severino nell'ultimo capitolo di quest'opera, a proposito della relazione tra immutabile e diveniente, "non bastano [...] se poi vanno a confluire [...] nella tesi per cui la Totalità dell'Immutabile è anche se la la totalità del diveniente non è – sicché quest'ultima continua ad esser posta come indifferente all'essere e al non essere"⁸⁴⁹. E, sulla stessa linea, può dirsi si muovano anche le considerazioni di Cusano, allorché afferma:

"Quando ne *La struttura originaria* si dice che l'essere F-immediato non può essere eterno se non all'interno della totalità concreta immutabile dell'essere, si ritiene di aver messo al sicuro l'essere F-immediato (di avere cioè chiuso la stalla) mentre in realtà lo si è esposto all'(impossibile) annullamento prima ancora (e in questo senso la stalla, prima di essere chiusa, è rimasta aperta tanto quanto era sufficiente perché i buoi scappassero)"⁸⁵⁰.

A onor del vero, va detto che è stato Severino stesso ad evidenziare la presenza del nichilismo nei suoi primi scritti, spiegando che "quando si incomincia a parlare una lingua diversa, si rimane a lungo sotto la soggezione della lingua materna, cioè della lingua in cui nasce il mortale"⁸⁵¹. Tuttavia, dal canto nostro, ci preme osservare come non si tratti, forse, esclusivamente di una questione di "linguaggio". Il nichilismo, cioè, va qui a determinare la curvatura dell'indagine sul fondamento, stabilendo quella divaricazione di piani, entro la quale trova buon gioco l'afflato dialettico. Per comprendere questo, è però necessario rivolgerci ora alla "contraddizione C" che, scaturendo dalla relazione di necessaria identità di logica e fenomenologia, investe il fondamento consentendo il differenziarsi dell'essere nel suo duplice volto.

4. La contraddizione C

La contraddizione C è una contraddizione molto particolare, che investe il significato originario (*S*), quello cioè in cui consiste la stessa struttura originaria. Essa compare nel cap. X, par. 7 de *La struttura originaria (Il fondamento come contraddizione)* ed è denunciata dal "teorema N": "È una contraddizione che *S* sia posto anche se non tutte le costanti di *S* sono poste"⁸⁵². Per comprendere questo teorema, è necessario introdurre preliminarmente il significato di "costante": si dicono "costanti" del significato *S* tutti quei significati la cui posizione è necessariamente implicata dalla posizione di *S* (L–immediatamente o L–mediatamente).

Ora, se la posizione di *S* implica la posizione di tutte le sue costanti, d'altra parte esse non appaiono nella loro totalità. È, perciò, contraddittorio che *S* sia posto, anche se non

⁸⁴⁸ G. Goggi, *Dal diveniente all'immutabile*, cit., p. 318.

⁸⁴⁹ Ivi, p. 343.

⁸⁵⁰ N. Cusano, *Emanuele Severino*, cit., p. 209.

⁸⁵¹ E. Severino, *Introduzione a La struttura originaria*, nuova ed. ampliata, cit., p. 14.

⁸⁵² Id., *La struttura originaria*, cit., p. 214.

tutte le sue costanti sono poste. Sarebbe a questo punto legittimo chiedersi: se l'originario è investito da tale contraddizione, non si dovrà forse dire che esso *non* è l'originario? Si dovrà dir di no, anticipando che, essendo l'originario ciò la cui negazione è autonegazione, non è mai possibile che una sua negazione possa sussistere come *non* negata.

La contraddizione C, si osservi, non si limita poi al solo rapporto tra l'originario e la totalità delle sue costanti, ma investe direttamente il rapporto tra il fondamento e l'intero, ossia la totalità dei significati. L'intero semantico è, infatti, costante di ogni significato, nel senso che nessun significato può essere posto come tale, se non appare la totalità dei significati (olismo semantico). Ciò comporta che ogni tentativo di porre un significato come isolato dall'intero del significare sia un *non* porre quel significato. Il contenuto della contraddizione C è cioè la posizione formale di un significato (S) che non riesce a porsi concretamente. Il togliimento della contraddizione è dato, allora, dal sopraggiungere delle costanti di S. Tale processualità determina il quantificarsi⁸⁵³ della contraddizione, per cui ogni sopraggiungente posizione di costanti influisce sulla disequazione, operando un graduale togliimento di essa. La disequazione in questione si costituisce tra l'intenzione di affermare un certo contenuto e ciò che effettivamente si riesce ad affermare. La contraddizione C è perciò affermazione esplicita e negazione implicita di un contenuto e non, come nel caso della contraddizione "normale", affermazione e negazione esplicita di un contenuto. Se la contraddizione normale ha come contenuto il nulla, la contraddizione C ha il tutto: la struttura originaria è contraddizione, cioè, non per quello che dice, ma per quello che *non* dice – ossia per il suo essere un dire astratto, un'intenzione di dire il tutto, ma che di esso riesce ad esprimere solo la *forma*. Appare, insomma, la forma del tutto, ma non la sua materia semantica. La struttura originaria è perciò togliimento *formale*, e non concreto, della contraddizione C: il togliimento concreto consisterebbe infatti nel dispiegarsi infinito del tutto nello stesso orizzonte della presenza.

Ancora, se del tutto appare solo la forma, una sua regione non appare: esiste cioè una dimensione "altra" rispetto a quella della presenza; dell'intero non appare l'assoluta materia semantica. L'apparire dell'intero non è il suo concreto apparire, ma il suo apparire formale. La disequazione sussiste perciò tra la "forma" e il "contenuto".

Scrive Severino, nel *Poscritto*, che

"[...] l'apparire è il cenno eterno del Dio, in cui resta eternamente suscitato un divino spettacolo [...]. Un cenno eterno, diciamo, perché se l'immutabile si rivela necessariamente, se la sua comparsa nella dimora dell'apparire non può non accadere e già da sempre questa dimora lo accoglie, d'altra parte l'immutabile non si rivela totalmente – e il suo manifestarsi è un cenno [...]. Non si nasconde completamente, perché questa sua ritrosia sarebbe il non essere dell'apparire; non si rivela completamente, perché le sue membra scompaiono quando altre compaiono e compaiono quando altre scompaiono. Appunto perché l'apparire dell'immutabile è un processo, l'immutabile si nasconde proprio in quanto si rivela e si rivela proprio in quanto si nasconde"⁸⁵⁴.

La contraddizione C è ineliminabile e tuttavia *deve* essere tolta: la necessità di questo togliimento è ciò che nell'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo de *La struttura originaria* è espresso dal "compito originario", che consiste, appunto, nella necessità di togliere (all'infinito) la suddetta contraddizione, portando a manifestazione l'immutabile.

Pare ora rilevante porre l'accento su questo tratto: nella contraddizione C, il destino non viene negato, ma taciuto – essa esprime perciò un "silenzio" della verità su se stessa.

⁸⁵³ Cfr. Id., *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 123-124.

⁸⁵⁴ Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 100.

È, inoltre, in ragione di questa contraddizione, che investe l'originario, che è possibile il darsi della contraddizione nella forma "normale".

Ciò che, in riferimento al nostro discorso, deve essere messo in luce è che *con l'apertura della contraddizione C è già posta la "differenza ontologica"* tra l'ente, in quanto appare nel tutto concreto (dove tutti gli enti stanno in "beata compagnia"), e lo "stesso" ente, in quanto appare e scompare sul piano dell'esperienza. Attraverso un linguaggio che ricalca quello del "secondo" Severino, si può dire che l'ente, che appare nell'apparire finito, differisce da sé rispetto al suo apparire nell'apparire infinito, perché nel finito esso appare in una "mancanza", mentre nell'infinito è concretamente se stesso.

La contraddizione C scaturisce, come si vede, dalla necessità di identificare logica e fenomenologia, identità in ragione della quale l'essere, affermato logicamente, spinge "oltre" quello affermato fenomenologicamente, lasciando perciò quest'ultimo, l'essere cioè manifesto nell'esperienza (il mondo), in quella "steresi" che lo affligge rispetto all'intero come immutabilità assoluta (Dio).

La contraddizione C, scrive Severino, è una figura "che, a partire da *La struttura originaria*, è costantemente presente nei miei scritti"; essa "non tramonta [...] non perché il suo contenuto sia l'errore o il contraddittorio, e dunque il nulla, ma perché è la forma astratta della verità, è la stessa verità del destino, ma in quanto astratta, ossia è il destino della verità in quanto presenza *finita* dell'apparire infinito della totalità dell'essente e pertanto del destino della verità". Da questo punto di vista, essa "è il destino della verità, in quanto apparire finito dell'infinito"⁸⁵⁵.

Con un esempio, essa è

"costituita, da un lato, dall'apparire *di questa stanza che è illuminata* (o da *questo essente che è una stanza illuminata*), e, dall'altro lato, dal *non apparire* di tutto ciò che è necessariamente implicato dall'essere questa stanza illuminata – il non apparire, cioè, per il quale questa stanza illuminata non mostra ciò che in verità (ossia nell'apparire infinito del destino della verità della totalità concreta dell'essente) essa è, e, non mostrandolo, essa appare nel suo non esser questa stanza illuminata. Appare questa stanza illuminata, e insieme appare nel suo non poter essere ciò che essa mostra di essere, questa stanza illuminata"⁸⁵⁶.

Che la contraddizione C costituisca "il maggiore elemento di continuità tra il primo e il secondo Severino, quindi tra il Severino 'metafisico' e quello che è divenuto critico della metafisica", è riconosciuto anche da Messinese⁸⁵⁷. Si tratta, perciò, di esplicitare le conseguenze che questa continuità comporta, ovvero la persistenza, al cuore della struttura originaria, di quella disequazione tra totalità del divenire e totalità dell'essere che custodisce la possibilità dello svolgersi del processo dialettico⁸⁵⁸.

L'indicazione del legame, che unisce contraddizione C, differenza ontologica (creazione) e dialettica, compare esplicitamente in un passo del *Poscritto*, che vale la pena riportare per intero:

"Proprio perché l'apparire dell'immutabile è processuale, l'immutabile si rivela *in parte*. Il che vuol dire che la parte non si rivela nel tutto, non appare in quella beata compagnia, in cui pur si trova. L'essere nel tutto non è cioè una proprietà accidentale

⁸⁵⁵ Id., *Fondamento della contraddizione*, cit., p. 88.

⁸⁵⁶ Ibid.

⁸⁵⁷ L. Messinese, *Alcuni rilievi sulla "contraddizione C" della verità*, cit., p. 116.

⁸⁵⁸ Sulla dialettica severiniana, cfr. F. Berto, *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Padova 2003.

della parte, perché nè la parte può cessare di essere, nè il tutto può cessare di avvolgerla: se ciò avvenisse si realizzerebbe ciò che la verità dell'essere proibisce: che l'essere (in questo caso l'essere della parte) non sia. La parte è ciò che è nel tutto, ossia al suo significato – fiore, casa, stella – appartiene necessariamente il suo trovarsi nel tutto. Se quindi la parte appare, ma non appare il tutto in cui la parte dimora, ciò che allora appare *non* è la parte nel significato concreto che ad essa compete in quanto dimorante nel tutto, ma è un significato diverso dal significato concreto. Questo fondamentale principio, che racchiude l'essenza stessa della dialettica, ha portata trascendentale. [...] In altri termini, posto che *s* sia il significato (la parte) e *p* il predicato (l'essere nel tutto), se *s* appare senza che *p* appaia o se σ indica *s* nel suo apparire senza *p*, allora σ non è diverso da *s* solo perché *s* è diverso da *sp*, ma perché σ è diverso da *s* in quanto distinto da *sp*: appunto perché *s* significa *s*, solo nel suo stare in relazione a *p*; e non apparendo in questa relazione non significa più *s*. Se diciamo che la parte è l'astratto (e che il tutto è il concreto), l'apparire della parte senza l'apparire del tutto è una *comprensione* o *manifestazione astratta dell'astratto*, e cioè un non vedere l'astratto così come esso è, sì che ciò che effettivamente appare (l'astratto nel suo esser sottratto all'avvolgimento del tutto) è l'*esito* della comprensione astratta dell'astratto. L'eterno appare (e non può non apparire), ma, poiché appare processualmente, appare in parte; ossia ciò che appare dell'eterno non appare nel suo essere nel tutto, e quindi la parte che appare *non* è la parte in quanto avvolta dal tutto. In «Ritornare a Parmenide», questo *non essere* è stato chiamato l'autentica 'differenza ontologica'. Che non è la differenza tra due enti, ognuno dei quali sia privo di ciò che l'altro possiede: la parte che appare non è una positività che non sia inclusa nel tutto immutabile, giacché, in quanto ciò che appare è un positivo, esso dimora, come ogni altro positivo, nell'onnivolgente cerchio dell'immutabile. Ma in quanto la parte appare come non dimorante nel tutto avvolgente, in quanto cioè non appare la *concreta* relazione della parte al tutto, la parte non appare così come è. E poiché ciò che appare non può essere nulla che non sia nell'eterno, la parte appare in un *mancamento*, ossia nel suo essere mancante di ciò che possiede (o di ciò che l'attraversa), come parte, in quanto avvolta dal tutto”⁸⁵⁹.

In altri termini:

“*Tutto* ciò che appare (e dunque anche lo stesso apparire) *differisce* pertanto dall'essere: ma nel senso che ciò che appare è l'essere stesso in quanto astrattamente manifesto, ossia è l'essere stesso nel suo nascondersi nell'atto stesso in cui si rivela. [...] Ciò che appare non aggiunge dunque nulla all'essere (cioè all'immutabile): appunto perché ciò che appare è l'essere. Eppure ciò che appare *differisce* dall'essere: appunto perché l'essere non si rivela in tutta la sua pienezza”⁸⁶⁰.

In senso generale, la dialettica della struttura originaria si sviluppa tra il *concetto concreto dell'astratto* (cioè la considerazione per cui l'astratto è visto in relazione al concreto) e il *concetto astratto dell'astratto* (in cui l'astratto è tenuto isolato, separato dal concreto), dove il primo è negazione originaria della contraddittorietà del secondo⁸⁶¹.

Tuttavia, che possa darsi una manifestazione astratta dell'essere, ossia che esso appaia solo in parte e non nell'immensa sua ricchezza e perfezione, è un tratto, si badi, implicato dall'idea che l'essere, nella sua immutabilità, oltrepassi originariamente, trascendendolo sul piano metafisico, e infine *creandolo*, l'essere che diviene, ossia dal

⁸⁵⁹ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 101-102.

⁸⁶⁰ Ivi, pp. 104-105.

⁸⁶¹ Cfr. Id., *Introduzione a La struttura originaria*, cit., p. 47.

modo in cui, ne *La struttura originaria*, sulla base dell'accertamento dell'aporia del divenire, si tentava di pervenire alla sua soluzione.

Da questo punto di vista, la metafisica originaria, costruita partendo dall'osservazione dell'oscillazione nichilistica dell'ente diveniente, collocava il tutto in una dimensione inattingibile alla parte, che, pur specchiandosi nel tutto stesso, appariva e non appariva per come essa, in verità, *doveva* essere. L'abisso, la scissione, la ferita che, in guisa della persuasione nichilistica, ancora strisciante nell'"inconscio" del linguaggio del primo Severino, veniva a spalancarsi, lasciava così divaricato l'essere della parte in due dimensioni, dove se, da un lato, la parte era se stessa solo nel tutto concreto dell'essere, nell'apparire essa si mostrava, invece, "avvizzita"⁸⁶², trovandosi nell'imperativo (il "compito originario") di togliere all'infinito la contraddizione (C) che l'avvolgeva, essendo sempre e non essendo mai autenticamente se stessa. Scrive Severino in una delle *Postille* aggiunte alla seconda edizione di *Studi di filosofia della prassi*: "È per questa differenza tra l'essere astrattamente sé e il non essere concretamente sé, da parte della verità, che l'essere concretamente sé è un «dovere» – un «compito», un «imperativo» – per la verità, in quanto essa è astrattamente se stessa"⁸⁶³.

Nel terzo degli studi dell'opera sopra citata (*Eticità e immortalità*), Severino tentava (non più di un tentativo si tratta, anche se, a detta del filosofo bresciano, del più "avanzato") una deduzione dell'immortalità. Tornavano all'attenzione i temi della contraddizione che avvolge l'originario, in quanto apertura formale dell'intero dell'essere, e del compito originario:

"Se la coscienza umana è, necessariamente, coscienza dell'intero e se l'intero, nella sua concretezza, trascende la totalità dell'essere che è immediatamente presente, l'intero si presenta allora alla coscienza in modo formale, indeterminato. L'uomo è, per essenza, l'apertura dell'intero, ma l'intero non si apre nella sua concretezza, sì che ciò che si apre non è l'intero. È e non è. Giacché, da un lato, il semantema assoluto («intero») è il contenuto necessario della coscienza; dall'altro lato, ciò che di fatto la coscienza riesce a possedere non è quella assoluta concretezza, che *costituisce* il significare del semantema assoluto. L'uomo è dunque, proprio in quanto coscienza dell'intero, un essere in contraddizione. È finitezza, ma perché possiede finitamente l'infinito, e dunque è un'irrequietezza essenziale, è dialettica. La fondamentale determinazione dell'antropologia filosofica resta quella dell'Eros platonico del mito di Diotima, figlio di Poros e Penia, figlio di opposti e dunque contraddizione"⁸⁶⁴.

"Irrequietezza essenziale" è dunque l'uomo, come coscienza formale dell'intero, in quanto l'intero, librantesi oltre l'apparire attuale, non può essere mai raggiunto o concretamente posseduto: "La coscienza non può diventare onniscienza perché diventerebbe la stessa Coscienza divina"⁸⁶⁵. Se ciò accadesse, il divenire esploderebbe in un risultato calmo e tutto s'impietrerebbe. Ma, verrebbe da dire, il divenire appare; dunque, l'uomo non può diventare Dio.

Poiché, dunque, l'apparire finito, per non sostare nella contraddizione, deve diventare apparire infinito, d'altra parte non può diventarlo (aporia). L'immortalità, pertanto, era dedotta in questi termini: giacché l'apparire finito, per non essere concetto autocontraddittorio, ha da diventare apparire infinito, e in ciò sta il suo compito, il suo

⁸⁶² Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 102.

⁸⁶³ Id., *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 315.

⁸⁶⁴ Ivi, p. 277-278.

⁸⁶⁵ Ivi, p. 280.

imperativo categorico, allora l'annientamento della coscienza, la morte costituirebbero dei limiti invalicabili all'esecuzione del dovere. Dunque:

“[...] se devo morire non devo essere un divenire infinito, ma io devo essere questo infinito divenire (giacché altrimenti io sarei la realizzazione dell'assurdo), dunque io non posso morire. La morte del corpo, il sonno, l'affievolirsi della coscienza nei dolori, nelle ebbrezze dei sensi, negli stordimenti, nella svagatezza, nella vecchiaia, nelle malattie: tutto ciò è soltanto un episodio di una vicenda infinita: della vicenda infinita della mia coscienza”⁸⁶⁶.

5. La dimenticanza della verità dell'essere

L'“incontro” con Heidegger, come si è evinto, contribuisce a chiarire il contesto del primo confronto di Severino con la filosofia contemporanea, nonché il suo tentativo di rintracciare le condizioni di ripristino del discorso metafisico classico, che Bontadini riteneva di aver rinvenuto nell'idealismo gentiliano. Dopo aver discusso con il maestro la propria tesi di laurea, dedicata appunto a questo proposito teoretico, nel 1964, con la pubblicazione di *Ritornare a Parmenide*, Severino tornava a confrontarsi con il filosofo tedesco mettendo in questione, sin dalle prime battute, la sua interpretazione della storia della filosofia occidentale come storia dell'oblio del senso dell'essere, coinvolgendolo nelle responsabilità di tale alterazione e addebitandogli l'aberrazione di aver letto, nel primissimo pensiero greco, l'identificazione dei significati di “essere” e “presenza”.

La “parola più essenziale”, cui si sarebbe trattato di prestare ascolto, ma che nessuno, in fin dei conti, era riuscito a codificare nella sua “forza invincibile”, era stata di Parmenide (fr. 6, vv. 1-2): “L'essere è, mentre il nulla non è”, nella quale il filosofo bresciano rintracciava “il senso stesso” dell'essere: “l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi”⁸⁶⁷. Nell'approfondimento platonico aristotelico successivo, la forza del messaggio parmenideo sarebbe poi stata avvolta da un alone ambiguo, conducendo il pensiero metafisico ad intendere quell'opposizione come una legge “che governa sì l'essere, ma che lo governa – eccoci al cuore del labirinto – *sin tanto che* esso è”⁸⁶⁸. Il viale del tramonto era così imboccato e il senso dell'essere già inoltrato lungo il sentiero della Notte.

Pensando, infatti, ad un essere che è “quando” è, e non è “quando” non è, Aristotele, ritenendo di consacrare il divenire alla *lex* del principio di non contraddizione, aveva finito, al contrario, per perpetrare il tradimento dell'essere. Che cosa poteva mai significare, commentava Severino, pensare ad un essere che non è “quando” non è, se non identificare l'essere al nulla? Acconsentire all'idea che l'essere fosse incontraddittoriamente nel tempo risultava dunque contraddittorio nel momento in cui, pensando ad un tempo in cui l'essere non è, essere e nulla si sarebbero trovati identici.

Tuttavia, negando le differenze all'essere, lo stesso Parmenide si era reso, a sua volta, responsabile del tramonto. E Platone, da parte sua, distinguendo nel *Sofista* tra non essere come *contrario* e come *altro*, aveva commesso un passo tanto fatale quanto imprescindibile, portando sì le differenze nell'essere, ma continuando a lasciarle nel tempo, avvertendo l'esigenza, e con lui la filosofia successiva, di mettersi alla ricerca di quell'essere eterno che era fuori del tempo.

⁸⁶⁶ Ivi, p. 284.

⁸⁶⁷ Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 20.

⁸⁶⁸ Ibid.

Partendo dall'idea di un essere "svirilizzato"⁸⁶⁹, le peregrinazioni alla ricerca dell'essere necessario ed immutabile (l'idea platonica, l'atto puro aristotelico, il Dio Creatore di Agostino e Tommaso) avevano così preso avvio, nel tentativo, disperato, di offrire una dimostrazione della sua esistenza, senza però la consapevolezza che la stessa domanda intorno ad esso avrebbe implicato, presupponendola, l'identificazione di essere e nulla. In particolare, Severino rintracciava nella figura di Melisso "il padre della metafisica occidentale"⁸⁷⁰ e nella sua formulazione del principio dell'*ex nihilo nihil* (in cui la neoscolastica, a lui contemporanea, Bontadini compreso⁸⁷¹, vedeva il fondamento della metafisica classica) l'ipotesi, assurda, di un essere che potesse non essere, ipotesi peraltro avanzata per scongiurare l'eventualità. Ma già in queste parole il senso dell'essere risultava "intorpidito"⁸⁷². Da questo punto di vista, i risultati della metafisica classica mostravano il proprio debito verso un principio, quello di non contraddizione, in cui l'essere era stato però contraddittoriamente concepito.

Si sarebbe dunque trattato, per Severino, di pensare l'essere come la totalità concreta delle differenze, e le differenze come ciò che, non potendo non essere, avrebbero dovuto essere "eterne": "Dunque l'essere non esce dal nulla e non ritorna nel nulla, non nasce e non muore, non c'è un tempo in cui l'essere non sia [...] Questo foglio, questa penna, questa stanza, questi colori e suoni e sfumature e ombre delle cose e dell'animo sono eterni, se 'eterno' possiede l'essenziale significato che la lingua greca attribuisce a αἰών: «che è» (senza limitazioni)"⁸⁷³.

L'eternità di ogni cosa, dunque, si traduceva qui nell'impossibilità di non essere, cui il principio parmenideo richiama gli enti divenienti a corrispondere, secondo quanto già anticipato nel par. 26 dell'ultimo capitolo de *La struttura originaria*, dove il filosofo bresciano aveva raccomandato la necessità di interpretare il divenire stesso come apparire e scomparire dell'immutabile. Che il saggio *Ritornare a Parmenide* mettesse Severino in cammino verso un punto di non ritorno, circa la concezione creazionistica classica e neoclassica, era ormai intuibile. Bontadini lo avrebbe presto compreso⁸⁷⁴.

Nel *Poscritto*, infatti, discutendo le pungenti obiezioni del maestro, Severino dichiarava come, una volta arresi alla verità dell'essere – a quella verità, cioè, che sancisce incontrovertibilmente l'opposizione dell'essere al non essere – una volta compiuto il primo passo, sarebbe stato necessario andare fino in fondo. Da questo punto di vista, osservava,

"nello scritto di Bontadini la ragione alienata si volge nuovamente alle ombre quando ritiene di risolvere l'aporia, provocata dalla verità dell'essere, mediante il concetto di *creazione* [...]. Giacché, una volta che si tien ferma l'impossibilità che l'essere non sia, non si può ritornare indietro ed affermare che il non essere dell'essere non è più contraddittorio qualora sia inteso come quell'annullamento che è «opera

⁸⁶⁹ Ivi, p. 25.

⁸⁷⁰ Ivi, p. 34.

⁸⁷¹ Ivi, p. 39. Commentando la posizione di Bontadini, Severino aggiungeva: "Nella neoscolastica, e non solo italiana, la posizione di gran lunga più rigorosa di ogni altra è quella di Bontadini. Ma anche Bontadini si muove all'interno della prospettiva melissiana, e anzi la formula con la maggiore radicalità consentita: il principio della metafisica è dato dall'affermazione che «l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere»: poiché il divenire è appunto il non essere limitato dal non essere, la totalità del reale non si esaurisce nella realtà diveniente. Anche qui il divenire dell'essere è visto come qualcosa che, *come tale*, non si presenta come contraddittorio [...]. Dunque il divenire [...] non è l'originario, ossia è trasceso dall'essere illimitato (immutabile) e limitante", ibid.

⁸⁷² Ivi, p. 35.

⁸⁷³ Ivi, p. 28.

⁸⁷⁴ Cfr. il saggio *Σόζειν τὰ φαινόμενα*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1964, fasc. v, ora in G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica II*, cit., pp. 136-166.

della Potenza e dell'Energia dell'Essere»: se l'impercorribile assurdo è che l'essere si annulli, questo dio creatore immaginato dalla ragione alienata è il creatore dell'assurdo⁸⁷⁵.

Come Aristotele e Tommaso, affermando l' «*omne quod movetur ab alio movetur*», avevano finito per presupporre, sulla scia del principio melissiano, al movimento una "causa" del movimento, Bontadini, analogamente, finiva per presupporre all'annullamento manifesto nel divenire la potenza *creatrice* come causa dell'annullamento.

Per questo verso, avrebbe poi incalzato il filosofo bresciano, "l'interpretazione filosofico-teologica del significato sacrale della 'creazione', sviluppata dall'intera cultura occidentale, si trova radicalmente immersa nella dimenticanza della verità dell'essere. Se la 'creazione' viene interpretata in termini di essere e di non essere [...] allora il concetto di creazione è l'esplicita negazione della verità dell'essere"⁸⁷⁶.

6. Sviluppi del concetto di creazione negli scritti degli anni Sessanta

Nel *Poscritto* veniva dunque in luce la soluzione all'aporetica del divenire: se l'essere non può non essere, il divenire implica contraddizione solo *in apparenza*: "il distruggersi e il diventar niente delle cose viene affermato *non già in quanto questo loro esser niente appaia* [...], bensì *in quanto questo contenuto viene interpretato* secondo le categorie di quella saggezza pratica che sin'ora ha favorito la vita dell'uomo nel mondo". In questo senso,

"il divenire che appare non potrà più essere inteso come annullamento dell'essere. Questo corpo brucia e a questo corpo si sostituisce la sua cenere: l'apparire non attesta altro che una successione di eventi: il pezzo di carta bianco, l'avvicinarsi della fiamma, la fiamma che cresce, un pezzo di carta più piccolo e di forma diversa, una fiamma più esile, un pezzo ancora più piccolo e di forma ancora diversa, la cenere. Ad ogni evento ne succede un altro, nel senso che un secondo evento incomincia ad apparire quando il primo non appare più [...] Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela [...] La comprensione veritativa del divenire, che è contenuto dell'apparire, rileva [...] il silenzio dell'apparire circa le sorti di ciò che non appare. E se questa sorti sono taciute come tali, esse sono svelate «senza adornamenti» [...] dalla verità dell'essere"⁸⁷⁷.

Tornando alla creazione, in questo scritto del '65, Severino ne metteva sì in questione l'ontologia, fondata sul concetto greco del divenire, ma presentava anche un'alternativa:

"Se la creazione viene interpretata come una determinazione che riguarda l'apparire e lo sparire dell'essere, la creazione è allora un'autentica *possibilità* della verità dell'essere", ossia un "problema: il problema appunto del rapporto tra lo sfondo dell'apparire e la storia del contenuto dell'apparire. Dal punto di vista della verità dell'essere, la possibilità della creazione è la possibilità che nello spettacolo eterno dell'apparire giunga ad apparire ciò che sarebbe potuto non apparire; ossia che in quel momento dell'eterno che è l'attuale apparire, l'eterno si riveli più di quanto non sia destinato ad apparire, Ma, appunto una possibilità che coesiste attualmente alla

⁸⁷⁵ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 82, nota 15.

⁸⁷⁶ Ivi, p. 115.

⁸⁷⁷ Ivi, pp. 86-87.

possibilità opposta, e cioè che la storia sia lo sviluppo necessario della rivelazione dell'eterno. Queste due possibilità – e i loro intrecci pensabili – si contendono il senso dell'uomo”⁸⁷⁸.

Per comprendere il passaggio è opportuno fare riferimento alla tematizzazione che, in queste pagine, Severino sviluppava intorno alla struttura dell'apparire, in risposta alle obiezioni di Bontadini. Quest'ultimo, infatti, aveva osservato come la soluzione introdotta da Severino non facesse altro che spostare il problema dall'ente all'apparire dell'ente: se non è l'ente, come tale, a diventare nulla, allora deve esserlo il suo apparire. La risposta di Severino consisteva nel distinguere, nell'apparire, l'apparire “trascendentale” da quello “empirico” e nel precisarne il rapporto. Egli perciò rilevava:

“Ma, ora, *come* si deve intendere il sopraggiungere e il dileguare dell'apparire, perché l'aporia non si ripresenti appunto attraverso l'obiezione che quel sopraggiungere e dileguare implicano il non essere dell'apparire? Questa domanda resta senza risposta sin tanto che non ci si sappia sollevare alla comprensione della struttura autentica dell'apparire e cioè sin tanto che non ci si renda conto che *qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire*, ossia il suo essere incluso nell'apparire. Di solito, ci si rappresenta l'apparire (il ‘pensiero’, la ‘coscienza’, il ‘soggetto’) come ciò cui sia consentito di non avere come contenuto se medesimo: l'apparire – si ritiene – può essere apparire delle cose, senza essere apparire del loro apparire: l'apparire dell'apparire sarebbe una figura che si realizza solo *qualora* si rifletta sull'apparire delle cose. Eppure l'apparire è un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono: non nel senso che ogni cosa che appare non possa non apparire, ma nel senso che, apparendo, l'apparire le conviene necessariamente”⁸⁷⁹.

Di conseguenza:

“Ciò importa che il divenire di qualcosa non sia semplicemente il passaggio dal non apparire all'apparire del qualcosa, ma, insieme, sia il passaggio dal non apparire all'apparire dell'apparire del qualcosa. *Nell'atto stesso* in cui qualcosa passa dal non apparire all'apparire (o dall'apparire allo sparire), *in questo stesso atto* l'apparire del qualcosa passa dal non apparire all'apparire (o dall'apparire allo sparire) [...] In altre parole, è solo perché non ci si rende conto che l'apparire e lo sparire di qualcosa è *insieme* l'apparire e lo scomparire dell'apparire del qualcosa, è solo per questo motivo che, in relazione alla posizione del divenire come comparire e sparire dell'essere, ci si sente autorizzati ad inferire che, dunque, se qualcosa compare e scomparire, allora il suo apparire *non* è (ossia, rispettivamente, non è ancora e non è più)”⁸⁸⁰.

A questo punto, Severino distingueva tra apparire “empirico” e apparire “trascendentale”:

“Ma il divenire che appare è sempre il divenire di una determinazione particolare, o ‘empirica’, del contenuto che appare: è il divenire di questo pezzo di carta che brucia, oppure è il divenire dell'apparire di questa o quella determinazione. Se il divenire di tutto ciò che appare diveniente è l'entrare e il dipartirsi dall'apparire, dell'apparire, invece, inteso non già come determinazione particolare o ‘empirica’, ma come evento trascendentale, non appare e non può apparire il divenire: dell'apparire,

⁸⁷⁸ Ivi, p. 115.

⁸⁷⁹ Ivi, p. 95.

⁸⁸⁰ Ivi, p. 96.

come evento trascendentale, non appare e non può apparire il sopraggiungere e il congedarsi dall'evento trascendentale⁸⁸¹.

La struttura dell'apparire implica dunque che a divenire siano i contenuti empirici determinati, ma non l'apparire trascendentale che li accoglie e da cui essi prendono congedo. L'apparire trascendentale è cioè indiveniente.

In una relazione, presentata al XXI Congresso Nazionale di Filosofia di Pisa nel '67, Severino tornava sui temi che sarebbero stati al centro del saggio *Il Sentiero del giorno*, pubblicato nello stesso anno. L'esordio ribadiva il tratto di fondo che, a parere del filosofo, aveva accomunato la storia dell'occidente, un

“fondamentale e comune pensiero, portato per la prima volta alla luce dalla metafisica greca: il mondo è fatto di cose che nascono e muoiono, che prima di nascere erano niente e tornano ad essere niente dopo la loro morte. In relazione ai differenti modi con cui le cose escono dal niente, si dice che sono ‘prodotte’, ‘create’, ‘costruite’, ‘fabbricate’, ‘fatte’, ‘realizzate’. Per la metafisica greco-cristiana, Dio è il creatore del mondo (e l'uomo continua nel mondo la creazione divina); per l'immanentismo moderno il creatore del mondo è l'Uomo; la civiltà della tecnica non si limita ad affermare l'assoluta creatività dell'uomo, ma gli dà gli strumenti per operare e progettare la modificazione più radicale delle cose [...] ‘Dio’ e ‘tecnica’ sono i due modi fondamentali con cui la civiltà occidentale ha affermato la *produzione* delle cose. Cioè sono i due modi fondamentali del nichilismo⁸⁸²”.

Se con “nichilismo” si può intendere l'affermazione “che le cose sono niente”, sin da Platone, allora, “la metafisica aveva identificato le cose al niente”. In questo senso,

“l'alienazione metafisica, che consegna l'essere al niente, sorregge sia il concetto di una creazione divina (*θεια τέχνη*, *Sophista* 265 e), sia il concetto di una creazione umana (*ἀνθρωπίνη τέχνη*, *ibid.*) delle cose del mondo [...] La produzione delle cose è stata definita una volta per tutte da Platone: «Ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all'essere, è produzione, cosicché sono produzioni anche le azioni che vengono compiute in ogni arte e tutti gli artefici sono produttori» (*Convivium* 205, b-c)⁸⁸³.

Si può notare come Severino citi questo passo del *Convivium* anche in *Pensieri sul cristianesimo*:

“Senza creatività non c'è vera azione. Tanto più attivo e creativo l'agire, quanto più differenzia il proprio prodotto dalla dimensione del già esistente. Il pensiero greco, per la prima volta, pensa l'estrema distanza e differenza tra ciò che già esiste e ciò che l'azione intende produrre; e, quindi, per la prima volta, concepisce l'agire come un far passare le cose dal non essere all'essere e dall'essere al non essere. [Poi cita Platone e aggiunge, *nds*]: tanto più attiva, l'azione, quanto più si discosta dal già esistente e percorre l'infinita distanza che separa l'essere e il niente⁸⁸⁴”.

⁸⁸¹ Ivi, p. 98. “E il discorso è finito qui: non c'è *progressus in indefinitum*, perché quest'ultimo apparire, che è l'apparire dell'apparire del qualcosa, è lo stesso apparire del qualcosa”, ivi, p. 110.

⁸⁸² Ivi, p. 137.

⁸⁸³ Ivi, p. 138.

⁸⁸⁴ Id., *Pensieri sul cristianesimo*, cit., pp. 284-285.

La citazione è significativa, in quanto sottolinea il legame necessario che stringe l'azione al significato del creare: senza creatività non c'è vera azione. Ossia *un'azione è tale solo se è radicalmente creativa*.

Nel seguito, Severino si misurava direttamente con Calogero e Spirito, rinviando le loro posizioni a quel divenire, che era stato tematizzato dal comune maestro Gentile, e di cui essi, pur discutendolo in relazione alla sua legge, avevano finito, perlomeno, per accettare la fisionomia di origine hegeliana (unità di essere e non essere). Per questo verso, dunque, il rifiuto gentiliano del concetto platonico di divenire avrebbe dovuto essere ridimensionato, nel senso che, se esso investiva il divenire presupposto naturalisticamente all'atto del pensare, non metteva d'altra parte in questione la sua configurazione in termini di essere e non essere. Severino poteva così confermare come anche l'attualismo avesse in fondo condiviso il concetto platonico di divenire; dove "divenire" significava "realtà che è e non è, processo di creazione e distruzione dell'essere delle cose"⁸⁸⁵.

Attraverso queste considerazioni, Severino metteva così in evidenza come il divenire, inteso come passaggio dal non essere all'essere e viceversa, come processo di *creazione e distruzione*, costituendo lo sfondo dello sviluppo culturale della storia occidentale, accomunasse la metafisica greco-cristiana, l'immanentismo moderno e la civiltà della tecnica. Una tesi radicale ed estremamente provocatoria, eppure filologicamente documentata, logicamente argomentata ed estremamente suggestiva.

Ne *Il sentiero del Giorno*, il filosofo tornava più approfonditamente su queste tematiche, ribadendo il tratto fondamentale che accomunava la metafisica classica alla civiltà della tecnica: "Dio' e 'tecnica' sono i due modi fondamentali, in cui l'Occidente ha portato alla luce la *poiesis* nell'orizzonte del mondo"⁸⁸⁶ o, sempre seguendo questo spunto, "Dio è il primo tecnico".

È pertanto nel significato greco del termine ποιήσις che Severino individuava il senso ontologico della "creazione". Se il mondo è quella regione *precaria* dell'essere, introdotta da Platone nel compiere il "parricidio" contro Parmenide, allora le cose del mondo, gli enti, devono essere tenute ferme nell'esistenza ed è a tal fine che ci si deve mettere alla ricerca di un fondamento, inteso come regione privilegiata, eterna, immutabile dell'essere; questo fondamento è, nella metafisica classica, "Dio".

Scriva Severino, in un passaggio che, a mio avviso, può dirsi stupefacente, giacché riesce a condensare le tappe essenziali del tragitto compiuto dall'Occidente lungo il sentiero della Notte:

"L'Occidente oggi sa che Dio è morto. Ma non sa e non può sapere che cosa l'abbia fatto morire. Infatti l'Occidente resta tuttora gravato da quella stessa malattia che ha fatto nascere Dio. Zarathustra insegna soltanto che i creatori sono gli uomini, non Dio. Se Dio esistesse, l'uomo non potrebbe creare. Ma la creazione è comune al vecchio Dio e al nuovo Uomo. Per Platone la ποιήσις è innanzitutto divina: ὁ δημιουργός produce le cose del 'mondo' facendole passare dal niente all'essere. La concezione creazionistica della metafisica medievale rende radicale la produttività della ποιήσις divina, togliendo il limite (e l'ambiguità) della χώρα platonica e della materia prima aristotelica. Per l'immanentismo moderno ὁ δημιουργός è l'uomo che, nella storia produce se stesso e il mondo, e al quale le scienze della natura hanno conferito una capacità creativa giammai posseduta. L'uomo può ora concretamente accingersi alla creazione del superuomo. La biologia e la cibernetica si muovono appunto in questa direzione"⁸⁸⁷.

⁸⁸⁵ Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 139.

⁸⁸⁶ Ivi, p. 183.

⁸⁸⁷ Ivi, p. 149.

In questo saggio, che si ricollegava chiaramente ad alcuni motivi sviluppati nel *Poscritto*, il tema della creazione riguardava nuovamente il problema della libertà nell'apparire dell'essere, ovvero se l'essere fosse "il Signore" del suo apparire. In questo senso, il concetto di creazione, negato in sede di metafisica tradizionale, si sarebbe qui dovuto intendere come "teofania", manifestazione del tutto dell'essere:

"Se al linguaggio del Sacro si fa parlare la lingua del Giorno, allora il γίγνεσθαι, contenuto nel πάντα δι αὐτου εγένετο, significa l'apparire di tutte le cose che appaiono: non già il loro diventar essere, da niente che erano o che sarebbero state, ma il mantenersi e il trarsi fuori dal loro nascondimento. L'apparire attuale dell'essere è teofania; e la parola 'creazione', pronunciata nella lingua del Giorno, significa teofania. È a questo punto che il Sacro diventa per la verità un problema: il problema della libertà nell'apparire dell'essere. L'essere è 'Signore' del suo apparire, oppure tutto ciò che appare è necessario che appaia?"⁸⁸⁸.

Non ci si deve quindi stupire se, leggendo queste pagine, ci si imbatte di frequente in riferimenti polemici al senso attribuito dalla tradizione fenomenologica (da Aristotele fino ad Husserl e ad Heidegger) alla dimensione dell'apparire, da questa tradizione mescolata al "mondo", che dell'apparire avrebbe frainteso la "purezza". Oppure da critiche al significato dell'ontoteticità del pensiero nell'idealismo, *in primis*, quello di Gentile. Scrive infatti Severino:

"L'idealismo – soprattutto quello gentiliano – ha messo in luce il carattere trascendentale, non psicologico o antropologico dell'apparire. Ma l'apparire è inteso come 'pensiero' o 'atto', nel quale soltanto ogni cosa può esistere; onde il diventar contenuto del pensiero e il non esser più suo contenuto è il processo in cui le cose escono e ritornano nel nulla. Questo è il significato più profondo della 'creatività' del pensiero"⁸⁸⁹.

In conclusione, il problema lasciato aperto da questo saggio suonava così: se la contingenza dell'ente appartiene all'alienazione del senso dell'essere, esiste la contingenza dell'apparire? Sarebbe cioè potuto entrare o potrebbe entrare nell'apparire un contenuto diverso da quello che di fatto vi è entrato e vi entrerà?

A questo problema, Severino avrebbe offerto una risposta un decennio dopo, con la pubblicazione di *Destino della necessità*, quando sarebbe venuto in chiaro che anche questa forma di contingenza è negazione della verità dell'essere. Infatti, egli avrebbe osservato che, anche se l'ente che diviene è l'eterno, tuttavia l'eterno che sarebbe potuto apparire o potrebbe apparire, anziché quello che di fatto è apparso o apparirà, non può appartenere alla dimensione fenomenologica. Resta celato. E, quindi, l'affermazione che il contenuto sarebbe potuto o potrebbe apparire attribuisce un predicato (la possibilità di apparire) a ciò che non appare; in definitiva: non può essere l'affermazione di un contenuto che appare⁸⁹⁰.

Tuttavia, ne *Il sentiero del Giorno*, la persuasione nichilistica, ancora latente, conduceva Severino a ritenere possibile che, una volta maturata la consapevolezza dell'eternità di ogni cosa, fosse ancora lecito il pensiero di un concetto non alienato di "prassi", un concetto cioè che prescindesse dal senso attribuito alla *poiesis* dalla filosofia greca:

⁸⁸⁸ Ivi, p. 164.

⁸⁸⁹ Ivi, p. 186.

⁸⁹⁰ Cfr. Id., *Destino della necessità*, cit., cap. IV, *L'accadimento e il suo destino*.

“Il sentiero del Giorno appartiene all’eterno supramento della contraddizione. Viene alla luce quando i popoli agiscono nella verità dell’essere. Allora, l’agire conosce l’eternità di ogni cosa: il ‘mondo’ tramonta e l’agire non è più *ποίησις*, ma conduce l’eterno nella luce. L’essere che così viene alla luce è diverso dall’essere che viene alla luce lungo il sentiero della Notte: ciò che appare quando ci si propone di far uscire l’essere dal niente e di farlo ritornare nel niente è diverso da ciò che appare quando l’agire sa di essere un disvelamento dell’eterno [...]. Il sentiero del Giorno non è la fuga dal ‘mondo’, bensì è l’operare che conduce il ‘mondo’ al tramonto. Ma esso porta alla trasformazione più radicale che possa avvenire nella storia dell’uomo, perché sa che ogni trasformazione non è un consumarsi dell’essere, ma è la storia del suo affacciarsi nell’apparire: la più radicale trasformazione storica avviene perché l’agire depona la pretesa di essere una produzione e distruzione dell’essere e diventa l’invito che chiama l’essere nell’apparire”⁸⁹¹.

È quindi comprensibile che, in *Destino della necessità*, la critica radicale del concetto di creazione dovesse portare con sé la messa in questione degli stessi concetti di “azione” e di “prassi” (oltre a quello di “libertà”), in quanto tali. D’altra parte, si potrebbe chiedere a Severino come mai, di fronte alla sua *Destruktion* del senso attribuito dalla storia dell’Occidente al “divenire”, egli abbia poi avvertito l’esigenza insopprimibile di *risemantizzarne* il concetto (“oltrepassare”), scartando in modo assoluto che tale operazione potesse effettuarsi anche in rapporto al significato della “creazione” e dell’“azione”. Ci si potrebbe, cioè, chiedere se sia davvero impossibile pensare ad un concetto del “creare” o dell’“agire” che si pongano al di fuori della contraddittoria identificazione dell’essere e del niente, che si realizza nel pensiero del divenire ontologico. La questione pare delicata ed è evidente come, nelle righe finali del saggio del ’67, Severino si sforzasse di indicare un senso non nichilisticamente compromesso dell’agire, alludendo all’idea di un “condurre l’eterno nella luce”.

Ora, dal mio punto di vista, se manteniamo in piedi la struttura argomentativa del discorso severiniano, le sue ragioni contro l’idea di una prassi, fondata sul concetto greco di *poiesis*, sembrano inattaccabili. Per altro verso, ritengo che il tema dell’azione possa essere ridefinito, contro ogni dichiarazione in proposito da parte del filosofo bresciano. Da un lato, il più debole, perché Severino mette in luce, smascherandola, l’illusorietà di un mondo che diviene ontologicamente (tra essere e nulla), ed è lui, per primo, a risemantizzare il senso della verità, del divenire, dell’apparire, della gioia e del dolore, del tempo, ossia di alcune nozioni fondamentali, anche del cristianesimo, trasvalutandole: da questo punto di vista, non pare insensato tornare a ragionare sulla possibilità di un agire non connotato dalla follia dell’Occidente. Dall’altro lato, e questo pare il punto focale, è la *genealogia* del pensiero severiniano che offre i motivi per problematizzare le origini del suo pensiero e condurci verso una critica della configurazione della struttura originaria, in particolare del rapporto tra logica e fenomenologia e del senso della differenza ontologica, nonché dei termini estremi del processo dialettico. Decisive, per questo verso, le influenze del pensiero di Giovanni Gentile e di Gustavo Bontadini, il dialogo tra i quali può, a mio avviso, essere letto, in modo teoreticamente fertile, come un confronto sul senso ontologico della “creazione”. Una peculiare concezione del rapporto creativo tra Dio e mondo sta, infatti, al centro de *La struttura originaria*, opera nella quale la presenza del nichilismo dà una curvatura particolare alla determinazione del significato della relazione tra essere immutabile ed essere diveniente. Esaminare le *ricadute* di questa impostazione sui guadagni successivi della riflessione di Severino (in particolare la permanenza della “contraddizione C” e l’originarietà della “differenza ontologica”) costituisce, a mio modo

⁸⁹¹ Ivi, p. 193.

di vedere, una delle più fertili vie di ricerca per rapportarsi criticamente e, quindi, costruttivamente, alla filosofia dell'essere, in vista di una rideterminazione di un concetto non alienato di prassi.

Va da sé che uno dei punti di maggiore corrispondenza tra la posizione severiniana e quella di Bontadini fosse proprio l'affermazione di una "differenza ontologica" tra l'immutabile (Dio) e il diveniente (mondo). Non casualmente, perciò, Bontadini fissava i termini della questione con le seguenti parole:

“Perché il punto è, alla fine, tutto qui: che io – e tutti e tutte le cose – continuiamo a divenire, irrimediabilmente. Tu insisti, molto onestamente, sulla «differenza ontologica», che chiami autentica, tra l'ente in quanto immutabile e l'ente – lo stesso ente – in quanto mutabile. Molto onestamente, dico, perché ciò è contro l'efficacia della tua soluzione. Se l'ente mutabile potesse, già da ora, essere soffiato, risucchiato nell'immutabile, allora saremmo a posto. Ma per quanto si soffi e si succhi, la cosa non riesce (bisogna aspettare, per lo meno, che il tempo abbia compiuto la sua opera di divoratore). Sta bene che «tutto quanto c'è di positivo nel divenire» si ritrova, senza residuo, nel mondo intelligibile; ma intanto la *differenza* è ineliminabile, perché il medesimo non può patire predicati contraddittori (immobile, mobile)»⁸⁹².

Ora, a prescindere dal fatto che Severino si imbattesse o meno nella contraddittoria attribuzione di predicati opposti, resta tuttavia il fatto che la necessità di garantire l'originarietà della *differenza* nascesse da una precisa preoccupazione, quella cioè di evitare di mettere il divenire in equazione con l'essere, in ragione del suo (presunto) manifestarsi contraddittorio. Riconosciuta l'apparenza di questa aporia, non si sarebbe con ciò dovuto riconoscere all'essere immutabile la necessità di attestarsi sul limite dell'apparire trascendentale, facendo sparire ogni "differenza ontologica"? D'altra parte, non si può negare come Severino avesse le sue buone ragioni allorché notava come "l'apparire finito" non potesse "diventare l'apparire infinito del tutto"⁸⁹³ e che "il togliimento della contraddizione, nella quale consiste l'apparire in quanto finito, è un togliimento infinito: l'apparire finito – e dunque la stessa verità – è una contraddizione infinita, ossia il luogo in cui l'essere va infinitamente disvelandosi è anche il luogo in cui l'essere è destinato a restare infinitamente nascosto"⁸⁹⁴. La questione, come si vede, è pertanto tutt'altro che semplice.

7. Il "secondo" Severino e la critica di "immanentismo"

A proposito del passaggio che abbiamo caratterizzato, tra l'impostazione metafisico-creazionistica del giovane Severino e la successiva negazione di *ogni* creazionismo, si è ricordato come alcuni filosofi, soprattutto in ambito cristiano-cattolico, abbiano parlato di una svolta in senso "immanentistico"⁸⁹⁵. Si tratterà ora di discutere questo punto, che va ad intaccare il significato complessivo della nostra indagine, onde poter gettare un ulteriore sguardo sul rapporto tra Gentile e Severino e sulla problematizzazione – che intendiamo proporre – delle origini del pensiero del filosofo bresciano. Per questa via, tenteremo anche

⁸⁹² G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* II, cit., p. 142.

⁸⁹³ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 175.

⁸⁹⁴ Ivi, pp. 175-176.

⁸⁹⁵ Sono di questo parere, ad esempio, C. Fabro, L. Messinese, D. Sacchi; ma anche, da un versante distante da quello di matrice cattolica, G. Sasso.

di ridimensionare la portata di una tesi di Reale, secondo la quale la filosofia severiniana sarebbe “l’esatto corrispettivo di Gentile rovesciato in dimensione ontologica”⁸⁹⁶. D’altra parte, se è palese la negazione, operata dal “secondo” Severino, della trascendenza teologica, si può supporre come la tesi “immanentistica” possa avere le sue valide ragioni.

Venendo, dunque, all’accusa di “immanentismo”, formulata contro la posizione speculativa del filosofo bresciano, si può indicare, quale paradigma di questo impianto accusatorio, il volume di Fabro *L’alienazione dell’Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*⁸⁹⁷. A proposito di questa figura, una delle “più importanti del tomismo del Novecento”⁸⁹⁸, Severino ricorda la sua amicizia con Spirito e come quest’ultimo avesse fatto da “collegamento” nei rapporti con Fabro, anch’egli amico di Spirito e decisamente meno, invece, di Bontadini. Ad ogni modo, padre Fabro era stato tra i tre rappresentanti della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (ex Sant’Uffizio) che, nei primi giorni del ’70, avevano espresso i “voti” sul pensiero filosofico severiniano, giudicandolo incompatibile con la dottrina cristiana. In particolare, e lo si evince dalla lettura dei giudizi espressi, al centro della condanna vi era l’impossibilità di accogliere la critica radicale rivolta al dogma della creazione (l’assurdo della *creatio ex nihilo*), in virtù della quale, così recitava il voto di Fabro, Severino negava “la trascendenza di Dio ed i capisaldi del Cristianesimo, come forse finora nessun ateismo ed eresia ha mai fatto”⁸⁹⁹. Più mite il responso di Nicoletti – che, come ricorda Severino, si portò successivamente così vicino al contenuto dei suoi scritti da abbandonare la veste talare – il quale, invece, pur non potendo accettare, per ovvi motivi, l’accusa di nichilismo, rivolta alla tradizione teologica, fissava il problema di fondo in questo quesito: “Fino a che punto la verità cristiana è legata alla concettualità greca?”⁹⁰⁰.

La posizione di Fabro, che orientava il senso del proprio giudizio in conformità anche alle indagini espresse in precedenza in un suo monumentale lavoro di ricerca⁹⁰¹, sarebbe poi stata discussa analiticamente da Severino nello scritto *Risposta alla Chiesa*⁹⁰². Secondo la lettura fabriana, la storia della filosofia moderna, esordendo con la posizione speculativa del *cogito* cartesiano, aveva condotto all’“oblio dell’essere”⁹⁰³, sequestrando l’uomo all’essere stesso, rinchiudendolo negli anfratti del finito e nell’impossibilità di ergersi verso Dio, per poterne attingere la fonte. Da questo punto di vista, il moderno principio di immanenza, avviato dal *cogito*, aveva portato in seno all’essere quel *nulla*, tanto conclamato dalle contemporanee filosofie dell’esistenza, che consegnava ora l’uomo alla disperazione radicale; in sostanza, all’ateismo. *Immanenza* ed *ateismo* nascevano, pertanto, secondo l’interpretazione di Fabro, ad un parto, agli esordi del pensiero moderno,

⁸⁹⁶ G. Reale, *Valori dimenticati dell’Occidente*, Bompiani, Milano 2004, p. 420.

⁸⁹⁷ Per quanto concerne la storia della pubblicazione di questo volume del 1980, cfr. E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001, p. 156, nota 10.

⁸⁹⁸ Id., *Il mio ricordo degli eterni*, cit., p. 96.

⁸⁹⁹ Id., *Il mio scontro con la Chiesa*, cit., p. 86. In una lettera, datata 28 maggio ’70, monsignor C. Colombo allegava a Severino le sue tesi, ritenute incompatibili con la dottrina cattolica. Al punto 3) si dichiarava: “Non è accettabile la spiegazione che il Prof. Severino dà della creazione come semplice apparire di un essere eterno, in quanto *la S. Scrittura (2 Mcc. 7, 28) e il Magistero (Conc. Lateranense IV, DS, n. 800 e Vaticano I, nn. 3002 e 3025)* chiaramente insegnano che Dio ha creato *ex nihilo* tutte le cose”, ivi, p. 134.

⁹⁰⁰ Questa è, senza dubbio, come abbiamo evidenziato, una delle questioni più rilevanti da porsi in ordine ad una problematizzazione del tema metafisico della “creazione”, nonché del rapporto Gentile-Severino.

⁹⁰¹ C. Fabro, *Introduzione all’ateismo moderno*, cit. Per un’introduzione generale al pensiero fabriano, cfr. C. Ferraro, *Cornelio Fabro*, LUP, Roma 2012.

⁹⁰² Pubblicato dapprima nel «Giornale critico della filosofia italiana», L, 1971, n. 3, pp. 379-451, ora in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 317-387.

⁹⁰³ C. Fabro, *Introduzione all’ateismo moderno*, cit., p. 7. Si noti come l’interlocutore di fondo del discorso qui sviluppato da Fabro nei riguardi della modernità fosse nientemeno che Heidegger.

aprendo le porte alla filosofia contemporanea e ai suoi esiti, tra i quali, appunto, l'attualismo gentiliano e la filosofia di Severino, bollate entrambe di "immanentismo" e, conseguentemente, di "ateismo". In particolare, la posizione severiniana sarebbe stata in linea con quella bontadiniana, "figlie" entrambe "dell'immanenza"⁹⁰⁴ di origine gentiliana.

L'interpretazione fabriana di Severino e Bontadini è stata recentemente messa in questione da Messinese, il quale osserva come il filosofo bresciano sia stato, in fondo, vittima di un "frintendimento"⁹⁰⁵, consistente nell'aver confuso, nei testi severiniani citati, l'identità "intenzionale" di essere ed apparire con un'identità "ontologica", caricandola, per questo verso, di un significato "immanentistico". Se non è dato trovare, nei passi presi in considerazione da Fabro, quella curvatura "immanentistica" che egli, appiattendo il discorso severiniano su quello attualistico, in fondo presuppone, d'altra parte il "secondo" Severino, per Messinese, venendo a negare la creazione (affermando una differenza "solo" ontologica, ma non metafisico-teologica tra Dio e mondo), non riuscirebbe ad evitare un "deprecato esito immanentistico"⁹⁰⁶. Si potrebbe osservare, in fondo, come tutto dipenda da ciò che s'intende per "immanenza" o "immanentismo". Secondo Goggi, è piuttosto evidente che, se con questo concetto s'intende designare "l'identità dell'unità dell'esperienza e della totalità del reale, non c'è posizione più lontana di quella di E. Severino"⁹⁰⁷. In effetti, la differenza ontologica asserita, tra le righe, dal filosofo bresciano sin da *La struttura originaria*, consiste proprio nell'affermazione dell'*alterità originaria* tra le due idee di totalità, tanto che Messinese può affermare, in virtù di ciò, come l'accusa fabriana di "attualismo", rivolta a Severino, non risulti "affatto accettabile"⁹⁰⁸.

Oltre a ciò, è piuttosto evidente come la critica, mossa dal secondo Severino al concetto di creazione, vada ad investire non solo la sua tradizionale veste di teorema metafisico, ma anche la valenza idealistica del pensiero in quanto principio *creativo-produttivo* del reale o, in altri termini, la "genesì trascendentale dell'oggetto, per cui la realtà non è mai un *dato*, ma un *prodotto*"⁹⁰⁹.

In sostanza, anche a nostro parere, risulta inesatto ricondurre il pensiero severiniano all'immanentismo gentiliano, come inesatta sembra, inoltre, la tesi di Reale sopra richiamata. Si tratta perciò di stabilire con precisione – è quello che ci stiamo accingendo a fare in questa ricerca – il significato del rapporto tra le due filosofie.

D'altra parte, lo stesso Severino richiamava l'attenzione di Fabro sul fatto che "solo equivocamente", "categorie come 'immanentismo', 'atesimo', 'panteismo', 'prassismo'" avrebbero potuto essere riferite "agli scritti che camminano lungo la testimonianza della verità dell'essere"⁹¹⁰. In effetti, per un pensiero che, con un acutissimo sguardo d'insieme, intende ricondurre l'intera storia dell'Occidente alla sua matrice ontologico-nichilistica, le posizioni tradizionali e contrapposte di "immanenza" e "trascendenza" non possono che risultare, almeno in parte, inadeguate.

⁹⁰⁴ Id., *L'alienazione dell'Occidente*, cit., p. 14.

⁹⁰⁵ L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 343.

⁹⁰⁶ Ivi, p. 347. A onor del vero, va detto che se, ne *L'apparire del mondo*, Messinese rileva la difficoltà, per il "secondo" Severino, di poter evitare un tale esito, per altro verso, egli riconosce come il filosofo bresciano lo ritenga "teoreticamente inaccettabile" (ivi, p. 346). Inoltre, sempre allo scopo di differenziare la posizione severiniana da quella dell'immanentismo "storico", Messinese parla (ivi, p. 348) di un "immanentismo *sui generis*". In un suo scritto successivo, proprio riconoscendo la peculiarità della posizione severiniana rispetto all'attualismo gentiliano (al quale altri autori sogliono invece equipararla), egli propende infine per l'espressione "significato debole di trascendenza", Id., *Il paradiso della verità*, cit., p. 214.

⁹⁰⁷ G. Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano 2014, p. 170, nota 4.

⁹⁰⁸ L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 345.

⁹⁰⁹ V. Possenti, *Nichilismo e metafisica*, Armando Editore, Roma 2004, p. 180, nota 2.

⁹¹⁰ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 354.

Eppure, come magistralmente testimoniato da Sasso nel suo recente *Il logo, la morte*⁹¹¹, la figura della differenza ontologica presenta indubbiamente tratti paradossali. Un confronto approfondito tra Sasso e Severino sarebbe, a onor del vero, oggi quantomai auspicabile⁹¹², in vista di un riscatto speculativo della filosofia italiana sul fronte internazionale. Come ricorda Sasso, pur provenendo da una differente formazione culturale e filosofica, entrambi sono infatti passati attraverso un articolato confronto con l'idealismo⁹¹³, per poi, secondo vie divaricanti, prenderne le distanze.

Comunque sia, anche Sasso, come s'è accennato, tende a sottolineare ("la cosa forse non è stata a sufficienza notata"), come

"la teoria severiniana dell'«apparire» implichi una conseguenza nettamente «immanentistica». Gli enti, che appaiono e scompaiono, non pagano a questa legge [ossia all'incontradittorietà assoluta dell'essere, *nds*] [...] il fio, in questo caso, della loro parzialità, perché sempre sono in salvo nell'eterna dimora dell'essere. Il quale, a sua volta, è certamente vero che presso di sé sta per intero, e nell'apparire soltanto in parte. Ma altrettanto lo è che questo non implica trascendenza, e, nei confronti degli enti, alcun dislivello assiologico. Gli enti appartengono *ab aeterno*, e per l'eternità, all'essere; al quale quindi non debbono ascendere dopo che siano stati liberati della loro parzialità"⁹¹⁴.

D'altra parte, ciò non toglie che la critica di Sasso, come già, pur in contesti diversi, quella da lui rivolta a Gentile, vada a colpire le difficoltà insite nella concezione del rapporto o della *relazione* tra apparire trascendentale e apparire empirico, da un lato, e la totalità dell'essere dall'altro. Sullo scenario concettuale della posizione severiniana, in questo senso, si assisterebbe ad un "allungarsi" o ad un "persistere" dell'"ombra della metafisica", per quel tanto che, dandosi disaccordo tra "quel che si sa dell'essere, e quel che se ne vede nell'apparire", si manifesterebbe un "'aritmia del pensare e del vedere"⁹¹⁵.

Infatti:

"La verità dell'essere impone di dire, non solo che l'essere è tutto intero presso di sé, ma che le sue parti sono concrete, e quindi veramente se stesse, in quanto stiano

⁹¹¹ Cfr. G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., cap. v, pp. 103-171.

⁹¹² Contributi in questa direzione sono stati offerti da M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano II Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010; F. Farotti, *Gentile e Mussolini*, cit., pp. 207-248; F. Vander, *Critica della filosofia italiana contemporanea. Dialettica e ontologia: i termini di una contrapposizione*, Marietti, Genova 2007, pp. 17-91.

⁹¹³ Cfr. G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 108. D'altra parte, rispetto, ad esempio, alla tesi che pone forti analogie tra le due posizioni (cfr. S. Maschietti, *Dire l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*, in «Giornale di filosofia», 2007, par. 3), Sasso propende più per rimarcare la distanza: "Per Severino ad apparire processualmente è l'essere; senza che il suo apparire con questa limitazione implichi che ad accadere sia un'opinione, e un'opinione sia il suo accadere. Ancora, gli enti che appaiono sono, per lui, eterni: erano prima di apparire, saranno dopo aver cessato di apparire, dopo essere spariti. Le *doxai* accadono; e se si pretendesse che il loro essere un'opinione di essere fosse tuttavia pensato nei termini di un'ontologia metafisica, nemmeno in questo caso le si potrebbe assumere come «eterne» [...]. Per Severino, la processualità dell'essere nell'apparire riguarda gli enti, ossia le infinite determinazioni dell'essere, ed è strettamente connessa al riconoscimento della differenza. Qui, invece, dove alla differenza non si concede, sul piano filosofico, alcun diritto, l'apparire delle *doxai* non ha niente a che vedere con l'apparire delle determinazioni dell'essere. Le *doxai* sono [...] non determinazioni dell'essere, ma eventi", *ibid.*

Di Maschietti, cfr. anche *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», xv (1998); *Sull'interpretazione bontadiniana dell'idealismo attuale*, in «La Cultura», xxxviii (2000).

⁹¹⁴ *Ivi*, pp. 113-114.

⁹¹⁵ *Ivi*, p. 122.

nel nesso costituito dall'intero. L'evidenza del suo apparire processuale impone di dire che, in questa sua «modalità», l'essere non può, nelle parti che di lui appaiono, essere quale, con queste, è in se stesso. La totalità dell'essere è affermata: è inferita, se si vuole, dal concetto della sua perfezione. Ma non è «vista». Viste sono soltanto le parti che compaiono nel cerchio dell'apparire. La totalità di quel che si vede non è, rispetto all'autentica totalità dell'essere, se non una parte: e, come parte, è «astratta»⁹¹⁶.

Da questo punto di vista, la pretesa severiniana di ricondurre, in un quadro “unitario” dell'essere, la sua immutabilità e la sua processualità finirebbe per incorrere nella posizione di una “dualità [di necessità, *nds*] e, con questa, la non coerenza reciproca dei due assunti”, per cui “altro il sapere (l'immutabilità), altro il vedere (la processualità)”; dove la non coerenza starebbe che

“nel vedere si ha a che fare, non con l'essere quale si sa che è, ma con una sua parte che, non potendo stare se non come isolata, è astratta e non è perciò coincidente con se medesima in quanto nell'intreccio connessa con l'essere. Per far sì che il vedere fosse coerente con il sapere, occorrerebbe che l'essere vi fosse incluso nella sua interezza. Ma se lo sguardo includesse in sé la totalità dell'essere, questa sarebbe parte, non totalità”⁹¹⁷.

Le asperità logiche enunciate da Sasso circa la “differenza ontologica” convergono, in fin dei conti, quasi tutte nella difficoltà di comprendere la tesi severiniana per cui l'apparire dell'ente, pur rivelando dell'essere una fisionomia astratta, mostrerebbe ugualmente l'identità dell'ente, ossia il suo essere se stesso. Si ritorna così, daccapo, alla difficoltà concernente le due valenze dell'intero, per cui l'apparire, pur differendo dall'essere, ne rispecchierebbe parzialmente il volto, senza tuttavia alterarlo. In fondo, si può dire che tutto il discorso filosofico di Severino ruoti intorno a questo snodo problematico.

Nella lettura di Sasso, la differenza ontologica si rivela, in ultimo, “impensabile”⁹¹⁸, lasciando essa emergere, nel sottosuolo del discorso severiniano, “un'ispirazione, se non, in senso specifico, cristiana, nettamente, tuttavia, religiosa”⁹¹⁹. Infatti: “Il mondo umano, quello cioè che si determina a partire dal darsi processuale dell'essere, che di per se stesso è immutabile – quel mondo è intessuto di parzialità, di inadeguatezza, di infelicità ontologica”⁹²⁰.

Se, per altro verso, prosegue il filosofo romano, l'affermazione dell'immutabilità ed eternità dell'essere, di ogni essere, non lascia più spazio (almeno nella sua configurazione più matura, aggiungiamo noi) alla creazione divina del mondo, escludendo ogni disposizione religiosa, è al contrario vero che, nella disequazione tra l'essere e il suo apparire (affermata agli esordi, ribadiamo, in vista di poter rigorizzare la metafisica classica e, dunque, come trascendenza teologica), traspare il retroterra di questa operazione filosofica e, con esso, proprio quella specifica disposizione religiosa. La quale consiste, da ultimo, in ciò: non solo nella differenza tra totalità dell'essere e totalità dell'apparire dell'essere, ma anche nel “diverso destino che si assegna alle cose. Le quali sono bensì per essere sempre e da sempre, ma, qui giù, in quello che Severino ha definito l'«inospitale»

⁹¹⁶ Ibid.

⁹¹⁷ Ivi, p. 125.

⁹¹⁸ Ivi, p. 154. Che Severino non riesca, attraverso la propria concezione della differenza ontologica e nonostante le proprie convinzioni, ad evitare che il divenire incrementi l'essere è sostenuto da M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, cit., pp. 377-386.

⁹¹⁹ G. Sasso, *Il logo, la morte*, cit., p. 155.

⁹²⁰ Ibid.

regione dell'apparire, appaiono con il volto sbiadito e, se si vuole, stravolto di ciò che non riesce a, e non può, esser pari al suo autentico se stesso⁹²¹.

A nostro avviso, la torsione cosiddetta "immanentistica", cui il discorso severiniano sarebbe soggetto nel passaggio dai primi scritti ad *Essenza del nichilismo*, ma soprattutto a *Destino della necessità*, può essere interpretata in questi termini. Se, da un lato, ne *La struttura originaria*, il filosofo bresciano poneva l'oltrepassamento della totalità dell'essere immutabile rispetto alla totalità dell'essere diveniente, ciò accadeva in ragione del presunto costituirsi dell'aporia del divenire, rispetto alla quale il principio di non contraddizione, nella sua valenza ontologica, spingeva oltre il dominio fenomenologico, sino all'affermazione di un Dio Creatore e trascendente il mondo. L'identità di logica e fenomenologia costringeva quindi il discorso a quella particolare curvatura⁹²², secondo la quale l'evidenza fenomenologica, attestante il divenire dell'ente, veniva "integrata" da quella logica (l'essere non può non essere), sino a dichiarare la necessità di interpretare il divenire come apparire e scomparire dell'immutabile, senza tuttavia rinunciare, proprio in ragione della persuasione nichilistica, alla contingenza del mondo, alla libertà dell'atto creatore e alla dipendenza ontologica del mondo da Dio. Ciò che, per questa via, rimaneva innestato alle radici del sistema era quella disequazione o differenza ontologica tra i due piani, per cui, pur incontrando nel divenire (che ne rispecchiava i tratti) il volto astratto dell'immutabile, l'essere si ritirava in quella propria dimensione perfetta che, nel mondo, appariva solo in parte, suscitando quella contraddizione (C) del finito, che all'uomo sarebbe spettato togliere, percorrendo una dialettica infinita, quale suo effettivo "compito".

Una volta, invece, smontato l'impianto aporetico del divenire, una volta, cioè, smascherato il presupposto che ne aveva istituito il carattere antinomico e riconosciuta l'impossibilità stessa che il divenire potesse, come fosse possibile, mostrare di opporsi contraddittoriamente all'essere, testimoniando l'annullamento dell'ente nella sua processualità, "cadeva" anche la figura del Creatore (ma poi del creare *in quanto tale*), precipitando, con la sua fisionomia immutabile e perfetta, nell'inconscio umano e rivelando di esserne, alla resa dei conti, la verità e la Gioia riposte nel fondo. In questo "spostamento" di baricentro, peraltro, l'essere non veniva a smarrire il suo primato sul pensiero, custodendone, anzi, il tesoro più profondo, di essere cioè apparire finito dell'infinito, luogo già da sempre aperto della necessità; di una necessità, però, che perseverava, pur concretizzandosi progressivamente, nel mostrarsi sempre in modo astratto. La dialettica della struttura originaria non veniva, cioè, messa in discussione nel suo svolgersi tra gli estremi del differire originario dell'essere⁹²³; accadeva "solamente" che l'essere, da Dio Creatore e trascendente, s'inoculasse, per così dire, nel sottosuolo

⁹²¹ Ivi, p. 156.

⁹²² Una curvatura che, per dirla con Valent (che in ciò si rifaceva all'autocritica severiniana sviluppata nell'*Introduzione* alla seconda edizione de *La struttura originaria*), produceva anche una sorta di "duplicazione categoriale dell'esperienza", I. Valent, *Asymmetron. Microntologie della relazione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, p. 199.

⁹²³ Da questo punto di vista, pare ormai chiaro che uno degli intenti della nostra indagine sia quello di mostrare come l'"armonia" tra essere e divenire debba essere cercata in una nuova configurazione del rapporto tra istanza logica e fenomenologica del sapere che, pur facendo tesoro dell'insegnamento severiniano (in particolare della sua critica del divenire ontologico), si preoccupi di mettere più radicalmente in questione l'eredità del linguaggio e della dialettica de *La struttura originaria*, indicando anzi come, in quel testo, la persuasione nichilistica costringesse alla formulazione di un "lacerante" – perché originario – differire dell'essere. Queste pagine, dunque, si muovono in direzione "critica" rispetto a quella sottesa alle considerazioni svolte da G. Brianese, *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in E. Severino, *La guerra e il mortale*, a cura di Luca Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 72-73, accentuando, sulla base delle osservazioni svolte, il "contrasto" tra essere e divenire nella produzione severiniana.

della coscienza umana, rivalutandone la dignità nel segno di una dimensione “oltre l’uomo e oltre Dio”⁹²⁴.

Certo, già ne *La struttura originaria*, sia l’affermazione dell’identità dell’essenza e dell’esistenza estesa ad ogni ente, sia quella relativa alla necessità di non separare l’essere dalle determinazioni, ponevano quelle basi rispetto alle quali il tragitto successivo avrebbe potuto dirsi già segnato, tracciando perciò quei binari entro i quali il discorso sulla differenza ontologica avrebbe mostrato di inverarsi progressivamente⁹²⁵, togliendo così le contraddizioni che in precedenza l’avvolgevano. Ma, di nuovo, posta l’*originaria differenza* tra essere (la totalità immutabile e concreta) ed apparire (il suo manifestarsi processuale ed astratto), Severino avrebbe proceduto, con passo spedito, lungo questo solco, insistendo sulla “continuità” del suo viaggio, senza ridiscutere la struttura della relazione logico-fenomenologica, addebitando solo al “linguaggio”, ancora immerso nel nichilismo, tutta la “responsabilità” della curvatura assunta dalla sua indagine sul fondamento. Per questo verso, con un occhio rivolto alla produzione severiniana successiva a *Destino della necessità*, anche una volta spodestato il Creatore dal suo “librarsi” oltre il mondo, ricondotto, insomma, l’essere immutabile nel sottosuolo dell’uomo, ormai non più uomo nè Dio, ma “molto più” della loro tradizionale opposizione, l’apparire finito dell’infinito avrebbe continuato a patire la nostalgia, strutturale, dovuta a quella mancanza d’essere che sul piano originario lo affliggeva.

Da questo punto di vista, si può azzardare che l’originarietà della differenza ontologica apra, metaforicamente, una “ferita”, non solo nel linguaggio, ma anche nella *struttura* del destino (fuor di metafora, una *crisi*, una “decisione”: κρίσις); una ferita a causa della quale, distinto originariamente l’essere concreto dalla sua manifestazione astratta, esso avrebbe poi dovuto ricucire il “taglio” nell’infinito del processo dialettico.

In questo senso, la torsione⁹²⁶, di cui si è detto, mi pare un passaggio che, da una prospettiva di “trascendenza teologica”, si sviluppi sì nel segno di una progressiva immanentizzazione, mai però del tutto perseguibile, perché fondata su un’*alterità originaria*. Per questa ragione, pur riconoscendo una certa consonanza, per così dire, di “sensibilità” filosofica verso una specifica tradizione di pensiero (Bruno, Spinoza, Hegel, Gentile), mi pare di poter affermare che il discorso filosofico del secondo Severino non possa essere annoverato nei termini di un “immanentismo”, perlomeno non “assoluto”. Comune risulta, d’altra parte, la critica severiniana all’anima del concetto trascendentistico di *creazione* e a quello immanentistico di *autocreazione*, fondandosi entrambi sul divenire ontologico.

⁹²⁴ L’espressione riprende il titolo di un suo lavoro: cfr. E. Severino, *Oltre l’uomo e oltre Dio*, a cura di A. Di Chiara, con introduzione e interventi di C. Angelino, il Melangolo, Genova 2002.

⁹²⁵ Ne *La struttura originaria*, lo si è visto, in nome del principio di non contraddizione, nella sua valenza ontologica, si veniva ad *interpretare* (mediante una “integrazione” della F–immediatezza) il divenire come apparizione dell’immutabile (tentando un “ultimo” – in ordine di esposizione – eppure *originario*, “salvataggio”). Insomma, il nichilismo, presente in quel testo, faceva sì che il mondo fosse inteso come, in se stesso, nulla. A “salvarlo” era, perciò, la spinta offerta dal logo, che guadagnava l’immutabile “direttamente”. Ma questa *inseità* del divenire, che continuava a mostrare l’annullamento dell’ente, non poteva essere che un *concetto astratto dell’astratto*, da risolversi al più presto in quel *concetto concreto dell’astratto* che era costituito dall’*oltrepassare*, quale concetto “inverato” della differenza ontologica. Sopraggiungendo la soluzione dell’apparente contraddittorietà del divenire, nel *Poscritto* si perveniva ad affermare concretamente la relazione tra immutabile e diveniente e s’iniziava a cogliere l’assurdo di un dio che salvasse ciò che già da sempre era da ritenersi salvo. Di conseguenza, la differenza ontologica non era più riguardata come una differenza tra *due* positivi, ponendo l’accento sul *non essere*, l’uno, l’altro, ma come una differenza, sì irriducibile, della quale, però, si veniva a valorizzare, ora, l’*esser*, l’uno, l’altro.

⁹²⁶ Valent, a questo proposito, parlava di una “fondamentale conversione di rotta”, I. Valent, *Asymmetron*, cit., p. 200.

In merito al rapporto tra immutabile e diveniente, con riferimento soprattutto alla seconda fase della riflessione severiniana, è stato osservato:

“Ci sono pagine in cui Severino insiste, più e meglio che in passato, sul fatto che la parte è il tutto. Si tratta evidentemente di un’iperbole, ma il senso è chiaro: non dobbiamo interpretare la differenza tra l’apparire finito e l’apparire infinito come l’accostamento di due positivi, differenti l’uno dall’altro dal punto di vista ontologico. Ciò che nell’apparire finito appare, infatti, è quello stesso che rimane presso di sé nell’apparire infinito. La progressione dell’apparire del mondo è, appunto, un sentiero che noi percorriamo solo nella misura in cui è il Tutto a percorrere dentro di sé questo sentiero. È il Tutto il soggetto dell’apparire del mondo e non la parte o il finito”⁹²⁷.

Seguendo forse la suggestione di questa traccia, è stato recentemente notato come, in merito alla fase matura del discorso filosofico severiniano, sarebbe più opportuno parlare, più che di differenza “ontologica”, di “differenza fenomenologica”⁹²⁸. Ma è forse opportuno chiarire, innanzitutto, come, accentuando la questione relativa alla differenza tra *apparire finito* e *apparire infinito* del tutto, Severino non intenda assolutamente sostituirla a quella del differire “ontologico”, nè negare, trasfigurandolo, quest’ultimo differire per inverarlo su un piano esclusivamente “fenomenologico”. A dimostrazione di quanto detto, si può fare riferimento a quella distinzione, sviluppata da Severino in *Oltrepassare*, secondo cui una cosa è l’apparire dell’“Immenso”, ossia l’“apparire dell’infinita ricchezza del Tutto”⁹²⁹ nel finito (una volta tramontato l’isolamento della terra); e un’altra cosa è il tutto “assolutamente assoluto”⁹³⁰, ossia l’essere immutabile e concreto che sin da *La struttura originaria* era stato posto “oltre” la totalità dell’apparire⁹³¹ e che permane, quale termine della differenza ontologica, in tutto lo sviluppo dell’opera severiniana. In altri termini, nemmeno l’insistenza, da parte del secondo Severino, sull’idea che l’apparire finito sia “concretamente” l’apparire infinito del Tutto, deve far perdere di vista l’*ineliminabilità* della differenza ontologica, che sola può favorire lo spazio per il ritmo apagogico del movimento dialettico.

In altri termini, ancora: nel primo Severino la convinzione di assistere, sul piano dell’esperienza, all’annullamento dell’ente faceva sì che, non potendosi registrare, sul piano del sapere epistemico, la contraddizione implicata dal non essere dell’essere, si oltrepassasse il mondo, indicando nell’essere immutabile trascendente il “regno ospitale”, dove l’essere restava “custodito per sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla”⁹³². Questo “regno ospitale”, poi, altro non era se non il “regno dei cieli” di Dio Creatore. Nel secondo Severino, smentito il darsi di tale contraddizione del divenire, la perfezione e concretezza della totalità dell’essere immutabile si trasferiva nell’inconscio umano, svelandone la riposta grandezza, ma persistendo nella sua infinita distanza da ogni possibile *visio*. La differenza tra essere immutabile ed essere diveniente permaneva nel cuore dell’essere testimoniato incontrovertibilmente dal destino, lasciando l’uomo in quella

⁹²⁷ Cfr il contributo di D. Spanio, in Ales Bello A., Pagani P., Spanio D., Molinaro A., *Presentazione del libro "L'apparire del mondo" di Leonardo Messinese*, in *Per la Filosofia*, vol. 78, pp. 95–114, Redazione della Tavola Rotonda di Presentazione del Volume, Tenutasi presso la sede della "Società Fenomenologica Italiana", p. 108.

⁹²⁸ D. Sperduto, *Il divenire dell’eterno. Su Emanuele Severino e Dante*, Prefazione di L. Messinese, Aracne, Roma 2012, p. 90.

⁹²⁹ E. Severino, *Oltrepassare*, cit., p. 541.

⁹³⁰ Ivi, p. 35.

⁹³¹ Per un approfondimento di queste tematiche, mi permetto di rinviare al mio *Dal divenire all’oltrepassare*, cit., pp. 214-220.

⁹³² E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 29.

“infelicità” ontologica e strutturale, data dalla necessità di affermare la totalità perfetta dell’essere senza mai, però, poterla raggiungere. In questo senso, la disposizione religiosa del giovane Severino finiva per protrarsi in un discorso certamente non più caratterizzato da alcuna rivalutazione della fede religiosa né della creazione, ma che avrebbe patito ancora il divario tra i due mondi, mantenendo, tale quale era stato indagato alle origini del suo itinerario speculativo, lo stesso significato della dialettica.

Per altro verso, va però tenuto presente che la struttura originaria, come struttura di immediatezze, se implicava un duplice ambito di indagine intorno all’originario (logica e fenomenologia), era pur sempre una “struttura”, la cui “originarietà” intendeva appunto preservare la *concretezza* della *sintesi* tra i due ambiti, a discapito della loro considerazione astratta. La tesi dell’“identità” di logica e fenomenologia, insomma, non richiedeva che, come fosse possibile, andasse perduta la loro “differenza”. Ciò cui l’inscindibilità di questa relazione alludeva, infatti, era l’impossibilità, pena l’emergere della contraddizione (“concetto astratto dell’astratto”), di scindere la relazione stessa in due ambiti che potessero essere considerati separatamente. Allo stesso modo, la differenza ontologica manifestava, quale suo tratto costitutivo, l’impossibilità e la scissione astratta dell’ente dall’essere, rimandando alla tesi dell’eternità di ogni essente, ossia della sua impossibilità di non essere. Percorrendo questa via, Severino era riuscito a scorgere l’impossibilità del divenire ontologico quale contenuto evidente: per questo aspetto, riteniamo imprescindibile la sua conquista speculativa.

Tuttavia, l’alterità dell’essere immutabile dall’essere diveniente rinviava, daccapo, nella mente di colui che l’affermava, alla trascendenza del rapporto di *creazione*, strappando l’essere al mondo, intanto che lo riteneva originariamente unito. Per questo motivo, pur essendo eterno, *ogni ente era e non era se stesso*, a seconda che lo si fosse inteso in beata compagnia di tutti gli altri (nella dimensione dell’essere immutabile), oppure nel suo apparire processuale, dove si mostrava come in un “mancamento”, afflitto da una “steresi”.

Questa situazione si sarebbe protratta anche nel momento della negazione di ogni relazione creativa tra Dio e mondo. D’altra parte, se il maggiore guadagno dell’attualismo gentiliano era consistito nel dimostrare che, se il divenire è evidente, è impossibile l’affermazione di alcun Dio, legge o norma trascendente (che renderebbero apparente quel divenire manifesto), Severino, alle origini della sua avventura filosofica, dopo aver confermato l’immediata evidenza di quel contenuto fenomenologico, avrebbe dovuto rinunciare alla valenza ontologico-teologica del principio di non contraddizione e alla creazione, sacrificandone da subito la portata salvifica e concedendole, semmai, di esprimere logicamente – con Gentile – la struttura dell’esperienza, senza tuttavia rinunciare – contro Gentile – alla critica radicale dell’assoluta teticità del pensiero. Ciò non è accaduto, poiché l’esigenza di un accordo con il processo di rigorizzazione della metafisica classica avviato da Bontadini e l’impianto metodologico derivato dalla sua interpretazione dell’idealismo attualistico, avevano indirizzato Severino sull’altra strada, quella della valorizzazione del principio di Parmenide in chiave d’immediatezza logico-ontologica, quale originale contributo al tradizionale percorso di dimostrazione dell’esistenza di Dio.

Ci si chiede, pertanto: è forse possibile pensare il divenire (ma ormai potremmo chiamarlo “oltrepassare”, tenendo ferma l’impossibilità dell’annullamento e facendoci perdonare la provocazione), senza sottintendere il darsi di un essere tutto già realizzato, senza cioè presupporre una dimensione ontologica perfetta (la totalità immutabile dell’essere), rispetto alla quale questa che sopraggiunge *non sia già da sempre*? In altre parole: è possibile pensare ad un significato non nichilistico dell’immanenza, facendo sì, al contempo, che questa non sia costretta nei vincoli di una dialettica che assegni all’uomo un

destino necessario? Seguendo Severino, sembra non si possa rispondere che negativamente.

Tuttavia, sfruttando gli elementi sin qui emersi, in particolare la permanenza della tesi dell'originarietà della differenza ontologica nello sviluppo degli scritti di Severino e il ruolo giocato, in questo percorso speculativo, dall'attualismo gentiliano e dalla metafisica di Bontadini, tenterò invece di offrire alcuni spunti in direzione di una *pars construens*, conscio del carattere di "ricerca" che alimenta questa indagine e, conseguentemente, della sua costitutiva apertura ad eventuali sviluppi. In questo senso, l'intento di fondo che intendo perseguire è quello di gettare le basi per la determinazione di un concetto di "immanenza", che si avvalga della critica severiniana del divenire ontologico, ma che insieme si fondi su una rilettura della struttura logico-fenomenologica del sapere, in vista dell'apertura ad una risemantizzazione del concetto di "prassi".

In relazione all'ipotesi di concepire un'etica non nichilisticamente connotata, ossia non ancorata ad un sistema di prescrizioni che orientino l'agire (svincolata, insomma, dalla "volontà di potenza"), si è espresso, recentemente, Brianese. Nel suo contributo, egli fa riferimento ad un'etica che sia rivolta al

"riconoscimento dell'appartenenza di ogni (nostra) azione e decisione all'essere e del loro essere in relazione con la totalità degli essenti. Non si tratta dunque di prescrivere questo o quello ai singoli o ai popoli, ma di *agire non agendo*, per dirla al modo della sapienza cinese (o di agire liberamente assecondando la necessità, per dirlo spinozianamente), riconoscendo che ciò che siamo è tale sempre e solo nel suo essere insieme ad altro, il quale dunque è 'altro' solo impropriamente, dato che è ciò che ci costituisce e dà concretezza alla nostra 'identità' e, a sua volta, si costituisce in relazione a quest'ultima"⁹³³.

La direzione suggerita da Brianese mi pare molto suggestiva; tuttavia, proprio in ragione dell'inattaccabilità – anche da lui riconosciuta – delle ragioni che conducono Severino a negare la possibilità di pensare ad un'etica "guidata", in qualche modo, dal destino, ritengo sia l'impianto complessivo sviluppato ne *La struttura originaria* a dover esser sottoposto a vaglio critico (ovviamente in modo più analitico di quanto qui si sia tentato di fare). Si tratterebbe, cioè, di potenziare al massimo quel principio di autocritica, avviato da Severino, tenendo presente il ruolo giocato nello sviluppo della sua riflessione dalla figura di Gentile, al fine di verificare se sia possibile configurare diversamente la relazione logico-fenomenologica, senza precludere la via ad un ripensamento del significato dell'azione.

8. Identità e creazione

Uno degli spunti che ha guidato il nascere di questa indagine è una frase di Spaventa che, a nostro parere, offre un fertile filo conduttore in vista della caratterizzazione della stagione filosofica su cui ci siamo soffermati: dalla riforma della dialettica hegeliana, progettata e realizzata da Gentile, al problematicismo ed infine al progetto di un ritorno rinnovato alla struttura della metafisica classica. Essa recita così:

"Io dico: risolvere il problema del conoscere (della logica) è provare la identità come mentalità: provare la identità come mentalità è provare la creazione, giacché la

⁹³³ G. Brianese, "Agire" senza contraddizione, in «La filosofia futura», cit., pp. 27-28.

identità come mentalità è appunto l'attività creativa; dunque risolvere il problema del conoscere è provare la creazione"⁹³⁴.

Se la prospettiva spaventiana ricalcava qui, come s'è detto, un'impostazione di stampo soggettivistico, risentendo ancora del retaggio della modernità, il contributo di Gentile, sulle orme del filosofo di Bomba e del suo avvio di riforma della dialettica di Hegel, si sarebbe articolato secondo quella curvatura immanentistica, per cui risolvere il problema del conoscere avrebbe significato provare l'identità come mentalità *assoluta*, ossia provare la creazione come *autocreazione*. Poco importa, si è sottolineato, se la critica di Gentile intendesse o meno colpire al cuore il classico principio d'identità, connesso a quello di non contraddizione e a quello del terzo escluso: in realtà, ciò contro cui egli dirigeva la sua critica era la considerazione "astratta" di questi principi, non intendendo certo negarne la validità sul piano dialettico. In altri termini: se la logica dei moderni, fondata sul metodo dell'immanenza, poneva la contraddizione nel cuore stesso del divenire, per altro verso ciò non precludeva il riconoscimento del fatto che *propria essa*, la contraddizione (nel suo *esser se stessa*), e *non* l'identità astratta, fosse la legge del divenire. L'identità concreta del divenire era, cioè, la contraddizione che ne suscitava lo svolgimento (essere e non essere): incontraddittoriamente, il divenire doveva *divenire*, non potendo essere (nè, come fosse possibile, fermarsi), pena il venir meno di quell'evidenza ch'esso era, processo inesauribilmente autocreativo.

Si è precisato come, al centro del tentativo di riforma della dialettica hegeliana, della quale Gentile indicava Spaventa quale suo iniziatore, la *vexata quaestio* fosse quella del significato da attribuirsi, nel sistema di Hegel, alla relazione tra "logica" e "fenomenologia". Si tratta di un filo molto complicato da analizzare nel suo intricato dipanarsi, di questo non c'è dubbio: in ordine a questo aspetto, le pagine precedenti non hanno certo avuto pretesa di esaustività. D'altra parte, seguendo questa "traccia", ci è parso di correre lungo il sentiero spianatosi alle origini del pensiero filosofico greco, specialmente con la figura di Parmenide e la sua idea di una divaricazione tra essere e divenire. Un problema che attanagliò la mente di Bontadini, finissimo interprete dell'attualismo, stimato da Gentile; un problema serio, quello dell'aporia tra l'esperienza evidente del non essere dell'essere nel divenire e l'impossibilità logica nel ritenere tale non essere così limitante, che lo occupò lungo tutto l'arco della sua riflessione.

Logica e fenomenologia, per Bontadini, si fronteggiavano in una condizione di antinomia, alla quale il pensiero, conscio dell'impossibilità della contraddittorietà dell'essere (e sostenuto in ciò anche dalla fede nella razionalità del reale), avrebbe dovuto ovviare, dimostrando la trascendenza di Dio Creatore. Da questo punto di vista, anche per il filosofo milanese, pur nel differente contesto culturale, provare l'identità dell'essere avrebbe significato provare la creazione. Certo, non che si dovesse provare l'identità: ciò era escluso immediatamente dall'evidenza che i principi della metafisica classica, sin dall'antichità, avevano mostrato di saper tutelare; nè che si dovesse a tutti i costi provare la creazione (che per un cristiano cattolico era pur sempre un dogma). Tuttavia, ciò che l'esperienza, in se stessa, stagliava dinanzi allo sguardo era pur sempre lo spettacolo, testimoniato con vigore da Gentile, di un negativo capace di agire sul positivo, di attraversarlo e di limitarlo. Il *non*, che affliggeva l'essere nel divenire, andava, insomma, giustificato, in qualche modo, in un quadro unitario, che garantisse l'impossibilità, ribadita una volta per sempre dai primi principi, ch'esso potesse avere la meglio sul positivo, violentandone la fisionomia, sino a configurarlo come contraddittorio. Si doveva, cioè, stabilire il significato di quella mediazione razionale che avrebbe condotto oltre il divenire,

⁹³⁴ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 1396.

tra le braccia del Creatore, rigorizzando la disequazione tra Essere e divenire (dell'essere). Si doveva, pertanto, in accordo con l'insegnamento di Tommaso e seguendo la via di una metafisica *puri intellectus*, confermare ciò che sul piano della fede era dato per scontato.

La posizione di Bontadini, sul finire degli anni Cinquanta, era molto vicina a quella del suo giovane allievo Severino, il quale, nel suo straordinario lavoro del '58, veniva ad impostare il discorso metafisico su una struttura originaria, intesa quale duplice ambito di immediatezze, logica e fenomenologica. L'oltrepassamento del divenire, in quell'opera, avveniva, a differenza che nel maestro, non tanto in virtù di una dimostrazione, ma sulla spinta diretta del principio parmenideo nella sua valenza logico-ontologica.

Al fine di precisare ulteriormente la caratterizzazione del rapporto logico-fenomenologico ne *La struttura originaria*, si può fare riferimento a quanto scriveva Severino stesso nel '79: "L'immediatezza logica è l'immediatezza dell'identità-non contraddittorietà dell'ente *in quanto ente*, cioè di ogni ente, cioè della totalità dell'ente. L'immediatezza fenomenologica è l'immediatezza dell'apparire dell'ente che appare, *in quanto ente che appare*, cioè di ogni ente che appare, cioè della totalità dell'ente che appare"⁹³⁵. Data questa definizione, secondo la quale Severino distingueva il *proprium* che è delle due immediatezze, poche pagine dopo egli rilevava che:

"La predicazione che esprime la relazione concreta tra l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica è [...] espressione della stessa strutturazione dell'originario come tale. Tale predicazione è espressa dalla seguente identità, che si struttura a sua volta secondo lo schema $(x = y) = (y = x)$: *la L-immediatezza dell'ente* (ossia l'ente nel suo essere immediatamente identità con sé e non contraddittorietà – questo termine corrisponde alla prima *x* dello schema), *la quale è immediatamente presente (cioè F-immediata)* (questo secondo termine corrisponde alla prima *y* dello schema) è *l'immediata presenza (cioè la F-immediatezza)* (questo terzo termine corrisponde alla seconda *y* dello schema) *della L-immediatezza dell'ente* (questo quarto termine corrisponde alla seconda *x* dello schema)"⁹³⁶.

In questo modo, Severino perveniva alla formulazione del significato concreto dell'identità (dialettica) di logica e fenomenologia, secondo la quale esse si sarebbero dovute intendere come originariamente correlate, eppure distinte, dove la differenza avrebbe potuto essere ritenuta insidente all'identità (ossia concretamente, concetto concreto dell'astratto) oppure isolata rispetto ad essa (astrattamente, concetto astratto dell'astratto).

Il significato concreto dell'identità di logica e fenomenologia ricalcava, d'altra parte, la stessa forma logica della struttura predicativa dell'originario, secondo la quale ogni giudizio non doveva essere considerato una sintesi tra un soggetto e un predicato, ritenuti aprioristicamente esistenti su un piano separato, ma una sintesi (un'identità, appunto) tra la relazione del soggetto al predicato e quella del predicato al soggetto: identità degli identici.

Lasciando da parte questo aspetto, pur relevantissimo, ciò che ora importa ribadire è come tutta la riflessione di Severino ruoti intorno al significato da attribuirsi all'identità e alla differenza, altro non essendo il "destino" (termine che il filosofo utilizza per distinguere il significato dell'incontrovertibile, da lui testimoniato, da quello dell'*episteme* greca) che "l'apparire dell'esser sé dell'essente", ossia della sua identità con sé.

Pur avendo messo in evidenza, in questa ricerca, la funzione esercitata da Gentile nello sviluppo degli scritti del filosofo bresciano, è opportuno ricordare come il termine di

⁹³⁵ E. Severino, *Introduzione a La struttura originaria*, cit., p. 34.

⁹³⁶ Ivi, p. 38.

confronto assunto da Severino ne *La struttura originaria* fosse, in realtà, piuttosto Hegel, del cui pensiero, in effetti, quest'opera del '58 è un tentativo di riforma⁹³⁷.

Come avrebbe scritto il filosofo bresciano in tempi più recenti:

“Il pensiero di Hegel è lo sforzo più potente di rendere pensabile il divenir altro, perché addirittura identifica il divenir altro al prodursi dell'«altro di un altro», ossia al prodursi dello «stesso», dell'esser sè. Nel suo significato più profondo, la dialettica hegeliana è la volontà di pensare lo «stesso» – il *tautón*, l'*idem*, l'*identità* dunque – e di pensare il divenir altro come l'autoproduzione dello «stesso», ossia come l'autoproduzione dell'identità. Nel pensiero di Hegel l'Occidente compie lo sforzo più potente per pensare lo «stesso», l'identità⁹³⁸.”

Se in Hegel l'identità è il “risultato” del divenir altro, in Severino essa è, invece, originaria e, perciò, il divenir altro è impossibile, così come l'autoproduzione (*autocreazione*), in cui esso dovrebbe consistere.

D'altra parte, emerge qui un altro elemento, a testimonianza dell'interesse provato dal giovane Severino verso Gentile: quello per cui, messi sulla via indicata da Bontadini, Severino veniva a misurarsi con Hegel, ma ancora dialogando, tra le righe, con il filosofo siciliano. Si trattava, cioè, di riformare la dialettica del filosofo tedesco, passando attraverso Gentile e Bontadini, ma prendendo le distanze dal primo. Non può essere un caso, dunque, che la riflessione tornasse a posarsi (certo con un occhio agli antichi, ma con l'altro alla lezione della modernità) sulla relazione tra logica e fenomenologia.

Dalla configurazione di questo rapporto, come si è esplicitato, Severino era condotto all'affermazione di un essere immutabile, originariamente oltrepassante l'essere diveniente – si ricordi la “decisione”, che alludeva alla libertà dell'atto creativo. Se, anche per lui, come già per Bontadini, l'identità (e, in quegli anni, la creazione) non avrebbe avuto bisogno di alcuna dimostrazione (impossibile negarla, pena la negazione della struttura originaria e, dunque, l'autonegazione), tuttavia, data la contraddizione (manifesta) dell'esperienza, essa era superata mediante l'adozione di un argomento ontologico originale, quello incentrato sul principio di non contraddizione in veste ontologica, che conduceva daccapo alla relazione creativa.

Provare l'identità (dell'essere) impegnava così il giovane Severino alla ricerca del significato metafisico della creazione, in modo da esplicitare l'impossibilità del divenire o, se non altro, l'impossibilità che il divenire potesse eguagliare *in toto* l'essere, finendo per incrementarlo. In fin dei conti, sostanzialmente a questo scopo egli introduceva la figura della differenza ontologica (ipostatica, metafisica), la quale, se da un lato tentava di evitare l'idea di uno sdoppiamento dualistico del mondo, dall'altro distingueva tra un piano concreto, quello della totalità dell'essere immutabile, ed uno astratto (quello processuale e diveniente del manifestarsi dell'essere stesso), assimilando il primo a Dio, il secondo al mondo. Per questa via, però, l'afflato dialettico trovava l'ambiente ideale al suo progressivo consolidarsi, mantenendo la concretezza dell'identità su un piano sì intenzionato dal pensiero, mai però da esso posseduto assolutamente, lasciando il finito al cospetto di un'identità astratta, che era sì identità (e in questo senso vera, incontrovertibile), ma, per altro, non lo era, qualora avesse avuto l'ardire di misurarsi con quella concreta e perfetta, che pure, “formalmente”, in essa appariva. Vi era dunque un'identità concreta e insieme vi era un'identità astratta: la seconda rispecchiava la prima,

⁹³⁷ Sul rapporto tra la dialettica hegeliana e quella severiniana, cfr. Id., *Introduzione a La struttura originaria*, cit.; Id., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995; F. Berto, *La dialettica della struttura originaria*, cit.; U. Soncini, *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, cit.

⁹³⁸ E. Severino, *Tautótēs*, cit., p. 47.

senza alterarla; originariamente, però, *altra* dalla seconda era, in ogni caso, in se stessa, la prima.

Se, per il giovane Severino, “provare” l’identità, nel senso che si è specificato, equivaleva a “provare” la creazione divina del mondo e la differenza tra i due termini, negando, per altro verso, l’autoctisi, per il secondo, provare l’identità sarebbe equivalso a negare *e* la creazione *e* l’autoctisi, cogliendo nel divenire ontologico e nel nulla, da esso implicato, la radice di ogni creazionismo e di ogni contraddizione.

La radicalità della critica severiniana è sottolineata dal ricordo di Pietro Barcellona, testimoniato al convegno veneziano del maggio 2012, che vale la pena di riportare per intero:

“Di fronte alla mia appassionata insistenza sul fatto che la vita umana sia una continua risposta alla pressante domanda del perché vivere, se tutto si conclude nell’inesorabile scomparire nella morte, e all’appello al valore degli affetti e delle passioni che ci fanno convivere con l’inesorabile perire degli oggetti d’amore, Severino risponde, con la durezza che gli è tipica, che tutto questo affannarsi, anche se nobile e generoso, è tuttavia il frutto di un errore originario, di quell’alienazione che l’individuo occidentale ha subito, lasciandosi sedurre dall’apparenza del divenire e dall’incredibile – a suo parere – convinzione che le cose possano venire dal nulla e tornare nel nulla. Guardandomi con lo sguardo fermo di chi si sente poggiato su un solido fondamento, ha affermato che l’idea di un dio creatore sia l’idea più crudele che l’uomo abbia concepito, poiché chi crea qualcosa dal nulla ne dispone fino a poterla lasciare di nuovo nel nulla. Il dio che crea *ex nihilo* per ciò stesso è un potenziale assassino dell’essere umano, poiché già l’esser creatura dispone l’individuo nella condizione di non valere nulla per sé, ma di essere l’oggetto di un atto di volontà, che può farlo comparire e scomparire da un momento all’altro. Il rapporto di creazione è dunque, di per sé, un rapporto annichilente, poiché pone ciò che viene creato nell’assoluta disponibilità al capriccioso arbitrio del creatore. L’illusoria libertà della creatura di poter disporre, con la propria volontà, delle proprie azioni, modificando il corso degli eventi, è il frutto di un abbaglio, poiché nulla può, colui che si pensa e che si rappresenta come mortale, contro l’inesorabile destino della necessità. Solo ciò che ha la dignità del necessario si sottrae alla contingenza dell’effimero; ogni idea di libertà è pertanto il risultato di un errore sull’immobile eternità degli eterni, che appaiono e scompaiono ma permangono sempre nella loro irreversibile fissità. L’idea della creazione, a partire dal dio creatore fino alla conseguente idea che anche le creature possano disporre illimitatamente di un’attitudine creativa, appare nel pensiero di Severino come una catena di assassinii assolutamente inevitabili, in una visione in cui ogni cosa che viene creata è per definizione priva di ogni necessità di essere. Se l’essere umano è creato dal nulla, nulla può essere sottoposto a chiunque voglia farne oggetto di potere di morte, di tortura e di annichilamento. L’essere umano che viene al mondo per un atto di creazione non ha sostanza d’essere e, perciò, non può invocare nessuna dignità e nessun valore per affermare la propria vita verso chiunque voglia sottoporlo al proprio dominio fino a sopprimere l’effimera esistenza. L’idea di creazione, dunque, apre la porta all’assassinio e restituisce l’essere umano alla propria contingenza assoluta, che egli stesso ha invocato a fondamento della propria libertà. La libertà del divenire è infatti incompatibile con la necessità dell’essere. Il dilemma fra essere e divenire si trasforma, nel pensiero di Severino, nella sentenza che solo l’essere è vita eterna e gloria dell’immutabilità, mentre il divenire e la libertà sono solo morte e inevitabile annichilamento di ogni cosa contingente”⁹³⁹.

⁹³⁹ P. Barcellona, *Gli abitanti del tempo*, in D. Spanio (a cura di), *Il destino dell’essere*, cit., pp. 152-153.

Ora, la questione da non perdere di vista è questa: la torsione del discorso severiniano, di cui s'è trattato, avveniva in concomitanza con la pressione esercitata dall'attualismo sull'interpretazione di Bontadini. Era, infatti, Gentile a mostrare a Severino l'argomento contro la tesi dell'immutabile trascendente e divino, sottraendo al progetto bontadiniano (e al proprio) la persuasione di fondo che ne aveva sollecitato l'incedere. Questo aspetto sarebbe venuto in piena luce solo negli anni della maturata consapevolezza circa l'apparenza dell'aporetica del divenire e del senso "autentico" dell'oltrepassare. Gentile, infatti, nel *Sistema di logica*, sarebbe riuscito ad indicare il legame indissolubile che Bontadini aveva tentato di dissolvere: quello che stringe, in un abbraccio necessario, l'intenzionalità del pensiero all'ontoteticità dell'atto, qualora il divenire sia inteso come un processo in cui ne va dell'essere dell'ente. Il guadagno del significato concreto dell'oltrepassare consentiva così a Severino di demolire la validità dell'interpretazione bontadiniana di Gentile e della sua volontà di purificare l'atto dalla sua (ormai) presunta retorica. Il progetto bontadiniano di "oltrepassare Gentile", in direzione di un rinnovamento del discorso metafisico classico, che mirasse ad una nuova dimostrazione dell'esistenza dell'immutabile creatore, veniva così a rivelare la propria inconsistenza, svelando altresì la coerenza e la forza teoretica della soluzione attualistica. In questo modo, l'idealismo gentiliano palesava la propria "funzione" nello sviluppo della riflessione severiniana.

Se, compiendo una sorta di esperimento mentale, si provasse adesso a ripercorrere "retroattivamente" lo sviluppo del discorso sul destino, in merito al rapporto finito-infinito, a partire dagli "ultimi" guadagni della speculazione severiniana (da *Destino della necessità* ad oggi), emergerebbe il progressivo sgretolarsi della validità dell'approccio di Bontadini all'attualismo e verrebbe in luce la problematicità dell'accesso al testo severiniano del '58 e al suo progetto. Per questa via, si renderebbe giustizia alla lettera del dettato gentiliano, in quanto affermazione dell'esclusione – dell'impossibilità – di ogni immutabile trascendente, sul fondamento dell'evidenza del divenire ontologico del pensiero in atto. Seguendo questa traccia, infine, troveremmo nella posizione ultima di Severino l'indicazione chiave per mettere sotto scacco non solo il linguaggio, ma anche l'impostazione di fondo del suo discorso sull'originario. Esso, infatti, partiva dall'opposizione di due distinte evidenze, strutturate in modo tale che la contraddizione testimoniata dall'una (fenomenologia) fosse corretta dall'altra (logica), mediante la tesi di un essere immutabile originariamente *altro* e oltrepassante, trascendente e *creatore* l'essere diveniente dell'esperienza.

Pensare l'identità (e la differenza) al di fuori di ogni "eco" nichilistica (come quella che, a nostro avviso, permane al fondo anche della testimonianza severiniana), oltre ogni residuo di trascendenza creatrice (di *creatio ex nihilo*), potrebbe oggi costituire la grande sfida di una filosofia, rivolta a determinare lo sfondo *immanente* di ogni forma spirituale, in vista dell'elaborazione razionale di un concetto incontrovertibile di "laicità".

9. Per una problematizzazione delle origini del pensiero severiniano

A chi desiderasse oggi accostarsi criticamente alla riflessione di Emanuele Severino, suggerirei di ritornare alle origini della sua posizione teoretica, tentando di scrutare, al fine di indagarla a fondo, la genealogia dei suoi scritti, con l'intenzione di determinare, prima di tutto, le coordinate essenziali del contesto iniziale di questa avventura di pensiero. Non si tratta solamente di una semplice esortazione di carattere metodologico, ma di un invito a considerare se non sia speculativamente più fertile volgersi indietro ed interrogare

Severino in riferimento ai suoi primi testi, soprattutto *La struttura originaria*⁹⁴⁰, tenendo però sempre bene in vista le tappe successive della sua produzione: tutto ciò allo scopo di riscattare il rapporto logico-fenomenologico dal “torpore” nichilistico in cui, ai suoi esordi, il discorso severiniano resta ancora avviluppato.

Messinese accentua il carattere della “svolta” severiniana, leggendovi un passaggio da una concezione metafisico-trascendentistico-teologica della differenza (primo momento) ad una concezione metafisico-immanentistico-ontologica (secondo momento). Egli coglie indubbiamente nel segno, ponendo in rilievo la presenza implicita, ne *La struttura originaria*, della *res* della “creazione” (peraltro originalmente ripensata) e rimarcando l’ipostaticità della differenza, nonché il suo carattere fortemente metafisico, nel segno della trascendenza teologica, per cui l’essere immutabile corrisponderebbe, in questo testo, a Dio Creatore, mentre l’essere diveniente al mondo contingente dell’esperienza.

Per altro verso, è assodato che la seconda fase del pensiero severiniano, oltre a lasciarsi alle spalle lo spettro incarnato del nichilismo, vedrà, soprattutto nel *Poscritto*, una “torsione”⁹⁴¹ dei termini in gioco nella differenza – ora ontologica, ma non più metafisico teologica – e, da *Destino della necessità* in avanti, una messa al bando dei concetti cardine della filosofia cristiana, in particolare quello di libertà e di creazione, a favore di un’inaudita concezione che cercherà, nonostante tutto, una “trasvalutazione” di quegli stessi concetti al di fuori del contesto semantico religioso.

Mi trovo, pertanto, d’accordo con Messinese nella sua acuta lettura del passaggio di cui ci stiamo occupando, tenendo anche presente la formazione del giovane Severino, la sua provenienza di studi e il progetto filosofico del suo maestro, Gustavo Bontadini, nel cui alveo s’inserì, dagli anni della stesura della tesi di laurea su *Heidegger e la metafisica*, anche la meditazione del filosofo bresciano.

Per quanto concerne il mio approccio, il punto di divergenza con Messinese sembra riguardare invece le conseguenze della sua lettura e la *pars construens* della sua proposta metafisica. Egli, infatti, intende offrire un contributo, sulla scia dell’insegnamento bontadiniano, alla rigorizzazione della metafisica classica, accogliendo però, al contempo, la critica severiniana del divenire nichilistico. In altre parole, si tratterebbe di tener ferma la tesi circa l’impossibilità logico-fenomenologica del darsi dell’annullamento dell’ente nel processo diveniente e la necessità dell’affermazione della differenza ontologica, senza peraltro accettare l’identificazione, asserita da Severino, tra l’impossibilità che l’ente non sia e l’eternità di tutti gli enti. Dal momento che Severino non riuscirebbe, secondo Messinese, a dare ragione del variare che concerne l’esperienza, occorrerebbe allora affermare anche una differenza metafisico-teologica tra essere immutabile ed essere diveniente, da intendersi quale “concretezza” della differenza ontologica. Tale differenza, espressa massimamente dal “teorema di creazione”, sarebbe dunque in grado di giustificare l’apparire e lo scomparire degli enti, garantendo al mondo la sua libertà e contingenza. Siamo, perciò, in presenza di una riflessione che desidera far propri alcuni dei guadagni più maturi del discorso severiniano, tornando però alle sue origini, per rilanciarne l’originario progetto metafisico, rivalutando, al contempo, l’impostazione del rapporto tra immutabile e diveniente, esposta ne *La struttura originaria*, al di fuori, come s’è detto poc’anzi, del nichilismo che inficia la fenomenologia in quell’opera.

⁹⁴⁰ “*La struttura originaria* (1958) rimane ancora oggi il terreno dove tutti i miei scritti ricevono il senso che è loro proprio”, E. Severino, *Introduzione a La struttura originaria*, cit., p. 13.

⁹⁴¹ L’espressione “torsione”, più volte utilizzata nel corso di questa ricerca, ci pare funzionale, sul piano metaforico, a descrivere l’evolversi della parabola della riflessione di Severino. Essa allude, infatti, ad una rotazione che si sviluppa a partire da un cardine fisso, quello rappresentato dalla disequazione originaria tra essere immutabile ed essere diveniente.

La proposta di Messinese merita senza dubbio una particolare attenzione e la sua lettura analitica dell'opera del '58 costituisce, a mio modo di vedere, uno degli esempi più significativi e consapevoli di esegesi del testo severiniano. Ciononostante, vi sono alcune considerazioni, che ho tentato di far emergere in questo studio, che mi inducono ad ipotizzare la possibilità di percorrere un altro sentiero.

Tornando quindi al passaggio dal divenire all'oltrepassare, o dalla differenza metafisico-ipostatica a quella "solamente"⁹⁴² ontologica, v'è una questione, a mio avviso dirimente, che deve essere affrontata (di cui Messinese tiene ampiamente conto, pur non radicalizzandola nella direzione che tento qui di suggerire). Mi riferisco alle due fonti primarie che caratterizzarono il contesto storico iniziale dei "primi passi" filosofici di Severino, quelle, per così dire, nel cui ambiente egli "si trovò" ad operare: l'attualismo gentiliano e la metafisica "neoclassica" bontadiniana.

Non si riesce ad ottenere un quadro corretto di uno scritto come *La struttura originaria* (e, più in generale, dei primi anni della meditazione di Severino), se non ci si misura dapprima con l'interpretazione bontadiniana dell'attualismo di Gentile. È infatti nel solco di questa lettura che deve essere situato, in termini di intenzioni, il progetto perseguito dal pensatore bresciano nella prima fase della sua riflessione.

Alla scuola di Bontadini, il giovane Severino vedeva nell'idealismo attualistico, in quanto termine del ciclo del pensiero moderno, l'autotoglimento del presupposto gnoseologico dell'alterità dell'essere al pensare e la condizione metodologica idonea al reinstaurarsi del discorso metafisico classico⁹⁴³, criticamente reimpostato. La storia della filosofia moderna, cominciata idealmente con il *cogito* cartesiano e la separatezza dualistica tra *res cogitans* e *res extensa*, si sarebbe inverata, da ultimo, nell'idealismo gentiliano, che avrebbe avuto il merito di riportare l'essere alla formale identità intenzionale col pensiero e di offrire pertanto la "piattaforma" ideale ad un ritorno rinnovato della proposta metafisica. L'attualismo, concretizzato nel problematicismo di Ugo Spirito e "ripulito" dall'esorbitanza retorica e dalla superfetazione teologica, depurato, insomma, dalla potenza ontotetica dell'atto e ricondotto alla figura, di ispirazione kantiana, del "formalismo assoluto", ma insieme svincolato dall'autoctisi, si sarebbe così prestato a fungere da figura metodologica, per consentire il ritorno della domanda circa l'identità o meno tra Unità dell'Esperienza ed Assoluto metafisico: l'esperienza coincide con la totalità del reale, oppure quest'ultima la trascende?

Il giovane Severino accoglieva questa lezione, di cui si può scorgere un vivace esempio nelle *Note sul problematicismo italiano*, dove egli, mettendo a confronto la filosofia di Spirito con quelle di Nicola Abbagnano e Antonio Banfi, accordava la sua preferenza al "problematicismo situazionale" del primo – a quella posizione, cioè, che configura l'atto gentiliano, convertito a problema, quale apertura alla Soluzione metafisica. Pur accettando l'interpretazione proposta da Bontadini circa la parabola della filosofia

⁹⁴² Dico "solamente", da un lato, per riprendere il senso dell'interpretazione di Messinese, che vede una torsione riduttivistica nell'abbandono, da parte del "secondo" Severino, della prospettiva teologico-creazionista; dall'altro, le virgolette sono invece da intendersi in relazione alla mia lettura, secondo la quale tale abbandono costituirebbe un "guadagno" teoretico della riflessione del filosofo bresciano, in quanto, appunto, "invererebbe" il significato della differenza ontologica, così come è impostata ne *La struttura originaria*, rilevando la contraddittorietà del concetto astratto dell'astratto del divenire nichilisticamente inteso.

⁹⁴³ Pare rilevante, onde evitare fraintendimenti, sottolineare come sia proprio questo uno dei meriti più grandi del filosofo della Cattolica: l'aver riaperto la strada ad una rinnovata possibilità del discorso metafisico classico, in un'epoca in cui viviamo sulla nostra pelle la crisi, forse irreversibile, della filosofia intesa come sapere "forte". Tuttavia, sulla traccia della testimonianza severiniana, e in dialogo con essa, sono portato a pensare che vi siano altre vie da percorrere, oltre quella indicata da Bontadini e dai suoi più acuti allievi.

moderna e il suo esito, Severino intravede però una maggiore apertura alla metafisica classica nel pensiero di Heidegger. Nell'*Avvertenza*, pubblicata nella seconda edizione di *Heidegger e la metafisica*, Severino ricorda come sia le *Note* che questo testo fossero due scritti fortemente debitori della prospettiva filosofica e storiografica di Bontadini. Egli riteneva, però, che il pensiero di Gentile, benché dotato di maggiore radicalità, rispetto a quello di Heidegger, fosse più “chiuso nel carattere trascendentale del suo problematicismo”⁹⁴⁴ e che “raggiungere quell’essenza dove l’attualismo si pone come problematicismo situazionale equivale[sse] ad andar oltre l’attualismo e non limitarsi al rifiuto della sua configurazione accidentale ed estrinseca”⁹⁴⁵. Insomma, pur accogliendo la lezione del maestro, del quale acquisiva l’assunto metodologico, Severino guardava ad Heidegger, nel cui pensiero vedeva già i “primi passi lungo il sentiero della metafisica classica”. Sembra però opportuno ribadire come questa apertura fosse stata recepita dal giovane Severino in solidarietà con la lettura dell’attualismo proposta dal maestro della Cattolica, il quale aveva offerto al proprio allievo gli strumenti metodologici e, almeno in parte, terminologici per cercare in Heidegger ciò che egli, invece, vedeva in Gentile.

Nella seconda fase della riflessione del filosofo bresciano, inaugurata dal rilevamento dell’apparente aporeticità del divenire e dall’asestamento della relazione tra essere immutabile ed essere diveniente (la differenza ontologica come “oltrepassare”), la lezione gentiliana consisterà invece, essenzialmente, nel dimostrare che, laddove il divenire ontologico sia assunto come evidente (di questa evidenza, come si è detto, c’è una traccia viva ne *La struttura originaria*), l’affermazione dell’Immutabile trascendente si rivelerebbe impossibile. C’è pertanto un *diverso* modo di guardare a Gentile che prende forma, nel discorso severiniano, in corrispondenza degli anni della presunta “svolta”. Anche per questa ragione, ritengo degno d’interesse indagare, in sede di ricerca, sul significato che la pressione e l’influenza del pensiero gentiliano esercitano sul procedere della riflessione severiniana.

Questo diverso sguardo prospettico si accompagna all’idea che l’interpretazione bontadiniana di Gentile perda gradualmente legittimità e, con essa, il suo progetto metafisico; che “la fede nel divenire implica necessariamente l’inesistenza di ogni Immutabile” e che il problematicismo situazionale, come riconoscimento della possibilità dell’Immutabile e della metafisica, sia “affermazione della possibilità dell’impossibile – l’Immutabile essendo appunto ciò che, sul fondamento dell’‘esperienza del divenire’, risulta impossibile”⁹⁴⁶.

Radicalizzando la questione, parrebbe dunque che il progetto di un ritorno alla metafisica classica, passando attraverso – oltrepassando – l’idealismo attualistico, si riveli, nel Severino maturo, una via del tutto impraticabile. Nella “creatività” dell’atto (del pensiero) egli ritiene ora che risieda l’essenza stessa dell’idealismo. Nella storia dell’Occidente, la potenza *creativa* del Dio (Essere) immutabile cristiano che, “decidendo” liberamente, poneva in essere l’essere diveniente (il mondo), diventa, in particolare nell’attualismo gentiliano, il tratto distintivo della natura del pensiero che, creando il mondo, crea se stesso (autoctisi).

Attestato questo mutamento di prospettiva, ci si potrebbe chiedere se rimanga valida l’impostazione dell’indagine assunta ne *La struttura originaria*. La domanda potrebbe suonare azzardata, dal momento che in quell’opera sono posti tutti i fondamenti del successivo dispiegarsi della filosofia di Severino. Tuttavia, essa si rivolge alla struttura originaria del sapere “metafisico”. Non solo. In quel testo, come ha, in maniera

⁹⁴⁴ Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 19.

⁹⁴⁵ Ibid.

⁹⁴⁶ Ivi, p. 18.

convincente, mostrato Messinese, è presente, nel modo di concepire l'alterità dell'essere immutabile rispetto all'essere diveniente, la figura della creazione. L'Immutabile è cioè affermato trascendentisticamente nel senso di una differenza "ipostatica" rispetto al mondo, il quale conserva la propria contingenza.

Severino è consapevole di questa difficoltà e l'*Introduzione* alla successiva edizione de *La struttura originaria* mi pare una testimonianza di profonda onestà intellettuale. Ad ogni modo, Messinese non sembra avere tutti i torti, allorché nota, mettendola in questione, la tendenza, da parte del filosofo bresciano, a rileggere, per esigenza di coerenza, i propri scritti nel senso della "continuità". A questo proposito, si legga per esempio questo passo:

"Ciò significa che se le forme linguistiche, che in questo libro esprimono apparentemente la presenza diretta del nichilismo, sono intese – oltre che inscritte nell'interpretazione necessaria – come espressione non di un contenuto considerato come dato, ma come espressione della fede nichilistica che questo contenuto sia dato, allora tutto il linguaggio de *La struttura originaria* parla la lingua della Necessità e si sottrae interamente ad ogni soggezione alla lingua dell'Occidente e all'isolamento della terra"⁹⁴⁷.

Ci si può chiedere, dando ulteriore profondità a questo spunto di autocritica, se *davvero*, così facendo, sia possibile sottrarsi "interamente ad ogni soggezione" della terra isolata. In queste righe, Severino fa riferimento al nichilismo, così presente nel linguaggio di questo testo tanto da deformare, in particolare, il dato fenomenologico. L'esperienza, infatti, mostrerebbe in se stessa l'inquietante volto di Crono, che divora i propri figli, quel volto per cui gli enti sono visti oscillare e dibattersi tra l'essere e il nulla, diventando infine nulla. D'altra parte, è pur vero che il contenuto dell'immediatezza fenomenologica, ossia il divenire nichilistico, in quanto originariamente strutturato al logo e da esso inseparabile (salvo eventuali contraddittorie ricadute in una concezione astratta dell'astratto), deve essere concretamente "interpretato" come l'apparire e lo scomparire dell'essere immutabile. Ma che senso ha questa interpretazione? Esso è così riassunto da Severino:

"In tutto lo sviluppo di questo libro il linguaggio che parla dell'uscire e del ritornare nel niente 'interpreta' dunque questo accadimento come il comparire e lo scomparire del Tutto immutabile. Un'interpretazione che non si presenta come ipotesi, problema, decisione o fede ermeneutica, ma come verità necessaria di ciò che appare (e che tuttavia è 'interpretazione' perché integra il contenuto che si crede che appaia – l'uscire e il ritornare nel niente – con un senso che non viene considerato come un contenuto che appare – cioè il comparire e lo scomparire del Tutto eterno)"⁹⁴⁸.

La situazione che viene a determinarsi presenta, dunque, tratti critici di antinomicità:

"Questa integrazione segna il punto estremo sino al quale si spinge la dominazione del nichilismo ne *La struttura originaria*, ma segna anche il punto estremo sino al quale può spingersi la testimonianza della verità dell'essere all'interno del linguaggio dove ancora non è tramontata la persuasione che l'uscire e il ritornare nel niente da parte dell'ente appaia: [...] all'interno di questo linguaggio la testimonianza della verità dell'essere è così radicale da giungere ad affermare, entro questo stesso linguaggio, addirittura il tratto che è la negazione di una caratteristica

⁹⁴⁷ Id., *Introduzione a La struttura originaria*, cit., p. 22.

⁹⁴⁸ Ivi, p. 21.

essenziale di tale linguaggio (il tratto consistente cioè nel porre come comparire e scomparire dell'immutabile il divenire che appare)⁹⁴⁹.

Queste parole sembrano confermare il disagio di una posizione teoretica che, voltandosi, rinviene il bersaglio della *pars destruens* del proprio discorso nel grembo stesso del linguaggio del testo fondamentale in cui si è espressa. Ma il punto su cui vorrei insistere è questo: si tratta “solo” di un problema *linguistico*? Non è forse presente l'orientamento nichilistico anche nell'articolarsi stesso dell'indagine, nella sua movenza, nel progetto metafisico che la sostiene e, soprattutto, nella peculiare determinazione dei differenti – essere immutabile ed essere diveniente – che confluiscono nella costituzione della differenza ipostatica? La disequazione originaria, da cui scaturisce la “contraddizione C”, l'alterità, cioè, tra immutabile e diveniente, introdotta per risolvere l'aporia del divenire (che successivamente apparirà essere un'aporia *apparente*), non instaura forse nella struttura del discorso una biforcazione di piani (quello dell'essere e quello del suo divenire), tale che sia l'intero impianto dialettico a risentirne? A questo proposito, mi sembrano molto pertinenti le osservazioni di Messinese circa la problematica “oscillazione”, che investe la relazione finito-infinito, in ragione della permanenza della contraddizione C nel passaggio dalla prima alla seconda fase della riflessione di Severino⁹⁵⁰.

Ci si chiede allora: se così fosse, la relazione tra essere immutabile ed essere diveniente potrebbe, forse, essere ripensata al di fuori del linguaggio e del progetto specifici di cui è rivestita ed investita ne *La struttura originaria*? La domanda sembra scaturire dall'alveo stesso del processo di revisione critica cui Severino, negli ultimi anni, è venuto riconsiderando i propri scritti giovanili. Assumendo la differenza ontologica nella veste dell'“oltrepassare”, e guardando indietro, con l'intenzione di interrogare – e riscattare – le giovanili pagine severiniane, non solo l'edificio linguistico costruito in quel volume, ma anche la curvatura assunta dal movimento dialettico, sembrano vacillare. Certo, il valore ontologico del principio di non contraddizione e l'affermazione dell'identità di logica e fenomenologia e della struttura che le avvince reciprocamente – (L-i = F-i) = (F-i = L-i) – rappresentano le “luci fisse”, che guidano e segnano tutti i passi successivi.

Tuttavia, si provi a riflettere ancora una volta sul determinarsi della relazione strutturale e sullo scopo che essa si prefiggeva di guadagnare. È *per* risolvere l'aporia del divenire che, in quel volume, Severino introduceva l'*alterità* forte tra essere immutabile e diveniente⁹⁵¹. Si tratta di un'alterità (differenza metafisico-teologica) molto particolare, in quanto deve salvaguardare la positività reale di entrambi i differenti, senza che l'uno (la positività del F-immediato) possa aggiungere all'altro (l'intero come immutabilità, guadagnata con la posizione concreta del principio di non contraddizione) qualcosa che esso non possiede. Come potrebbe il mondo aggiungere qualcosa a quell'*absolutus* e illimitato, che è Dio?

Si doveva, in effetti, evitare ogni posizione che introducesse, contraddittoriamente, la figura dell'incremento ontologico. Severino, insomma, metteva in campo tutto il suo genio

⁹⁴⁹ Ivi, p. 20.

⁹⁵⁰ Cfr. L. Messinese, *Alcuni rilievi sulla “contraddizione C” della verità*, cit., pp. 115-129.

⁹⁵¹ Che l'essere immutabile oltrepassi (*non* sia) l'essere diveniente e che tra i due si dia una differenza ontologica originaria è un tratto permanente nello sviluppo degli scritti di Severino. La “contraddizione C”, che affligge il finito nel suo rapporto con l'infinito, non potrà mai essere tolta del tutto. L'uno non sarà mai l'altro. E tuttavia, nella seconda fase della meditazione del filosofo, l'accento cade sul fatto che *l'uno è anche l'altro*, nel senso che il Tutto dell'essere è indicato quale “inconscio” di quell'apparire finito che *noi* siamo. Ciononostante, la disequazione, apertasi con la posizione assunta ne *La struttura originaria*, permane sullo sfondo, determinando gli estremi del movimento dialettico.

filosofico per non far crollare una situazione che già preannunciava i tratti del dramma: l'ipostaticità della differenza metafisica allude infatti alla necessità di affermare l'identità (dell'essere), senza però precludere la differenza (tra Essere = Dio e l'essere mondano). Ogni dualismo ontologico deve essere evitato: su questo punto, Severino ha ben colto la lezione bontadiniana. Eppure ci si chiede ancora: laddove anche una sola regione dell'essere sia vista dibattersi tra essere e nulla (e dunque *sia nulla*), di contro all'Essere eterno ed immutabile, non si viene, per ciò stesso, a separare diabolicamente l'essere da se stesso in un dualismo tragico ed irrisolvibile?

Facciamo ancora un passo. Come "agiscono" l'influenza "gentiliana" e quella "bontadiniana" nella delineazione di questa struttura? Abbiamo visto come l'atto gentiliano, ripensato da Bontadini al di fuori della sua tonalità teologizzante (ossia "ridotto" ad "intenzionalità" di pensiero ed essere) e ricondotto nel binario del problematicismo situazionale, si ripresenti, con nuove vesti, nella figura dell'"Unità dell'esperienza". Quest'ultima è poi assimilabile alla "f-immediatezza" (attestante il passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla dell'ente), di cui si tratta ne *La struttura originaria*, che, dunque, incarna il modo in cui in quest'opera è "tradotta", attraverso il viaggio speculativo che dall'attualismo conduce al problematicismo ed infine alla metafisica, la mediazione gentiliana del pensiero ontotetico in atto. Ma il logo impedisce di assolutizzare in tal modo il reale, riducendolo a questo assurdo processo di entificazione-nientificazione e impone immediatamente ed originariamente (principio di non contraddizione, immediatezza logica) il trascendimento, l'oltrepassamento del diveniente, del dato, che risulta così "redento" dalla contraddittorietà che altrimenti lo affliggerebbe; posto originariamente in salvo da quell'"interpretazione necessaria" che, avvinghiandolo a sé, lo concretizza nella sua astrattezza – "integrandone" il senso –, anziché abbandonarlo alla contraddittoria astrazione isolante. Siamo al cospetto dell'"argomento ontologico" severiniano, dove la concreta assunzione del principio di non contraddizione coincide con l'immediatezza logica dell'affermazione teologica⁹⁵². Il riconoscimento del valore ontologico del principio di Parmenide, il progetto metafisico de *La struttura originaria* e l'assunzione dell'Unità dell'esperienza, quale "verità" dell'atto gentiliano e viatico per l'affermazione metafisico-teologica, sono alcune tra le istanze vive che incarnano l'eredità bontadiniana.

Tentando ora di pervenire al punto critico, pare di poter dire che il nichilismo, che pervade *La struttura originaria*, non si possa ridurre *unicamente* alla persistenza del linguaggio, dal cui orizzonte si sta tentando una fuoriuscita. Qui c'è in gioco un progetto metafisico ben definito, una curvatura teoretica determinata che, assumendo la problematicità del divenire, manifesto nell'esperienza, e rilevandone la contraddittorietà, assume immediatamente – nell'affermazione di questa immediatezza risiede uno dei fondamentali contributi di Severino – il principio logico di non contraddizione accreditandogli una valenza teologica originariamente salvifica. Disequazione tra due piani, quello dell'essere e quello del suo apparire processuale, che consente alla "disposizione religiosa", rilevata da Sasso, di instaurarsi e consolidarsi nel discorso severiniano.

Da questo punto di vista, la relazione tra "logica" e "fenomenologia", cui l'idealismo ha dedicato gran parte dei suoi sforzi speculativi (Hegel, Spaventa, Gentile, ma anche

⁹⁵² Alla formulazione severiniana dell'argomento ontologico spetterebbe, a mio avviso, un posto di diritto in una ricostruzione storico-critica delle prove a priori dell'esistenza di Dio. Sul tema si veda, ad esempio, R. G. Timossi, *Le prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel: Storia critica dell'argomento ontologico*, Marietti, Genova 2005; M. E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica. Da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Severino), può forse essere problematizzata ulteriormente⁹⁵³, con l'intenzione di oltrepassare le contraddizioni dell'idealismo attualistico (in particolare tenendo ferma la critica severiniana del nichilismo), senza passare attraverso la metafisica bontadiniana e la sua interpretazione di Gentile. L'attualismo, la cui essenza consiste nella creatività del pensiero, sbarra la via al creazionismo classico di matrice neoscolastica: dall'uno non si transita all'altro. "Oltrepassare Gentile", quindi, e la sua contraddittoria concezione del divenire (secondo l'insegnamento del filosofo bresciano), ma senza compiere un passo verso la metafisica cosiddetta "neoclassica"⁹⁵⁴: questo mi sembra il sentiero da percorrere a partire da Severino. Ciò potrebbe, a mio avviso, costituire anche la condizione metodologica più adatta a realizzare le condizioni di pensabilità di una prassi non nichilisticamente concepita.

Come può essere ulteriormente specificata questa prospettiva? Quale, insomma, la *pars construens* di questo discorso? Dovendo limitarmi ad alcuni cenni, in ragione della fase di ricerca che ancora caratterizza questo aspetto, si potrebbe dire che, innanzitutto, andrebbe rivista, in sede storiografica, l'interpretazione bontadiniana che vede in Gentile l'anello conclusivo del ciclo *gnoseologico* della filosofia moderna, mettendo invece in adeguata evidenza, da un lato, il carattere eminentemente *ontologico* della sua teoresi (detto nei termini cari a Bontadini: l'attualismo non ha tanto il merito di aver evidenziato il momento "non taletiano" del filosofare, quanto quello di aver offerto la *dimostrazione* per cui, sulla base dell'evidenza del divenire, è impossibile affermare l'immutabile della tradizione; dunque, la filosofia attualistica si è mossa con rigore sul piano "taletiano"); dall'altro, andrebbe invece valorizzata, a mio avviso, la critica severiniana del nichilismo e del modo in cui esso vive all'interno dell'idealismo attualistico.

L'ontologia di Gentile, insomma, non si presta alla reintroduzione del discorso metafisico in senso neoclassico, appunto perchè è *un'ontologia*, che risponde con tutte le proprie risorse, oltre ad una straordinaria coerenza – quella appunto del nichilismo, che Severino ha opportunamente e meritatamente consegnato alla riflessione filosofica del suo e del tempo successivo –, alla domanda circa l'equazione tra esperienza ed assoluto. Tuttavia, la risposta di Gentile è *scorretta*, nonostante tale coerenza, perchè massimamente contraddittoria è la sua persuasione di fondo, quell'identificazione di ente e niente in cui consistono *e* la vita dell'atto *e* l'essenza del nichilismo, implicata in questa concezione assolutamente *creativa* del pensiero.

Ci si potrebbe domandare se, a questo punto, un percorso quale quello appena descritto conduca ancora alla peculiare dialettica della "struttura originaria" e a come questa è configurata nel testo omonimo. Assumendo, infatti, retroattivamente la teoresi dell'ultimo Severino, con l'intenzione di riscattare linguisticamente, ma soprattutto *strutturalmente*, le origini del suo percorso filosofico, non è scontato che ai suoi esiti ultimi si debba, poi, fare ritorno. Sembra una possibilità implicita di questa prospettiva. D'altro canto, si può evidenziare come il quadro, che ho cercato di delineare, possa offrire un "aiuto" alla testimonianza del destino, esplorando la possibilità di ridefinire in altri

⁹⁵³ Sulla rilevanza del rapporto tra logica e fenomenologia, nonché sulla sua problematicità in relazione al discorso di Severino, si sofferma anche C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, cit., pp. 154-164.

⁹⁵⁴ Se, per Bontadini, che sia il pensiero a *creare* l'essere è l'aspetto "retorico" della fisionomia dell'attualismo, Severino ne ha indicato, invece, per così dire, la consustanzialità: in questa forma radicale di idealismo immanentistico, il nesso tra formalismo assoluto e autotisi è rigorosamente dimostrato. Tuttavia, tale dimostrazione non appariva a Severino agli esordi della sua speculazione, ma gli si farà incontro proprio negli anni relativi alla "svolta", quando cioè vedrà la connessione coerente tra il divenire, tematizzato dal pensiero greco, e la dialettica gentiliana.

termini⁹⁵⁵ alcuni degli elementi essenziali secondo i quali è stata espressa la relazione logico-fenomenologica ne *La struttura originaria*; un'opera sulla quale, per le ragioni sopra esposte, si ritiene doveroso soffermarsi criticamente e che, a causa della permanenza in essa di un'ottica nichilista, offre una testimonianza per molti versi estremamente aporetica. In ragione di tale antinomicità, si può supporre, con valide ragioni, che la successiva speculazione del filosofo bresciano ne abbia in parte risentito, spesso trovandosi per molti versi intenta a correggere, per esigenze di coerenza logica, la propria posizione iniziale, assestando via via la struttura del suo edificio concettuale.

Qualora, percorrendo la via proposta, ci si trovasse ad abbandonare anche gli esiti successivi cui il discorso severiniano è pervenuto, saremmo allora in presenza di una posizione speculativa certamente debitrice del suo insegnamento e, per certi aspetti, paradossale⁹⁵⁶, ma insieme aperta, forse, a possibili ed imprevedibili sviluppi.

Come indicare allora, alla luce di quanto detto, il senso di una possibile ridefinizione del legame tra logica e fenomenologia? Da un lato, si avverte l'urgenza di pensare il suddetto rapporto in maniera “non estrinseca”, evitando di giustapporre l'uno sull'altro i due momenti dell'originario, presupponendone l'alterità nel segno di una irriducibile e originaria differenza (uno *non* è l'altro, l'immutabile *non* è il diveniente), per cogliere, invece, concretamente, l'essere nell'*identità* del suo unico volto (l'immutabile è l'oltrepassante)⁹⁵⁷. In questa direzione, mi sembrano interessanti le considerazioni di Diodato circa l'opportunità di ripensare il senso dei termini in gioco nella struttura originaria, valorizzandone la circolarità costitutiva (“complesso”), di contro ad una circolarità esteriore (“implesso”). La prospettiva di Diodato – che tuttavia ancora concepisce il pensiero come “coscienza del divenir nulla dell'essere”⁹⁵⁸ – va però, a mio avviso, rivista alla luce della critica severiniana del nichilismo. Se, quindi, può essere accolta la preoccupazione relativa alla possibilità che la funzione fondante, esercitata dal principio di non contraddizione nell'implesso originario, finisca per appiattare la positività dell'esperienza sul principio stesso (detronizzandola dal proprio essere momento co-essenziale del fondamento), non può però essere accettata la persuasione relativa all'annientamento implicato dal divenire dell'essere. Scrive Diodato:

“Ora il pensiero non è, nella struttura originaria, propriamente altro dall'esperienza, ma è l'esperienza nel suo aspetto espressivo, il suo logos, il suo verbo, il suo comunicarsi innanzitutto a se stessa: questa autocomunicazione tra esperienza e

⁹⁵⁵ Da questo punto di vista, credo di poter affermare come un simile approccio sia “in sintonia” anche con quello già sperimentato da Tarca, il quale non intende confutare il discorso severiniano, bensì ripensare il senso della differenza in termini “diversi” dalla negazione. Cfr. L. V. Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001; *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Mondadori, Milano 2003; una precoce critica di Tarca a Severino era stata svolta in *Verità, alienazione, metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Mevio Washington, Sondrio 1980.

⁹⁵⁶ Il paradosso starebbe essenzialmente nell'idea di partire dall'assunzione dell'orizzonte speculativo del secondo Severino per tornare alle sue origini, problematizzarle, riscattarle dalla nebbia nichilistica in cui si trovano avvolte e ridefinire il rapporto tra logica e fenomenologia, per poi verificare se agli esiti teoretici dell'ultimo Severino si debba nuovamente far ritorno.

⁹⁵⁷ Per questo verso, mi pare che il ragionamento di Tarca circa la necessità di pensare una differenza, che sia “altra” rispetto alla semplice negazione, possa rivelarsi “virtuoso” proprio in riferimento alla determinazione del significato da attribuire alla relazione tra logica e fenomenologia. Potrebbe essere a questo “livello” del discorso – cioè sul piano della struttura originaria e dei due ambiti che la costituiscono – che l'introduzione di una differenza *co-istitutiva*, “altra” dalla negazione, potrebbe riuscire a rivelare parte della sua “forza” speculativa.

⁹⁵⁸ R. Diodato, *Logos estetico*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Mondo, uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 168.

logos è ciò che chiamo mia coscienza, una sorta di consapevolezza riflessiva che mi permette di sapermi io, di comunicare a me stesso la mia identità. Il logos è quindi incarnato, esperienza nella sua immediata riflessività, in cui il pensiero è percezione, reversibilmente”⁹⁵⁹.

La direzione, che mi pare possa essere seguita, intende puntare al superamento del duplice schema fondativo degli asserti, che ancora campeggia ne *La struttura originaria*, al fine di determinare lo sfondo minimo di pensabilità della “questità” attuale in un orizzonte veritativo non nichilisticamente compromesso.

D’altro canto, essenziale risulta ormai tornare a meditare, in dialogo con l’idealismo italiano del Novecento e con Severino, sul senso dell’identità e della differenza, e su quello, a nostro avviso dirimente, della *relazione creativa* e di come essa sia stata concepita dall’ontologia dell’Occidente. È in particolare dalla discussione sul significato del *poiein* greco, e della sua trasmissione storica al pensiero cristiano in termini di *creatio ex nihilo*, che si dovrebbe dunque partire, qualora ci si proponesse il compito di ridefinire il significato di una possibile “etica” e di un’“estetica” che vogliano tener conto della critica severiniana al divenire ontologico. Se la creazione dal nulla dell’ente e il suo ritornare al nulla incarnano quello sfondo, magistralmente evidenziato dal filosofo bresciano, in cui è cresciuta e si è mantenuta, sino all’odierna civiltà della tecnica, la storia dell’uomo occidentale (*homo technicus*, ormai planetario), si può dunque dire che la storia del nichilismo coincida con la stessa storia del creazionismo (inteso nel significato più ampio del termine, quello assegnatogli dall’ontologia greca).

Inoltre, se all’interno dell’orizzonte del nichilismo, la creazione è il fondamento dell’azione (un’azione è tale solo se è radicalmente potente, ossia capace di trarre fuori le cose dal nulla e di risospingerverle e, quindi, solo se è “creatrice” e “distruttrice”⁹⁶⁰), si tratterebbe di ripensare il *poiein* al di fuori di questo contesto semantico⁹⁶¹, in cui anche l’attualismo di Gentile lo colloca, identificando la teoria e la prassi, il pensiero e l’azione, nichilisticamente concepiti.

Tornando, in ultima analisi, alla possibilità di ripensamento del significato della relazione logico-fenomenologica, se nel discorso severiniano tutto ciò che sopraggiunge (che incomincia ad apparire) non può essere pensato come creato *ex nihilo*, in quanto esso è, *già da sempre, nel Tutto immutabile*, ci si potrebbe chiedere: se il divenire fosse stato concepito, sin da subito, come una dimensione *non* implicante alcuna identificazione di essere e nulla, avrebbe ancora avuto senso addebitare al principio di non contraddizione, una valenza “ontologica” (nel senso dell’“argomento ontologico”)? Non sarebbe stato più corretto, invece, pensare ad un esercizio del principio che, lungi dall’affermare la

⁹⁵⁹ Ivi, p. 171.

⁹⁶⁰ L’etimologia della parola latina *creare*, rinvia alla radice *kar* che, nel sanscrito, è presente in parole come *kar-oti* (fare), *kar-tr* (creatore), *kar-anas* (che fa), *kri-jâ* (azione), da cui anche il greco *kraino* (creo, produco), *krantor* e *kreion* (colui che crea, che fa), *Kronos* (figlio di Urano e di Gea, padre di Giove, il creatore). Assonante è il greco *krisis*, che rinvia a *krino* (separo, decido). Si potrebbe supporre, pertanto, che nell’etimologia della creazione divina del mondo, risuoni l’eco della *decisione* mediante la quale, separando (*crisi*) da sé il mondo, Dio si prodighi in un’azione, per questo verso, “diabolica” (dal greco *diaballein*, separare), strappandosi a sé ed, infine, ferendosi. Seguendo questo filo, il concetto di creazione dal nulla sarebbe “responsabile” dell’isolamento delle determinazioni dall’essere, lasciando le prime, cioè il mondo, ad oscillare nichilisticamente tra l’essere e il nulla, divenendo nulla.

⁹⁶¹ Anche Messinese tenta di ripensare il significato della creazione al di fuori della sua concettualizzazione nichilistica, intendendola, sulla scia di Tommaso, quale “*relatio quaedam*” (cfr. L. Messinese, *L’apparire del mondo*, cit., p. 350). D’altra parte, mi sembra che questo modo di determinare la relazione creativa finisca ugualmente per riaffermare quella dipendenza ontologica che, nel mentre si accinge a stringere il nesso tra creatore e creatura, finisce irrimediabilmente per presupporre la nullità della creatura e, dunque, per perderla.

trascendenza dell'essere immutabile sull'essere diveniente, si volgesse esclusivamente ad investire, determinandolo, il piano dell'esperienza? In fin dei conti, a ben vedere, la figura dell'apparire trascendentale è l'*unico* essente che, nel pensiero severiniano, *non diviene*, al pari della totalità dell'essere immutabile:

“L'unico senso secondo il quale si può affermare il divenire dell'evento trascendentale è dato quindi dal divenire del suo contenuto: l'evento trascendentale appare come diveniente non già nel senso che appaia il sorgere o il tramonto, ma nel senso che appare il sorgere e il tramonto delle determinazioni particolari del contenuto dell'apparire. Il comparire e lo sparire di qualcosa – ossia il suo divenire – devono dunque essere intesi come l'entrare e l'uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell'apparire (la quale, pertanto, venendo ad includere qualcosa, viene ad includere, in questo stesso atto, questa inclusione, ossia viene ad includere l'apparire del qualcosa – visto che, come si è stabilito, qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire). Il rilievo qui sopra svolto ha un'importanza fondamentale per l'accertamento del senso dell'aporia provocata dalla verità dell'essere: se tale aporia si costituisce (e cioè riesce ad acquistare la parvenza di una contraddizione interna alla verità) rispetto alle determinazioni particolari del contenuto che appare, giacché di esse appare il divenire, tale aporia non riesce invece nemmeno a costituirsi, ossia nemmeno a formularsi, rispetto all'orizzonte trascendentale dell'apparire, perché se la verità dell'essere esige che ogni positivo, e quindi anche l'orizzonte trascendentale, sia immutabile, eterno, l'orizzonte trascendentale *non* appare per altro come diveniente: qui non c'è nemmeno l'apparenza che il divenire neghi il logo. L'evento trascendentale è eterno (come ogni altro positivo) e non appare diveniente”⁹⁶².

Ne *La struttura originaria*, l'aporia, richiamata dal passo precedente, era risolta, introducendo la distinzione tra “forma” e “contenuto” della totalità del F-immediato, distinzione in virtù della quale si asseriva che la totalità del F-immediato non diviene rispetto alla forma, ma diviene rispetto al contenuto⁹⁶³. Tale distinzione, appartenente al “piano base della struttura originaria”⁹⁶⁴, consentiva il togliimento originario della contraddizione “*h*”, secondo la quale se, da un lato, è fenomenologicamente evidente il divenire (ontologico) e, dunque, esso comporta una dimensione sopraggiungente ed incrementante, dall'altro, se la totalità del F-immediato è “totalità”, allora ogni eccedenza rispetto a questa è immediatamente contraddittoria. Sembrerebbe, cioè, che l'incremento, testimoniato dal divenire, pregiudichi l'essere totalità da parte della totalità del F-immediato: la distinzione tra forma e contenuto di tale totalità escluderebbe così tale apparente contraddizione.

Ora, nell'ultimo capitolo dell'opera del '58, Severino osservava che, nel caso dell'aporia del divenire, scaturita dal contrasto tra immediatezza logica e fenomenologica, la distinzione, avanzata per dirimere l'apparente contraddizione *h*, in questo caso risultava non sufficiente, trattandosi qui di un'aporia, rivolta non alla totalità del F-immediato, ma all'intero come tale. Il discorso perveniva, dunque, come s'è più volte ribadito, all'affermazione dell'alterità tra totalità dell'immutabile e totalità del diveniente, con le conseguenze che abbiamo accertato derivarne. Tuttavia, ciò su cui ci pare rilevante insistere è che tali risoluzioni avvenissero in conseguenza del tentativo di evitare il rischio dell'incremento ontologico, implicato dal divenire nichilistico, qualora lo si fosse identificato assolutamente all'essere. Non era forse stata la percezione del nulla, implicato

⁹⁶² E. Severino, *Poscritto*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 99.

⁹⁶³ Id., *La struttura originaria*, cit., p. 136.

⁹⁶⁴ Ivi, p. 179.

dal divenire, a costituire la molla, che aveva spinto la metafisica classica ad inferire un essere immutabile, eterno e necessario, relegandolo “oltre”, “al di là”, insomma non qui, a garantire peraltro l’incontraddittorietà del “qui”? E che funzione avevano svolto, in questo processo dimostrativo, la teoria platonica della μέθεξις (termine che sarà ripreso anche da Gioberti), e quella tommasiana della “partecipazione”, se non di fungere da “ponte” tra i due mondi, evocati dalla filosofia platonica, una volta compiuto il parricidio contro Parmenide? Dimostrata e svelata la contraddizione, che si occulta al cuore del concetto del divenire, asserita l’impossibilità dell’annullamento dell’ente e, per questo verso, la sua eternità (grandioso contributo di Severino), perché mai il pensiero dovrebbe ancora rivolgersi ad un senso della totalità dell’essere, che oltrepassi la totalità dell’essere che appare, ossia l’unica totalità che, sul piano del sapere, ci è consentito attingere?

Seguendo questa ipotetica strada, il ragionamento si attesterebbe su una situazione concettuale simile a quella realizzata dall’attualismo gentiliano, tra l’Atto, come orizzonte totale, e le sue infinite creazioni, preservando però la critica alla contraddittorietà del divenire ontologico, e cioè negando il potere ontotetico (*creativo*) dell’Atto stesso. In questo senso, la struttura logico-fenomenologica, senza debordare “oltre” la totalità dell’apparire, si potrebbe intendere alla stregua di un’“ontologia minima dell’esperienza”, lasciando cadere la differenza ontologica, la creazione, la contraddizione C ed, infine, il significato attribuito alla dialettica. In altre parole, il principio eserciterebbe la sua spinta sull’apparire attuale (“di questa cosa qui”), rivelando l’incontrovertibilità del suo apparire (da distinguersi rispetto alla sua “assolutezza”), ma lasciando ugualmente l’apparire attuale in una “steresi” rispetto all’apparire della totalità dell’apparire, e permettendo così lo spazio per la concepibilità del mutamento⁹⁶⁵. Oltre a ciò, spingendomi per questa via lungo sentieri ancora da me inesplorati, il “puro”⁹⁶⁶ *logos* (complesso originario testimoniato dalla struttura logico-fenomenologica) si troverebbe così nella condizione di dover tacere *realmente* riguardo ciò che, eventualmente, potrebbe trovarsi, ed essere, “al di là” del suo dominio. In altri termini, l’eliminazione della differenza ontologica consentirebbe all’incontraddittorietà dell’essere, testimoniata dal principio di non contraddizione, di “limitare” la sua portata alla dimensione della totalità dell’*essere che appare*, senza spingersi oltre, nell’affermazione di una totalità dell’essere, che ne custodisca, come sia possibile, il senso ultimo e veritativo.

L’apparire manifesterebbe così il suo volto, quello cioè di essere l’infinita virtualità che custodisce una progressiva e *positiva* “espansione” dell’essere, senza però presupporre una dimensione immutabile “altra”, nella quale il sopraggiungente *sarebbe già*, differenziandosi (e sdoppiandosi) dal suo volto attuale. Il tacere, obbligato da questa “ontologia minima”, garantirebbe, per questa via, un rispetto ossequioso verso la nota proposizione di Wittgenstein: “Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere”⁹⁶⁷.

In conclusione, facendo tesoro delle maggiori indicazioni provenienti dalla spregiudicata e rigorosa riflessione di Severino, ma valorizzando, al contempo, l’influenza e la funzione esercitate, in questa filosofia, dall’attualismo di Gentile, ci si sente condotti sulla soglia di un’“ontologia minima” dell’esperienza, che ci pare, pur da lontano, inverare il significato della relazione d’identità di logica e fenomenologia.

Percorrendo questo sentiero, a nostro modo di vedere, può forse essere possibile, dopo la critica severiniana, la riapertura di un tentativo di risemantizzazione della “prassi”, al di fuori di ogni orizzonte *creazionistico*. Dal punto di vista raggiunto, peraltro ancora

⁹⁶⁵ Riguardo a questo aspetto, confesso onestamente la problematicità che ancora accompagna la mia riflessione. Come, infatti, giustificare ora il variare, il “non”, che attraversa l’esperienza?

⁹⁶⁶ “Puro”, perchè alieno dalla contraddizione nichilistica.

⁹⁶⁷ Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998, p. 109.

tutto da approfondire, ci sembra di poter affermare, in riferimento al nostro approccio al discorso severiniano, quanto, sempre Wittgenstein, osservava nella proposizione 6.54 del *Tractatus logico-philosophicus* a proposito del *Tractatus* stesso: “Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettare via la scala dopo essere asceso su essa.) Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo”⁹⁶⁸.

⁹⁶⁸ Ibid.

Bibliografia

Testi di Giovanni Gentile

- Gentile G., *La riforma della dialettica hegeliana*, le Lettere, Firenze 2003
- *Frammenti di storia della filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1999
 - *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. I neokantiani e gli hegeliani*, vol. III, Casa Editrice G. Principato, Messina 1923
 - *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, 3^a ed. accresciuta, Sansoni, Firenze 1958
 - *La filosofia dell'arte*, Treves, Milano 1931
 - *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1937
 - *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962
 - *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003
 - *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze 2003
 - *Fondamenti di filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze, 1937
 - *La filosofia in Italia. Dopo il 1850. IV I neokantiani*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 9, 1911
 - *La riforma dell'educazione*, Bari, Laterza 1923
 - *Introduzione alla filosofia*, Treves, Milano-Roma 1933
 - *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957
 - *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Sansoni, Firenze 1959
 - *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Sansoni, Firenze 1913
 - *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, Sansoni, Firenze 1961
 - *Il mio atesimo e la storia del cristianesimo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno III, fasc. III, settembre 1922
 - *Avvertimenti attualisti*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VII, fasc. I, gennaio 1926
 - *La mia religione e altri scritti*, Le Lettere, Firenze 1992
 - *Gemelli e De Sarlo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VI, luglio 1925
 - *Polemiche neoscolastiche*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VII, 1926
 - *La rivista di filosofia neoscolastica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, 1927
 - *Frammenti di filosofia*, Le Lettere, Firenze 1994
 - *I tomisti italiani e Amato Masnovo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno V, fasc. II, aprile 1924
 - *Idealismo e relativismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno II, settembre 1921
 - *Recensione a Henri Bergson - L'énergie spirituelle*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 18, 1920
 - *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1946
 - *Giordano Bruno nella storia della cultura*, Sandron, Milano 1907
 - *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1920
 - *Nota alla recensione di D. Cantimori, La vita come ricerca*, in «Giornale critico della filosofia italiana», v, 1937

Testi di U. Spirito

- Spirito U., *Gentile e Marx* (1947), in *Il comunismo*, Sansoni, Firenze 1965
- *Storia della mia ricerca*, Sansoni, Firenze 1971
 - *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930
 - *Il nuovo idealismo italiano*, C. De Alberti Editore, Roma 1923
 - *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969
 - *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, luglio 1927
 - *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Firenze, Vallecchi 1921
 - *La vita come ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007
 - *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948
 - *La vita come arte*, Sansoni, Firenze 1941
 - *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Sansoni, Firenze 1953
 - *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno VIII, luglio 1927
 - *Memorie di un incosciente*, Rusconi, Milano 1977

Testi di G. Calogero

- Calogero G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, Le Monnier 1927; nuova edizione «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1968
- *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960
 - *La scuola dell'uomo*, Sansoni, Firenze 1939
 - *Lezioni di filosofia. I. Etica, giuridica, politica*, Einaudi, Torino 1946; *II. Estetica, semantica, storica*, Einaudi, Torino 1947; *III. Logica, gnoseologia, ontologia*, Einaudi, Torino 1948.
 - *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962
 - *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Roma 1932

Testi di Gustavo Bontadini

- Bontadini G., *Le polemiche dell'attualismo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», fasc.5-6, 1924
- *Dall'attualismo al problematicismo*, Introduzione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1996
 - *Studi sull'idealismo*, Introduzione di E. Severino, Vita & Pensiero, Milano 1995
 - *Studi sulla filosofia dell'epoca moderna*, Introduzione di E. Agazzi, Vita e Pensiero, Milano 1996
 - *Dal problematicismo alla metafisica*, Introduzione di P. Faggiotto, Vita e Pensiero, Milano, 1997

- *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Introduzione di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano, 1995
- *Appunti di filosofia*, Introduzione di F. Rivetti Barbò, Vita e Pensiero, Milano 1996
- *Conversazioni di metafisica*, Introduzione di A. Bausola, 2 tomi, Vita e Pensiero, Milano 1995
- *Metafisica e deellenizzazione* (1975), Introduzione di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano, 1996

Testi di Emanuele Severino

- Severino E., *Note sulla filosofia di Ugo Spirito*, in "Rivista Rosminiana", XLII, 1948
- *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005
 - *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990
 - *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1998
 - *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999
 - *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992
 - *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978
 - *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958
 - *La struttura originaria*, Nuova ed., con modifiche e una *Introduzione 1979*, Adelphi, Milano 1981
 - *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampliata, Milano, Adelphi 1982
 - *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006
 - *Prefazione* a U. Soncini, *Il senso del fondamento in Hegel e in Severino*, Marietti, Genova 2008
 - *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994
 - *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001
 - *Introduzione* a G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, Vita & Pensiero, Milano 1995
 - *Destino della necessità*, Milano, Adelphi 1999.
 - *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011
 - *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995
 - *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998
 - *Studi di filosofia della prassi*, Nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1984
 - *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001
 - *La guerra e il mortale*, a cura di Luca Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2010
 - *Oltre l'uomo e oltre Dio*, a cura di A. Di Chiara, con introduzione e interventi di C. Angelino, il Melangolo, Genova 2002
 - *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995
 - *La filosofia moderna*, Rizzoli, Milano 1984
 - *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984
 - *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986
 - *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989
 - *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007
 - *Discussioni intorno al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa 2009
 - *Istituzioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010
 - *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011
 - *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013

- *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989
- *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988
- *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano 2000
- *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi, I. Testoni, Rizzoli, Milano 2007
- *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano 2009

Saggi critici

Abbagnano N., *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Marte, Salerno 2008

Alderisio F., *Esame della riforma attualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a Hegel*, Tip. Tuderte, Todi 1941

Ales Bello A., Pagani P., Spanio D., Molinaro A. (a cura di), *Presentazione del libro "L'apparire del mondo" di Leonardo Messinese*, in «Per la filosofia», vol. 78

Alfieri V. E., *L'attualismo e la religione*, in «Ricerche religiose», 1927, 1

Aliotta A., *Relativismo e idealismo*, Perrella, Napoli 1922

Arata C., «Ego sum qui sum». *La Gloria di Dio*, Morcelliana, Brescia 2004

Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, La Nuova Italia, Firenze, 1926

Barcellona P., *Gli abitatori del tempo*, in D. Spanio (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014

Bartezzaghi S., *Il falò delle novità. La creatività al tempo dei cellulari intelligenti*, Utet, Novara 2013

- *L'elmo di Don Chisciotte. Contro la mitologia della creatività*, Laterza, "I libri del Festival della mente", Roma-Bari 2009

Barzagli G., *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1997

- *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barchigiani Editore, Bologna 2000

Basile L., *La mediazione mancata. Saggio su Giovanni Gentile*, Marsilio, Padova 2008

Bausola A., *La cultura cattolica e il neoidealismo*, in Aa.Vv., *Il neoidealismo italiano*, a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari 1988

Bellezza V. A., *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in Aa. Vv., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970

Berlanda M., *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Vita e Pensiero, Milano 2007

Berti E., *Giovanni Gentile e il pensiero antico*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003

- *Critica all'interpretazione neoparmenidea dell'Occidente*, in Id., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987

- *La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, «Theorein» (Palermo), 6, 1969-1972

- *La critica aristotelizzante di F. A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975

- *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993

- *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987

Berto F., *La dialettica della struttura originaria*, Il Poligrafo, Padova 2003

Bettineschi P., *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes Ed., Napoli 2011

Biasutti F., *Ancora sul problema della metafisica. Risposta a G. Bontadini*, in «Verifiche», 1977, VI

Bobbio N., *Profilo ideologico del Novecento*, Garzanti, Milano 1990

Bonomo C., *La prima formazione nel pensiero di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1972

Brianese G., *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996

- *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in E. Severino, *La guerra e il mortale*, a cura di Luca Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2010

- *"Agire" senza contraddizione*, in «La filosofia futura», n. 01/2013, Mimesis, Milano

- *"Se gli dèi esistessero". Nichilismo e morte di Dio (Nietzsche, Gentile, Severino)*, in Martini M. L. (a cura di), *Il Novecento e i linguaggi della modernità*, «Theatrum philosophicum», Il Mulino, Bologna 2005

Cacciari M., *Lettera a Severino*, in «Repubblica», 22 febbraio 2011

Cacciatore G., *Dal «logo astratto» al «logo concreto», dal tempo all'eternità. Gentile e la storia*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003

Canfora L., *La sentenza*, Sellerio, Palermo 2005

Carabellese P., *Critica del concreto*, Pagnini Ed., Pistoia 1921

Carlini A., *Studi Gentiliani*, in G. Gentile. *La vita e il pensiero*, vol. viii, Sansoni, Firenze 1958

Cavallera H. A., *Introduzione a U. Spirito, La vita come ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007

- *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno LIII (LV) 1974, fasc. I

- *Introduzione a G. Gentile, La mia religione e altri scritti*, Le Lettere, Firenze 1992

- (a cura di), *Giovanni Gentile. Eraclito. Vita e frammenti*, Le Lettere

- *Ugo Spirito: la ricerca dell'incontrovertibile*, SEAM, Formello 2000

- *Gentile e Spinoza*, in "Idee", n.28-29, 1995

- *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito 1994

Chesi F. S., *Gentile ed Heidegger: al di là del pensiero*, EGEA, Milano 1992

Chiocchetti E., *La filosofia di Giovanni Gentile*, Società Editrice «Vita e Pensiero», Milano 1922

- *La filosofia di Benedetto Croce*, Libreria Edit. Fiorentina, Firenze 1915

Ciardo M., *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale*, Laterza, Bari 1948

Clavier P., *Ex nihilo. Sortie de la creation*, Hermann, Paris 2011

Croce B., *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza 1927

- *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bibliopolis, Napoli, 2006

- *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996

- *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bibliopolis, Napoli 2004

Cubeddu I., *Gentile e Spaventa*, in Aa. Vv., *Bertando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, a cura di R. Franchini, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986

Cusano N., *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011

- *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011

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

- *Differenza ontologica o differenza metafisica? Nota sul dialogo tra Leonardo Messinese ed Emanuele Severino*, in «Aquinas» LIV, 3 (2011)

- *In margine a un dialogo. Severino e Messinese*, in D. Spanio, (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014

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

Del Noce A., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990

De Ruggiero G., *L'ultimo Bergson*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 27, 1929

Dessì G., *Ugo Spirito. Filosofia e rivoluzione*, Luni Editrice, Trento 1999

- *Il rapporto tra Guido Calogero e Ugo Spirito attraverso il carteggio (1926-1945)*, in M. Durst, S. Ricci (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche 1904-2004* Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007

Di Giovanni P., *Il ritorno del'idealismo*, Le Lettere, Firenze 2003

Di Lalla M., *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975

Diodato R., *Logos estetico*, in Aa. Vv., *Mondo, uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010

Donà M., *Follia e verità del divenire. Il pensiero di Emanuele Severino*, in G. Micheli, C. Scilironi (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Cleup, Padova 2004
- *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano 2008

Fabro C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, Roma 1969

- *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Quadrivium, Genova 1981

Faraone R., *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011

Farotti F., *Ex deo-ex nihilo. Sull'impossibilità di creare/annientare*, Prefazione di E. Severino, Mimesis, Milano 2011

- *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, Postfazione di E. Severino, PensaMultimedia, Lecce 2000

- *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo e oltre. Discussione sull'attualismo*, Pensa Multimedia, Lecce 2001

Farias V., *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1988

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

Ferraro C., *Cornelio Fabro*, LUP, Roma 2012

Ferrari M., *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, in Aa. Vv., *Croce e Gentile. Un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, «Giornale critico della filosofia italiana», anno LXXIII (LXXV), fasc. II-III, maggio-dicembre 1994, Le Lettere, Firenze

Fichera G., *Il problema del cominciamento logico e la categoria del divenire in Hegel e nei suoi critici*, Istituto Universitario di Magistero, Catania 1956

Fischer K., *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, C. P. Scheitlin's Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1852

- Garin E., *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, Laterza, Roma-Bari 1997
 - *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959
- Gilson E., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Rizzoli, Milano 2011
- Givone S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma 2001
- Gnemmi A., *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Verifiche, Trento 1976
- Goggi G., *Dal diveniente all'immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Prefazione di E. Severino, Ca' Foscari, Venezia 2003
 - *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano 2014
- Grion L., *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2008
 - *Gustavo Bontadini*, LUP, Roma 2012
 - *Bontadini vs Severino*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
- Jaja D., *Prefazione agli Scritti filosofici di B. Spaventa*, a cura di G. Gentile, Morano, Napoli 1900
 - *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, tip. R. Università, Napoli 1886
 - *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, Spoerri, Pisa 1893
- Lago E., *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005
- Lancellotti M., *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Studium, Roma, 1988
- La Via V., *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Vecchi e C. – Editori, Trani 1925
- Licitra C., *La storiografia idealistica (Dal «programma» di B. Spaventa alla scuola di G. Gentile)*, De Alberti, Roma 1925
- Lo Schiavo A., *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *La Cultura*, VI, 1968
 - *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari 1986
- Lugarini L., *Introduzione a G. W. F. Hegel, Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004
 - *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in Aa. Vv., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Sansoni Ed., Firenze, 1954
- Marion J. L., *Réduction et donation. Reserches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P. U. F., Paris 1989
- Maschietti S., *Dire l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*, in «Giornale di filosofia», 2007

- *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XV (1998)
- *Sull'interpretazione bontadiniana dell'idealismo attuale*, in «La Cultura», XXXVIII (2000)

Masnovo A., *La teoria generale dello spirito come atto puro di G. Gentile*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», xv, 1923

- *La filosofia verso la religione*, Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano 1941

Melchiorre V., *Gustavo Bontadini (1903-1990)*, in Aa. Vv., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II: Ritorno all'eredità scolastica*, Città Nuova, Roma 1994

Messinese L., *Armando Carlini*, Lateran University Press, Roma 2012

- *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, in P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettinsechi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012
- *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013
- *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Prefazione di V. Melchiorre, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006
- *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis Edizioni, Milano 2008
- *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010
- *La teologia razionale e la determinazione dell'Altro dall'esperienza*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», CI, 4 (2009)
- *Nota sul punto d'arrivo della disputa tra Severino e Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
- *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Ed. Dedalo, Bari 2013
- *Alcuni rilievi sulla contraddizione "C" della verità*, in «La filosofia futura», 1 (2013), Mimesis, Milano - Udine

Miligi G., Perazzoli G. (a cura di), *Laicità e filosofia*, Mimesis, Milano 2010

Molinaro A., *La creazione e il nulla*, in Aa. Vv., *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, a cura di A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, Bruno Mondadori, Milano 2005

Musté M., *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000

- *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008
- *Il principio del nous nella filosofia di Guido Calogero*, in «La Cultura. Rivista di Filosofia Letteratura e Storia», Anno xlvi, numero 1, aprile 2010
- *Dalla metafisica alla filosofia del dialogo. Guido Calogero interprete di Aristotele*, in «Giornale di filosofia.net/Filosofiaitaliana.it – ISSN 1827-5834 – Maggio 2009

Nancy J.-L., *La création du monde ou la mondialisation*, Éditions Galilée, Paris 2002

Nardi B., *I metodi di padre Gemelli ovvero gli scherzi della memoria*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno XXI, nov-dic. 1940 - XIX

Natoli S., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989

Negri A., *Giovanni Gentile. 1. Costruzione e senso dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975

- *Giovanni Gentile. 2. Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975

- *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992

- *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico. Itinerario teoretico di Ugo Spirito*, Lacaita, Manduria 1964

- *Attualismo e fenomenologia*, in Aa.Vv., *Croce e Gentile. Un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, «Giornale critico della filosofia italiana», anno LXXIII (LXXV), fasc. II-III, maggio-dicembre 1994, Le Lettere, Firenze

Neva M., *Amato Masnovo (1880-1955). Un percorso filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 2002

Pagani P., *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990

- *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008

Pievani T., *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino 2006

Pietroforte S., *La scuola di Milano. Le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, Il Mulino, Bologna 2005

Pisarrì A., *Divenire e contraddizione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in F. Altea – F. Berto (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007

Ponticelli L., *Interrogativi circa alcuni temi metafisici neoclassici*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1966, 58

Possenti V., *Nichilismo e metafisica*, Armando Editore, Roma 2004

Radetti G., *Gentile e Spinoza*, in Aa. Vv., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni Ed., Firenze 1948

Rivetti Barbò F., *Dall'essere-pregnante all'assoluto-che-dona*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1979, 1-2

Reale G., *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004

Ruggenini M., *Ontologia, idealismo, metafisica*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008

Russo A., *Ugo Spirito. Dal positivismo all'antiscienza*, Guerini e Associati, Milano 1999

Sacchi D., *Gustavo Bontadini: dall'apologia del fideismo trascendentale alla rigorizzazione della teologia razionale*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008

Saitta G., *Il pensiero di Vincenzo Gioberti*, G. Principato, Messina 1917

- *Il carattere della filosofia tomistica*, Sansoni, Firenze 1934

Sanmarchi, A. *L'apriorismo metodologico come assunzione esiziale alla filosofia. Teoresi critica del pensiero di Gustavo Bontadini*, Aracne, Roma 2007

Sainati V., *Il ritorno dell'identità nel «Sistema di logica» di G. Gentile*, in Aa. Vv., *Croce e Gentile. Un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, in «Giornale critico della filosofia italiana», anno LXXIII (LXXV), fasc. II-III, maggio-dicembre 1994, Le Lettere, Firenze

Sasso G., *La fedeltà e l'esperimento*, Il Mulino, Bologna 1993

- *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995

- *Tramonto di un mito. L'idea di progresso fra Otto e Novecento*, 2^a ed. Ampliata, Il Mulino, Bologna 1988

- *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998

- *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in Id., *Filosofia e idealismo III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997

- *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010

- *Di Gentile, di Heidegger e della loro reciproca conoscenza. (Documenti e aneddoti)*, in Id., *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*

- *L'atto, il tempo, la morte*, in Id., *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995

- *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1998

- *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero*, in Id., *Filosofia e idealismo III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997

- *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996

- *Essere e negazione*, Morano Editore, Napoli 1987

- *L'essere e le differenze. Sul "Sofista" di Platone*, Il mulino, Bologna 1991

- *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna 1999

Savorelli A., *Gentile e Jaja*, in Id., «Giornale critico della filosofia italiana», 1/1995

- *Spaventa «preattualista»: qualche rettifica*, in Aa. Vv., *Bertando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*

Scaravelli L., *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di Stella V., Soveria Mannelli 1999

Scribano M. E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica. Da Descartes a Kant*, Laterza 1994

Sequeri P., *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

Simionato M., *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Prefaz. di E. Severino, Ed. Plus, Pisa 2011

- Spanio D., *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, in Id. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014
- *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Prefazione di E. Severino, Il poligrafo, Padova 2003
 - *L'essere e il circolo. Spaventa, Jaja, Gentile*, in «Annali Istituto italiano per gli Studi Storici», XV (1998)
 - *Giovanni Gentile*, Carocci, Roma 2010
 - *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, in Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, vol. XXIII (2008)
 - *Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne Editrice, Roma 2012
- Spaventa B., *Opere*, a cura di F. Valagussa, Postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2008
- Sperduto D., *Il divenire dell'eterno. Su Emanuele Severino e Dante*, Prefazione di L. Messinese, Aracne, Roma 2012
- Soncini U., *Kérigma e nichilismo. Una risposta ad Emanuele Severino*, «Divus Thomas» CI (1998)
- *Il senso del fondamento in Hegel e in Severino*, Marietti, Genova 2008
- Stella V., *Spaventa nella riforma della dialettica hegeliana di Gentile e nel giudizio di Croce*, in Aa. Vv., *Bertando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, a cura di R. Franchini, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986
- *L'aspetto dell'arte. Vita come arte e critica dell'estetica nel pensiero di Ugo Spirito*, Cadmo, Roma 1976
- Steiner G., *Grammars of Creation*, Faber & Faber, London 2001, trad. it. di F. Restine e S. Velotti, *Grammatiche della creazione*, Garzanti, Milano 2003
- Tamassia F. (a cura di), *L'opera di Ugo Spirito*, Istituto di Studi Corporativi, Roma 1986
- Tarca L. V., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001
- *Verità, alienazione, metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Mevio Washington, Sondrio 1980
 - *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Mondadori, Milano 2003
- Tarquini A., *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il Mulino, Bologna 2009
- Testoni I., *Emanuele Severino. La follia dell'angelo*, Mimesis, Milano 2006
- Timossi R. G., *Le prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel: Storia critica dell'argomento ontologico*, Marietti, Genova 2005

- Turoldo F., *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio, l'Essere e il Nulla*, Ca' Foscari, Venezia 2001
- Totaro F., *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
- Turi G., *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995
- Valent I., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008
- Valentini F., *Spaventa e la logica di Hegel*, in Aa. Vv., *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, a cura di R. Franchini, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986
- Vander F., *Critica della filosofia italiana contemporanea. Dialettica e ontologia: i termini di una contrapposizione*, Marietti, Genova 2007
- Verra V., *Spaventa e la filosofia tedesca dell'Ottocento*, in Aa. Vv., *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, a cura di R. Franchini, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986
- Vigna C., *Ragione e religione*, Celuc, Milano 1971
- *Introduzione a G. Bontadini, Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996
 - *Attualismo, problematicismo, metafisica*, in «Idee», 1995
 - (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
 - *Sulla semantizzazione dell'essere. L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in Id. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008
 - *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000
 - *Gentile interprete di Marx*, in *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1976-77
- Visentin M., *Il neoparmenidismo italiano I. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2005
- *Il neoparmenidismo italiano II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010
- Vitiello V., *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*, Napoli, Guida 1990
- *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Napoli 2003
 - *Buchstabieren Hegel. Rileggendo Bertrando Spaventa interprete di Hegel*, Postfazione a B. Spaventa, *Opere*, a cura di F. Valagussa, Postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2008
 - *Identità e divenire. Giovanni Gentile: dal pensiero al sentimento*, in «La filosofia futura», n. 01/2013, Mimesis, Milano
 - *La lampada di Severino*, in «Aut-aut», 267-268, 1995
 - *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992
- Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma 2004

Werder C., *Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft del Logik*, Veit, Berlin 1841

Zanfi C., *Reazioni italiane a Bergson nel secondo dopoguerra*, Philosophia III, (2/2010 - 1/2011)

Classici

Aristotele, *La metafisica*, trad. it. di Reale G., Vita e Pensiero, Milano 1995

- *Fisica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 1999.

- *I principi del divenire : libro primo della fisica*, trad., introd. e commento di E. Severino, La Scuola, Brescia 1983

- *Della interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 2000

Bergson, H., *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Rizzoli, Milano 2012

Berkeley G., *Trattato sui principi della conoscenza umana e dialoghi tra Hylas e Filonius*, nuova edizione a cura di M. Rossi, Laterza, Bari 1955

Cartesio R., *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, trad. it. di A. Tilgher, riveduta da Adorno F., Roma-Bari, Laterza 1986

- *Discorso sul metodo*, a cura di G. Bontadini, Ed. La Scuola, Brescia 1972

Gioberti V., *Nuova protologia. Brani scelti da tutte le opere e ordinati da Giovanni Gentile*, Laterza, Bari 1912

Hegel F.W., *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000

- *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Bari 2004

Heidegger M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2006

- *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981

- *Che cos'è metafisica*, Adelphi, Milano 2001

- *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano 1995

- *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2003

- *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2006

- *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968

- *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999

Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002

- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008

Kant I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1993

Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montanari, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1968

Platone, *Il Sofista*, a cura di B. Bianchini, Armando Ed., Roma 1997

- *La Repubblica*, trad. di F. Sartori, introd. di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2001

- *Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2013

- *Simposio*, trad. di F. Zanatta, introd. di U. Galimberti, Feltrinelli, Milano 2001

- *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2004

Spinoza B., *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998.