

RATIONES

Mattia Cardenas

La filosofia come attualità della storia

Sul concetto di storia della filosofia
nell'Italia del Novecento



PADOVA
UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardovino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews), Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuozzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes

Prima edizione 2023, Padova University Press
Titolo originale *La filosofia come attualità della storia*

© 2023 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-327-4



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Mattia Cardenas

**LA FILOSOFIA COME
ATTUALITÀ DELLA STORIA**

**Sul concetto di storia della filosofia
nell'Italia del Novecento**

**PADOVA
UP**

Indice

INTRODUZIONE	17
1. Posizione del problema	17
2. Logica dell'isolamento	19
3. Attualità del pensare storico	21

I

LA SINTESI NEOIDEALISTA

I. L'unità-distinzione come storicismo assoluto	31
<i>Benedetto Croce</i>	
1. Il concetto puro	31
2. Il giudizio storico	33
3. L'identità di filosofia e storia	35
3.1. Critica della dialettica in quanto fenomenologia dell'errore	36
3.2. La serietà della distinzione	39
3.3. Eternità e storicità della filosofia	44
II. L'unità-distinzione come attualismo	51
<i>Giovanni Gentile</i>	
1. La mediazione immediata	51
2. Il concreto quale sintesi di astratto e concreto	53
3. Spontaneità dell'atto come negazione originaria	56
4. L'identità attuale di filosofia e storia della filosofia	58
4.1. Storiografia originaria	58
4.2. Il passato nel presente attuale	60

4.3. L'errore entro il sistema della verità	64
4.4. Indefinitività della filosofia	70
III. La ricerca dell'immanenza	77
<i>V. Fazio-Allmayer, G. E. Barié, U. Spirito</i>	
1. Problematicismo positivo	77
1.1. Negatività della forma matematizzante e positività del valore	77
1.2. L'immanente dialettismo	81
1.3. Logica della compossibilità	84
2. Neotrascendentalismo	90
2.1. L'appartenenza dell'opposizione dialettica alla logica del pensato	91
2.2. L'universale storico	96
3. Problematicismo situazionale	99
3.1. Giudizio e totalità	99
3.2. Identità di sistema e opera d'arte	106
3.3. La teoreticità dell'evento storico	109
IV. Revisioni idealistiche e prassi storiografica	115
<i>G. De Ruggiero, A. Omodeo</i>	
1. Filosofia dell'esperienza	115
1.1. La relazione assoluta come identità di filosofia e scienza	115
1.2. Dall'idealizzazione al valore metastorico	119
2. Storicismo non formalistico	126
2.1. Identità di <i>res gestae</i> e <i>historia rerum</i>	126
2.2. Oltre lo storicismo formalistico	133
V. Storia, dialogo e logica del giudizio	139
<i>C. Antoni, G. Calogero, L. Scaravelli</i>	
1. Dialettica e storicismo	139
1.1. Categoria e individualità dell'opera	139
1.2. Intelletto e ragione	143
1.3. Giudizio e metodo della storia della filosofia	146
2. Filosofia del dialogo	149
2.1. Presenzialità dell'io	150
2.2. Filosofia della filosofia	153
2.3. Il dialogo	159

3. Critica del capire	163
3.1. Identità attuale, distinzione e giudizio	164
3.2. Indeducibilità dei sistemi filosofici	169

II

STORICISMO E RAGION CRITICA

VI. Filosofia della prassi e scienza storico-materialista	179
<i>R. Mondolfo, A. Gramsci, G. Della Volpe</i>	
1. Storicismo umanistico	179
1.1. Il carattere critico-pratico dello storicismo	179
1.2. Vitalità della filosofia e caducità dei sistemi	185
2. Filosofia della prassi	195
2.1. L'unità-distinzione come blocco storico	196
2.2. Filologia vivente	202
3. Scienza storico-materialista	212
3.1. Dialettica positiva	213
3.2. Astrazione determinata e filologia critica dei sistemi filosofici	221
VII. La filosofia come sapere storico	233
<i>Eugenio Garin</i>	
1. Unità teologale e unità problematica	233
2. Umanesimo storiografico	243
3. La distinzione critico-pratica	250
4. Serietà del sapere storico	257
VIII. Discussioni intorno alla filosofia come sapere storico	263
1. Messianesimo e onnistoricità	263
1.1. Messianesimo e neoidealismo	263
1.2. L'onnistoricità	266
2. Idealismo e storia	268
2.1. Critica dell'oggettivismo storiografico	269
2.2. Imprescindibilità dell'Idea	271
3. Autonomia del sapere storico	273
3.1. Il monologo neoidealista	274
3.2. Autonomia del far storia	276

4. Storicismo esistenziale	278
4.1. L'atto individuante	278
4.2. Carattere astratto dell'opposizione critico-pratica di idee e realtà	282
5. Modelli di ragione e storiografia	285
5.1. Razionalità e sapere storico	285
5.2. Unità temporale e tradizioni filosofiche	288
IX. Forma antidogmatica della ragione e concetto di storia della filosofia	293
1. Razionalismo critico, neoilluminismo e fenomenologia	294
<i>A. Banfi, N. Abbagnano, E. Paci</i>	
1.1. Razionalismo critico	294
1.1.1. Criticità della ragione	294
1.1.2. Dialettica e problematicità delle categorie	301
1.2. Neoilluminismo	305
1.2.1. La struttura dell'esistenza e il passato come avvenire	305
1.2.2. Condizioni, limiti e regole della storiografia filosofica	312
1.3. Fenomenologia	316
1.3.1. La teoresi quale relazione all'alterità residuale del passato	317
1.3.2. Intenzionalità del precorrimiento	321
2. Neorazionalismo e trascendentalismo	325
<i>L. Geymonat, G. Preti, M. Dal Pra</i>	
2.1. Neorazionalismo	325
2.1.1. Razionalità scientifica	325
2.1.2. Storia integrale della ragione	330
2.2. Trascendentalismo storico-oggettivo	335
2.2.1. Storicità della ragione formale	335
2.2.2. Continuità, discontinuità, essenze	340
2.3. Trascendentalismo della prassi	348
2.3.1. Il teoreticismo	348
2.3.2. Direzionalità pratica della ragione e superamento	353

III

IL SAPERE STORICO IN FILOSOFIA TRA METAFISICA E ONTOLOGIA

X. La ricerca della trascendenza	359
1. Ontologismo e spiritualismo	359
<i>P. Carabellese, A. Carlini, M.F. Sciacca</i>	
1.1. Ontologismo critico	359
1.1.1. Il problema interno della filosofia	359
1.1.2. Coscienzialità della storia	364
1.1.3. Il disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura	368
1.2. Spiritualismo cristiano	374
1.2.1. Dialettica dell'atto e in atto	374
1.2.2. La dialetticità vivente e la genesi dei problemi filosofici	379
1.3. Filosofia dell'integralità	384
1.3.1. L'attualità metafisica del filosofare	384
1.3.2. L'unità personalistica della storia	388
1.3.3. Filodossia e sistema della verità	393
2. Ermeneutica, problematicità pura, filosofia neoclassica	400
<i>L. Pareyson, M. Gentile, G. Bontadini</i>	
2.1. Ermeneutica filosofica	400
2.1.1. Pensiero espressivo e pensiero rivelativo	400
2.1.2. Originarietà dell'interpretazione	404
2.1.3. Attualità e indeducibilità delle filosofie	409
2.2. Problematicità pura	416
2.2.1. Valore classico della problematicità	416
2.2.2. Unità dialettica di sapere teoretico e sapere storico	422
2.2.3. Il confilosofare	425
2.3. Filosofia neoclassica	431
2.3.1. Unità dell'esperienza	432
2.3.2. Mediazione dell'esperienza	436
2.3.3. L'intero dialettico della filosofia	440

XI. Ontologia e storia	451
<i>E. Severino, G. Sasso, M. Visentin</i>	
1. Parmenidismo	451
1.1. Alienazione e verità	451
1.2. Destino della contraddizione	458
1.3. La filosofia originaria	462
2. Aporeticità dell'idealismo	474
2.1. Sulla relazione	474
2.2. Impossibilità del circolo dialettico di identità-distinzione	478
3. Neoeleatismo	486
3.1. Negazione originaria	486
3.2. L'accadimento eristico delle filosofie	490
XII. Epilogo	499
1. Idealismo, sapere storico e logica dell'anticipazione	499
2. Attualismo, neoeleatismo e logica della relazione	508
3. La filosofia come attualità della storia	517
Indice dei nomi	529

Ringraziamenti

Abbracciando interessi speculativi maturati nell'arco di un decennio, il volume è testimonianza dei momenti distinti della ricerca dell'autore, ciascuno dei quali rinvia al profondo debito nei riguardi dei maestri che si è avuto in dono di incontrare.

Onorare i maestri significa seguirne la traccia, con dedizione e autonomia di pensiero. Indelebili, nella mia memoria, gli anni bolognesi trascorsi a vivere in filosofia con Maurizio Malaguti, il quale mi ha lasciato quanto di più prezioso un maestro possa, il suo esempio di vita unito all'intensità del pensare. A Giuseppe Barzagli o.p., e al nostro conversare peripatetico, sono estremamente grato per avermi iniziato, con rara maestria, al pensare dialettico. A Mauro Visentin la mia sincera riconoscenza per aver sostenuto, in più occasioni, le ricerche da me condotte avendo sempre a cuore la mia crescita intellettuale e morale. A Davide Spanio il mio sentimento di più profonda gratitudine per la costante dedizione con cui mi ha reso partecipe di quanto, oggi, è sempre più raro e che ogni allievo auspica: il rigore speculativo unito alla bontà dello spirito. Laddove siano riuscite a onorare il pensare, queste pagine sono frutto del loro insegnamento, per me inestimabile.

Come l'autore del libro è in ogni pagina così mia moglie Gessica è presente in ognuna di esse. Il libro le appartiene quanto io le appartengo.

Non ignaro dei limiti del lavoro che si presenta agli studiosi, l'auspicio di chi scrive è che possa essere d'ausilio a coloro i quali hanno a cuore l'attualità speculativa e storica della filosofia italiana.

Dedico il libro ai miei genitori, nel ricordo, dolcissimo, della nostra Matilde.

INTRODUZIONE

1. Posizione del problema

Secondo l'egemone modalità del *far storia* comprendere il processo storico della filosofia o, più radicalmente, intenderne il *concetto* non significa più concepire la filosofia nell'unità del suo svolgimento storico. Oltre a esprimere la necessità che la filosofia non sia in alcun modo identificabile al processo in cui si attua, tale modalità richiede, pena il venir meno del suo concreto esercitarsi quale prassi storiografica, che il far storia si realizzi in totale autonomia rispetto al vero filosofico, alimentando l'inveterata persuasione, comune alle rispettive preclusioni di parte, secondo cui *filosofia* e *storia della filosofia* formerebbero un rapporto di reciproca avversione, se non di schietta contraddizione.

Solo dalla presupposta dicotomia fra *theōreîn* e *historeîn* è possibile chiedersi se il presente studio relativo al *concetto* di *storia della filosofia*, esaminato all'interno della filosofia italiana contemporanea, sia formalmente un'indagine filosofica o storica. Dirimere la questione comporta svolgerne la materia, ma in sede preliminare è opportuno specificare che l'aspetto di considerazione perseguito è filosofico nella misura in cui non sia astrat-

to dalla comprensione storica. Se, a rigore, il concetto appartiene e può dedursi solo dal concetto ciò non significa che la riflessione speculativa debba prescindere dal cimento storico, cedendo alla (sua) perversione teoreticista; allo stesso modo, la comprensione storica in filosofia, se non vuol decadere a mero abito culturalistico, non può essere isolata dalla teoreticità del concetto. Stando alla caratterizzazione abituale del far storia in filosofia, la problematicità tende a coincidere con l'affermazione della storicità in quanto non più disposta a subire le pretese, ritenute per sé deformanti, del concetto. Entro tale ambito, problematizzazione equivale a storicizzazione, alla negazione della forma filosofica *qua talis*, ritenuta responsabile di annullare, per il suo stesso imporsi, la complessità immanente a ogni storia e prassi storiografica. Che possa darsi problematicità facendo astrazione da ciò che le consente di emergere è tuttavia inconcepibile se è vero che un problema – incluso il concetto della filosofia in unità con quello della (sua) storia – può apparire ed essere storicamente compreso solo in forza dell'esame della sua struttura concettuale¹. Intendere storicamente un problema, coglierne cioè la problematicità, la ricchezza semantica seguendone le declinazioni nei diversi contesti, non può non richiedere il concetto, tolto il quale, infatti, il *problema*, nella sua articolazione storica, *simpliciter* non sarebbe.

Supporre la dualità di filosofia e storia (della filosofia) significa ignorare l'autentica *positio quaestionis*: il porsi dell'esperienza come dominio dell'esperienza storica o *attuale*. Pensare concretamente tale dualità implica considerare la serietà del rapporto dialettico tra identità e dif-

¹ Cfr. M. VISENTIN, *Storicizzare Croce?*, «La Cultura», 1993, XXXI, 2, 1993, pp. 395-414, ora in Id., *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storiche e filosofiche. Croce e Gentile*, I, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 89.

ferenza, dell'intero in quanto divenire. Significa pensare l'identità del differire, il divenire come identico a sé stesso proprio perché non lascia *nulla* fuori di sé: significa cioè intendere la *realtà* – l'intero – *come storia*.

2. Logica dell'isolamento

Ignorare il porsi dell'esperienza come dominio dell'esperienza attuale comporta una duplice presupposizione in merito al concetto della filosofia in unità con la sua storia: quale effetto dell'*isolamento* si potrebbe da un lato sostenere che sia la filosofia a far emergere la (sua) storia come problema e, dall'altro, che sia piuttosto la storia, testimoniata dalla pluralità delle filosofie, a problematizzare la filosofia. Non muovere dall'isolamento di *theōreîn* e *historeîn* allude invece a una *formalità* per cui la filosofia non astratta dalla (sua) storia problematizza sé stessa, in modo che il suo concetto in uno con quello della (sua) storia costituisca il problema. Prescindere dall'isolamento implica intendere la questione nella sua *attualità*. Attualità sta a indicare che la filosofia è oggetto a sé, in quanto non presuppone altro che il suo concetto come oggetto di sé. Astrarre dall'attualità implica non riconoscere valore al problema – da ripensare poiché da sempre in atto – se alla filosofia e al suo *concetto* inerisca la (sua) storia. Non si adegua la radicalità della forma filosofica se si ammettesse una sua pregiudiziale identità con la (sua) storia o se si presupponesse, al contrario, che la storia, per via della sua distinta formalità, costituisca l'*hostis*, il nemico *esterno*, della filosofia e che, di conseguenza, la *storia della filosofia* ne rappresenti l'*inimicus*, il nemico *interno*.

Muovere dall'*isolamento*, dal reciproco negarsi di filosofia e storia (della filosofia), anticipare l'una all'altra, significa non corrispondere al problema nell'unità del suo

valore, ovvero all'*attualità* del filosofare, all'*identità* della filosofia come atto che problematizza *sé differendo*. A prescindere dal suo rendersi oggetto a *sé*, in cui il concetto corrisponde al suo problematizzarsi attuale, ogni considerazione, sia essa ritenuta *formaliter* filosofica o storica, cade inevitabilmente nella logica dell'isolamento. A buon diritto l'*idealismo* rivendica, contro la logica astrante dell'intelletto, il valore teoretico della storia della filosofia affermandone l'identità con la filosofia, giungendo a sostenere la corrispondenza tra l'eternità delle relazioni categoriali e l'incedere storico-effettuale: logica e storia costituiscono il medesimo ordine o circolo di circoli (*Kreis von Kreisen*) per cui lo svolgimento *in tempore* manifesterebbe, entro il piano storico-filosofico, i nessi categoriali *ab aeterno* della logica². Nell'indicare tale simultaneità, che la controversa metafora del circolo di circoli esprime, l'*idealismo* sottrae la filosofia e la sua storia alla cronaca, riconoscendone l'attualità. L'impossibilità di separare filosofia e storia della filosofia è sottolineata anche dalla circolarità *ermeneutica* stando alla quale astrarre dalla storicità implica disconoscere sia l'interpretante sia l'interpretato come inclusi o facenti parte della *storia degli effetti* (*Wirkungsgeschichte*). La filosofia è storia nel senso che l'originarietà che attiene all'atto quale atto ermeneutico è riconoscimento dei pregiudizi (*Vor-Urteile*), della storicità dell'interpretante e dell'interpretato, e quindi comprensione che l'*accadere* della verità filosofica

² G.F.W. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, I, La Nuova Italia, Firenze 1967 p. 41. In merito cfr. R. BODEI, *La storia della filosofia*, in *Hegel. Guida storica e critica*, a cura di P. Rossi, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 207-220; K. DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, pp. 7-39 e pp. 243-247, oltre a W. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, 3 Auflage, G.B. Metzler, Stuttgart 2016, pp. 437-455.

si dà solo entro un *pensare* che, come tale, è *storico*³, in cui l'originarietà dell'interpretare non può mai esaurirsi nella definitività di un risultato.

Filosofia e storia formano una dualità che non deve essere interpretata nei termini dualistici dell'isolamento. L'oltrepassamento della logica astraente significa rinunciare a ciò che non è, perché non si dà altro che la *dualità concreta* dell'attualità, dell'identità del differire o, il che è equivalente, del divenire come lo *stare* in sé della forma: identità non isolata dal suo differire che, rimanendo in sé, altera sé stessa, consentendo il dischiudersi del valore appartenente all'identità del problema in unità con l'attualità del pensare storico.

3. Attualità del pensare storico

Affinché si colga l'identità del problema è indispensabile analizzarne la struttura concettuale mediante l'esplorazione del suo differire storico-speculativo. Diversamente dalle ricostruzioni che la storiografia ha prodotto in merito a ciò che sono state definite, a significarne la *complessità*, le *vicende* dei *metodi* della storia della filosofia⁴, il presente studio invita a considerare in quale senso quelle medesime vicende sottintendono, in tutte le loro espressioni – dal neoidealismo allo spiritualismo, dalla filoso-

³ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo* (1946), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 63.

⁴ Cfr. G. COTRONEO, *Le vicende dei metodi della storia della filosofia*, in *I progressi della filosofia nell'Italia del Novecento*, Morano, Napoli 1992, pp. 233-274; a proposito del «difficile, ma ineludibile compito di realizzare l'equilibrio e la convergenza tra intenzione teorica e intenzione storiografica», si rimanda a G. CANTILLO, *Complessità della storia della filosofia*, in *La filosofia e la sfida della complessità*, Atti del XXXI Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Roma, 23-26 aprile 1992), a cura di C. Guetti, Euroma, Roma 1994, p. 111-142.

fia della prassi al neoilluminismo, dalla metafisica neoclassica al neoeleatismo – la classica vicenda del rapporto tra *identità* e *differenza*, di cui quello tra filosofia e storia della filosofia è individuazione. L'attualità che attiene al pensare storico è indirizzata alla filosofia italiana contemporanea quale plesso o intero storico-speculativo⁵, riconoscendo nella sua trama concettuale una radicalità tanto nell'affermazione, variamente declinata, dell'identità di filosofia e storia della filosofia quanto nella negazione, anch'essa diversamente articolata, di siffatta identità.

Attualità, inerente allo stesso far storia in filosofia, che può darsi in concreto qualora si tematizzi l'*identità* del concetto della filosofia e della sua storia facendo emergere *fenomenologicamente* il suo *differire* dalle singole posizioni filosofiche – dal loro specifico *presentarsi* – e non da un logo presupposto o dagli intrecci culturali-cronachistici, di cui la critica storiografica ha dato ampio riscontro⁶. In virtù di una considerazione estranea al

⁵ Che il rapporto tra *filosofia* e *storia* possa essere l'oggetto *peculiare* di una storia della filosofia italiana contemporanea, nel senso del rapporto che in essa la filosofia e la storia hanno tentato esplicitamente di intrecciare è quanto sostiene cfr. M. VISENTIN, *Tempo e giudizio. Spunti da un recente «Profilo di C. Antoni»*, «La Cultura», XX, 2, 1982, p. 390.

⁶ Per una disamina *storiografica* del dibattito intorno a “filosofia” e “storia della filosofia” nell'Italia del Novecento cfr. M. A. DEL TORRE, *Il dibattito sulla storiografia filosofia nell'Italia degli anni Cinquanta*, in *La storia della filosofia come sapere critico*, Angeli, Milano 1984, pp. 701-717; *La storiografia filosofica italiana nel secondo dopoguerra*, a cura di A. Verri, Milella, Lecce 1994; con un taglio maggiormente teorico cfr. F. DE NATALE, *Storicità della filosofia e filosofia come storiografia. Un dibattito tra filosofi italiani negli anni Cinquanta*, in *Dentro la storiografia filosofica. Questioni di teoria e didattica*, a cura di G. Semerari, Dedalo, Bari 1983, pp. 101-148; ID., «Storia storica» e «storia filosofica» della filosofia. *Alcuni aspetti del dibattito italiano sulla storia della filosofia negli anni Sessanta*, in *Pensiero e narrazioni. Modelli di storiografia filosofica*, a cura di G. Semerari, Dedalo, Bari 1995, pp. 201-240, poi raccolti, insieme ad altri studi, in ID., *La presenza del passato. Un dibattito tra filosofi italiani dal 1946 al 1985*, Guida, Napoli 2012; per la valorizzazione della “cronaca” come strumento teso ad affermare

puro teoreticismo e alla mera istanza di storicizzazione è dunque possibile determinare l'individualità del problema nel suo distinguersi storico-concettuale. Teoreticismo e cronaca sono oltrepassati dall'attualità del pensare storico: se afferrare storicamente un problema esige il concetto, questo non costituisce un'anticipazione (come tale dogmatica) solo nella misura in cui sia rivendicata l'attualità del darsi fenomenologico (*res gestae*) e del gesto storiografico (*historia rerum*). L'attualità del pensare storico e della prassi storiografica è *superamento* dell'anticipazione rappresentata sia dal logo in ragione del quale si indaga il problema (teoreticismo) sia dalla storia isolata dal concetto (storicizzazione). Se non fosse oltrepassamento di tale astratta dicotomia, il problema costituito dall'unità della filosofia con la sua storia sarebbe reificato, reso cioè oggetto e dunque perso nel suo valore quale concreto *problematizzarsi*, in cui appunto non si dà, se non in astratto, un logo o una storia antecedente o susseguente l'esperienza come esperienza attuale.

Se negare l'anticipazione non allude all'abolizione della dualità di filosofia e storia ma alla sua interpretazione dualistica, il concetto di filosofia permane *identico* nella *differenza* dell'attualità delle sue espressioni fenomenologiche. La filosofia non è per sé significante, ma è identica a sé – significa sé – nel suo apparire fenomenologico come esperienza storica o attualità. Fenomenologia non concerne l'estrinsecazione *in tempore* di un lo-

il «pluralismo filosofico» e l'autonomia del far storia in antitesi alla forma speculativa cfr. G. PIAIA, *Lo storicismo e il concetto di storiografia filosofica. Un parallelo "Croce-Garin"*, in ID., *Il lavoro storico-filosofico*, cit., pp. 41-53 e cfr. M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, p. 10; circa l'urgenza di non separare l'indagine storico-filosofica dalla teoreticità cfr. C. TUOZZOLO, *Storiografia e teoresi nell'interpretazione del neoidealismo italiano*, «Philosophia. Rivista della Società Italiana di Storia della Filosofia», X-XI, 1-2, 2014, pp. 211-256.

go presupposto all'esperienza storica: non anticipando l'esperienza il concetto è lo stesso darsi come esperienza trascendentale o attuale. In quanto negazione di ogni anticipazione e, perciò, di ogni filosofia e storia reciprocamente presupposte, l'attualità – il trascendentale – è realtà che *identifica sé differendo*. In ragione di ciò, l'autenticità del problema non consiste nella sua astratta reificazione, quale mero oggetto di considerazione, quanto piuttosto nel suo *esser sé obiettivandosi*. Non la problematizzazione di un oggetto estrinseco bensì il *problematizzarsi* stesso come oggetto.

L'attualità del pensare storico non concede la dualità realistica costituita dalla materia storica e dallo sguardo posto dinanzi a essa. Se l'attualità esprime l'identità concreta di storia e storiografia, la sua considerazione intellettualistica è invece conseguenza del modo astratto di considerare il *passato*. È l'interpretazione realistica del passato a postulare la dicotomia tra storia e storiografia, entro cui l'una dimensione indicherebbe una *res* non più presente – passata – mentre l'altra riguarderebbe l'atto orientato a restituire, nell'ordine della presenza, tale realtà benché la sua oggettività, proprio perché passata e quindi altra rispetto al presente, sia originariamente sottratta all'atto storiografico. L'assurdo costituito dal presupposto realistico – di cui l'attualità del pensare è togliimento – consiste nell'isolamento di due momenti costituenti un essere in relazione, tale da considerare la storia (passato) e l'atto storiografico (presente) come aventi autonomia posizionale. Quand'anche, come pretende l'ipotesi realista, storia e storiografia fossero indipendenti l'una dall'altra, e non momenti di una sintesi concreta, entrambe svanirebbero nel loro astratto presuppori: se il passato fosse l'oggetto a cui tende l'atto storiografico del presente allora questo sarebbe privo di consistenza

ontologica – sarebbe *niente* – dato che per non sovrapporsi e far emergere il passato nella sua alterità l'atto storiografico deve togliersi lasciando spazio all'oggettività dell'oggetto quale sola e positiva realtà. L'atto storiografico che presuppone l'autonomia posizionale della storia si toglie come tale, risolvendosi in un apparente processo di adeguazione alla realtà del passato che, di per sé, rimane trascendente e, quindi, anch'esso privo di consistenza ontologica rispetto all'atto storiografico. Nel loro astratto presupposti storia e storiografia sono dunque l'uno il niente per l'altro, sì che l'interpretazione realistica della loro relazione è l'esito dell'isolamento dei due momenti che l'attualità del pensare storico *supera* in direzione di un pensare che, non essendo adeguazione, è realtà che è sé *differendo*. Il passato – l'astratto – può dunque essere considerato in duplice modo: se il realismo è interpretazione *astratta* dell'astratto, l'attualità ne è, al contrario, interpretazione *concreta*. Il concetto concreto dell'astratto è cioè riconoscimento della positività del «fatto storico» in quanto *contenuto* della coscienza storiografica del presente che, al modo stesso del predicato che nella sintesi predicativa illumina il soggetto, consente all'oggettività del passato di mostrare la propria fisionomia. In virtù della dualità concreta di *res gestae* e *historia rerum* si tratta di accedere a una logica non estrinseca ma immanente alla realtà: se la realtà storica fosse oggetto di contemplazione ciò comporterebbe non cogliere il valore dell'esperienza come esperienza attuale, la cui trascendentalità non consente alcuna forma di anticipazione.

Quale risoluzione dell'isolamento, tale esperienza è logica per cui l'identità dell'astratto, del passato, trova la sua concretezza nell'attualità del pensare: l'astratto non sta dinanzi alla sua differenza come negazione estrinseca, ma è il proprio opposto (A è non-A). A prescindere

ciò dalla «negazione» – il cui portato storico-speculativo orienta e specifica l'intero svolgersi della materia nelle sue distinte espressioni fenomenologiche – il problema della filosofia in unità con la sua storia non mostrebbe il suo *valore* o la sua *serietà*. In quanto negazione dell'anticipazione, l'attualità concerne, a rigore, una *negazione intrinseca* all'atto; stando all'attualità, che problematizza sé, la filosofia (identità) è storia della filosofia (differenza) nel senso non per cui una determinazione viene negata da un'altra generando una sequenza di parti e di istanti isolati, dove l'uno (non-A) nega l'altro (A) come negazione estrinseca (*ab extra*). Se l'attualità riguarda una negazione intrinseca all'atto (*ad intra*) allora la filosofia è storia della filosofia nel senso che è la determinazione a essere questa negazione, per cui la «fattualità», in quanto determinazione, è *niente* relativamente alla determinazione che l'evento storico, o una determinata filosofia-categoria, assume all'interno dell'attualità o della storia concretamente concepita. Come divenire, che innerva la determinazione e che non si aggiunge da fuori, l'attualità esprime il superamento della processualità quale molteplicità irrelata: la molteplicità è infatti significativa nella misura in cui è raccolta nell'atto del divenire quale unica e concreta categoria. La pluralità delle categorie non è altro dal *riflettersi* dell'unità attuale, cioè dell'identità del differire. Lo svolgimento coappartenente all'attualità è intrinseco perché permane identico a sé differendo: se l'attualità è lo stare in sé della forma allora lo svolgimento è il *manifestarsi*, il venire alla luce della determinazione provenendo dalla sua attualità che, in quanto negazione di ogni anticipazione, è il suo non-essere. Provenendo cioè dal *niente di sé*, lo svolgersi in cui consiste l'attualità è *spontaneità* assoluta e, perciò, logica come *fenomenologia dell'esperienza*, o dominio dell'esperienza attuale. Fenomenologia in

cui il passato, la determinazione, e così la categoria-filosofia, è niente non perché annientata ma perché presente nella serie *astratta* delle sue manifestazioni. L'identità con sé è il suo *farsi*, per cui l'identità della filosofia è il suo *realizzarsi* provenendo dal *niente* di sé. La filosofia – il suo concetto – non è prima né dopo l'attualità, ma è questo prodursi che, obiettivandosi, facendosi problema a sé, non si estingue in un oggetto o in una determinata filosofia (*indefinitività*). L'identità del problema, cioè del concetto di filosofia, non è dogmaticamente presupposta solo in quanto non è separata dal suo differire. Il valore non emerge, nella sua trama fenomenologica, se interpretato come un *fatto* o una *res* a cui sopraggiunge la differenza. Decadrebbe a materia empirica, sarebbe cioè nulla, se al problema venissero vicendevolmente anticipate l'identità dell'atto teorico-storiografico e le differenze costituite dall'empiricità. Poiché non si danno, in concreto, una filosofia (logo) antecedente o susseguente l'esperienza storica e l'anticipazione delle differenze storiche come serialità fattuale, l'identità del problema riguarda il suo medesimo *differire*, e non l'isolamento reciproco della differenza e dell'identità come termini che attendono, nell'unità del concetto, di entrare in relazione. L'atto che problematizza sé stesso – il problematizzarsi – riguarda l'identità della filosofia come differire: differendo, il concetto di filosofia è identico a sé ed essendo identico a sé differisce.

Se in filosofia ogni problema è sempre da ripensare perché da sempre *in atto*, si è tentato di corrispondere alla questione nell'unico modo che ne adeguasse la forma – il concetto non può che esigere il concetto – in modo che al problema nella sua *fenomenologia* storica, nel *presentarsi* di ogni determinata filosofia-categoria, non venisse sovrapposta una logicità estrinseca, tesa pregiudizialmente

a delineare facili genealogie, nella convinzione che *pensare* un *fatto storico*, e perciò quel fatto storico costituito dal rapporto tra filosofia e storia della filosofia nell'Italia del Novecento, significa pensarne l'*attualità*.

I

LA SINTESI NEOIDEALISTA

I. L'unità-distinzione come storicismo assoluto

Benedetto Croce

Nell'ambito dello *storicismo assoluto* il concetto puro coincide con il pensiero dell'*universale-concreto*, definendosi quale logica negazione della metodologia realista-positivista, responsabile di aver irrigidito, mediante un processo di pura astrazione in tipologie e classificazioni, la realtà storico-individuale. Perché il concetto puro mostri il suo valore occorre sottrarlo alla dimensione formalistica, entro cui è stato indebitamente collocato, per disvelarne la forma *trascendentale* in quanto pensiero della *storia* come unica e concreta forma di conoscenza.

1. Il concetto puro

Il *concetto puro*, unico oggetto della logica, è *sintesi a priori*, ovvero sintesi di materia e forma, di intuizione e concetto. Il concetto non si applica ad altro che a sé: è indispensabile negare il *presupposto* all'interno della forma logica e non di negare, nell'indistinzione, ciò che precede e anticipa il logo. Contro la filosofia che si risolve in logica (panlogismo) si tratta di riconoscere il momento intuitivo-rappresentativo come base del concetto. L'intuizione, quale presupposto del logo, si precisa come *materia* sulla quale si esercita la *forma* dell'attività logica. Stabili-

ta la *concretezza* e cioè l'indispensabilità, per il concetto, dell'intuizione (non si dà autentico concetto a prescindere dall'intuizione-rappresentazione) e stabilita l'*espressività* (qualora si fosse nell'impossibilità di esprimere un pensiero non di concetto si tratterebbe bensì di una serie di «torbidi fantasmi e mozziconi d'idee»¹ caratteristici del misticismo) al concetto spetta altresì l'*universalità* in quanto non identificabile con la singolarità o la somma di rappresentazioni. Se l'universalità propria del concetto impone il trascendimento della molteplicità delle intuizioni, la *concretezza* specifica l'immanenza del concetto in ogni rappresentazione. Nella sua trascendentalità, il concetto puro è quindi assoluta negazione dell'universalità vuota e astratta, costituendosi quale autentico «pensamento della realtà»² come *divenire*. Il divenire è concetto puro nel senso per cui è il reale stesso e non uno schematicismo a esso sovrapposto.

Non appartenendo a una rarefatta dimensione spirituale, il concetto prende corpo nel *giudizio* e pertanto nelle varie ripartizioni già delineate dal formalismo della logica classica. Assicurata la non estraneità del linguaggio al concetto si deve inoltre riconoscere che il loro rapporto è strutturale e non dualistico. Il *giudizio definitorio* (*definizione*) è la pura espressione del concetto, la sua «effettualità»³: nella definizione, infatti, la distinzione tra soggetto e predicato è *originariamente* negata poiché la copula, che dovrebbe stringere insieme due distinti, dice in realtà «l'atto stesso del pensiero che pensa». Il giudizio definitorio è perciò *tautologico*, espressione della pura e astratta ταυτότης. Arrestarsi alla sola definizione comporterebbe

¹ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* (1909), a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, I, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 52.

² *Ibid.*, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 99.

il dissolvimento della realtà, quando il concetto dovrebbe esserne, invece, il «pensamento». Se il compito del logo è di illuminare il reale (e non di sconfessarlo nell'unità priva di distinzioni) è imprescindibile afferrare un'ulteriore forma di giudizio, in modo che, da un lato, il concetto rischiarì la materia dell'intuizione e, dall'altro, l'intuizione incrementi il concetto oltrepassando l'unità indifferenziata (o *mitologica*) caratteristica della ταυτότης. Tale mediazione tra rappresentazione e concetto, tra soggetto e predicato, tra materia e forma, si realizza nel giudizio individuale (percezione). A differenza della definizione, la congiunzione tra i distinti può effettivamente realizzarsi poiché il soggetto (individuale) è originariamente *altro* rispetto al predicato (universale). Nella percezione sono effettivamente *mediati* due distinti, dappprincipio inconfondibili tra loro. Considerate però astrattamente, le due forme di giudizio danno luogo a un'antinomia stando alla quale sembrerebbe d'obbligo asserire uno iato incolmabile tra le verità di ragione e le verità di fatto, tra «ciò che si afferma *logice*» e «ciò che si afferma *historice*». È tuttavia inammissibile frantumare l'*unità* dell'atto logico: se il concetto sorge dall'intuizione, in modo che all'interno della circolarità eterna dello Spirito esso la include in sé come *materia* su cui viene esercitandosi (come secondo grado spirituale) la *forma* dell'attività logica, appare evidente che nel concetto deve essere rinvenuta l'*unità-distinzione* di soggetto e predicato (di intuizione e concetto), cioè a dire il *giudizio storico* come identità di giudizio definitorio e giudizio individuale.

2. Il giudizio storico

Perché sia bandito definitivamente ogni residuo formalistico occorre pervenire alla *risoluzione* del giudizio

definitorio in quello individuale, adeguando così l'orizzonte *trascendentale* che spetta alla logica. Tale risoluzione è piuttosto affermazione d'*identità*, poiché la distinzione tra le due forme di giudizio è pseudo-concettuale. Il formalismo caratteristico della logica tradizionale implica la considerazione dell'oggetto come un *dato* (*factum*) che la soggettività si trova innanzi al proprio conoscere. L'impostazione naturalistica della conoscenza rivela la propria inammissibilità in quanto presupposizione di un oggetto a un oggetto e, scambievolmente, di un oggetto a un soggetto. Considerata l'assurdità dell'oggetto come originariamente estraneo al conoscere, ne deriva, in antitesi al dettato formalistico, che i fatti «non s'impongono mai da sé»⁴, costituendosi in *unità* con la soggettività. L'inseparabilità d'*intuizione* e *concetto* importa che nell'autentico giudizio il soggetto sia realmente il predicato e che l'atto logico sia perciò *sintesi di distinti* (*sintesi a priori*), un atto sempre individuato e perciò sempre e soltanto in forma di *giudizio storico*. Non reciproca presupposizione tra definizione e percezione, ma *identità mediata* o sintetica tra due distinti. Il che significa *superamento* del *pensiero teologizzante* e conseguimento dello *storicismo assoluto*, della radicale immanenza come «categoria stessa della logica»⁵: non una logica in astratto (filosofia) e una logica concreta (storia), bensì il solo *universale-concreto* come *identità mediata* di filosofia e storia.

Concretamente inteso, l'universale è allora ciò che consente al particolare di individuarsi. Non potendo essere ammessa, se non in astratto, alcuna distinzione tra le due forme di giudizio – il giudizio filosofico è, infatti, giu-

⁴ B. CROCE, *Filosofia della pratica* (1909), a cura di M. Tarantino, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 24.

⁵ ID., *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 72.

dizio individuale che non rinuncia alla sua universalità – il risultato cui lo storicismo assoluto perviene è la perentoria affermazione del concetto quale infinita variazione o *divenire dell'identico*, dove la struttura (l'identico) è lo stesso del circolo eterno delle categorie (Bello, Vero, Utile, Bene) coincidente con il ritmo (il divenire) dello Spirito. Ogni *distinto* è sintesi di opposti, possiede in sé il negativo in quanto opposizione logica ($A/\text{non-}A$), ma conserva la propria *autonomia* categoriale distinguendosi dalle altre forme spirituali (A/B). L'*opposizione* logica può darsi soltanto se non isolata dalla logica della distinzione che ne costituisce il fondamento e la cui articolazione d'implicazione circolare tra distinti indica il perenne svolgimento dello Spirito come *oltrepassamento* di ogni forma dualistica. In conseguenza dell'identità tra definizione e giudizio individuale si consegue la mediazione tra tempo ed eternità, tra rappresentazione e concetto. Reale mediazione perché il soggetto della definizione è riconosciuto nel suo carattere necessariamente *storico-individuale*. Quest'identità originaria, un'*analisi* che è al contempo *sintesi*, intende quindi esprimere l'intrinseca *storicità* della filosofia, giacché il *concetto* non è altro dall'essere il *divenire* stesso come negazione di ogni pensiero definitivo o, il che è lo stesso, come affermazione «dell'universale che immane nell'individuale»⁶.

3. L'identità di filosofia e storia

In seguito alla mediazione tra definizione e giudizio individuale, la *sintesi a priori logica*, quale sintesi di distinti, denota un orizzonte stando al quale la filosofia è

⁶ ID., *Il carattere della filosofia moderna* (1941), a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 14.

storia e la storia è filosofia. Un'identità che soltanto l'operazione astrante dell'intelletto può scindere generando, in forma di pseudo-concetto, due forme di conoscenza separate. Stando allo storicismo assoluto si perviene a un radicale *immanentismo*, alla comprensione del reale – dell'intero – come *Spirito* e cioè come *divenire* (*storia*).

3.1. Critica della dialettica in quanto fenomenologia dell'errore

A fronte di tale guadagno speculativo, l'anomalia insita all'idealismo è ravvisata, dallo storicismo assoluto, nell'aver esteso la «dialettica degli opposti» anche al rapporto tra le singole sfere dello Spirito, vale a dire ai *distinti* come categorie reciprocamente implicantesi e perciò autonome nella loro intrinseca positività. L'esito panlogistico di tal errata impostazione comporterebbe il superamento nella filosofia di tutte le categorie che formano l'orizzonte spirituale, inevitabilmente ridotte, dall'idealismo, a momenti incoativi in vista dell'affermazione del concetto filosofico come «sapere assoluto». La necessità di dover render conto del divenire (della *storia* e dello *storicismo* come categoria stessa della logica), in modo da non imbattersi nell'unità priva di distinzione, richiede dunque una nuova formulazione del rapporto tra le varie forme dello Spirito. Una formulazione non più dialettica, ma d'*implicazione circolare* tra distinti. Solo così è possibile evitare la *reductio ad philosophiam* delle altre forme spirituali, garantendone l'autonomia e al tempo stesso assicurandone, in virtù dell'implicazione circolare, il divenire come progresso dello Spirito.

La *riforma* dell'idealismo, che lo storicismo assoluto esprime, intende essere negazione della storia della filosofia come fenomenologia dell'errore, quale inevitabile

conseguenza dell'*abuso* della dialettica⁷. Entro il quadro non riformato della dialettica, l'errore, lungi dal costituirsi come tale, è momento dell'intero processo coincidente col vero, ovvero con lo svolgimento logico-storico della filosofia. In sé considerata, la serialità temporale è astrattezza, vuoto processo formale, mentre considerata nell'eterno, corrisponde all'*esteriorizzarsi* del concetto, esprimendo il nesso dialettico tra unità e molteplicità, identità e distinzione. Mediante, infatti, il suo intrinseco svolgimento, la *filosofia* realizza la molteplicità delle *filosofie*. Nella configurazione idealista, l'effettualità storica riflette cioè l'andamento logico del pensiero: non mera temporalità senza concetto (*Zeitfolge*), ma svolgimento come autocomprensione dello Spirito (*Entwicklung*). Molteplicità delle filosofie non intende qui significare negazione della filosofia, bensì estrinsecazione, nel tempo, in quanto potenza del finito o del *negativo*, dell'unica filosofia o concetto. L'errore assume perciò una valenza di tipo *dialettico* (o *simmetrico*) tale per cui il negativo, concepito come polo estremo dell'opposizione logica, rappresenta soltanto un *momento* della sintesi, assunto come parte all'interno del processo in cui consiste la verità dell'«intero». Inevitabile che la storia della filosofia, come storia dell'autocoscienza, si qualifichi in quanto progressivo inverarsi del vero, quale *circolo di circoli* (*Kreis von Kreisen*): ritorno presso di sé dell'«Idea», entro cui l'errore – il negativo – è in funzione del sistema *organico* della verità.

Inteso come identità tra l'andamento logico-speculativo e la serialità storica, il percorso storico della filosofia

⁷ Id., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (1913), a cura di A. Savorelli, con una nota al testo di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 73-84. Per un esame della teoria crociana dell'errore e in particolare del modo in cui viene declinata in contrapposizione alla filosofia gentiliana cfr. F. Rizzo, *La teoria dell'errore in Benedetto Croce*, in *Croce filosofo*, a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, II, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 533-555.

non può che raffigurare, a giudizio dello storicismo assoluto, una *fenomenologia dell'errore* poiché progressivo o parziale avvicinamento all'intero. In quanto momenti incoattivi, le filosofie sono destinate a rivelarsi quali errori entro l'unico sviluppo del vero. Che la verità possa realizzarsi attraverso l'errore, a tal punto da contemplarlo in sé come suo momento, è conseguenza del «panlogismo» insito all'abuso della dialettica. Si tratta, all'opposto, di considerare l'errore *come errore* e non quale verità parziale inerente allo svolgimento⁸. La sintesi di distinti intende infatti delineare la realtà come assoluto *valore* o *positività*: la storia non può esser accompagnata, in un nesso che si pretende dialettico, dal negativo. La verità non può venir in alcun modo intaccata dall'errore. Stando allo storicismo assoluto, considerare l'errore quale momento incoattivo del vero significherebbe asservire la verità alla condizione del falso. La storia è soltanto *storia della verità*, del pensiero in quanto forma sempre vera ed eterna. L'errore non è l'opposto della verità: l'errore non riguarda la forma *teoretica* quanto piuttosto quella a essa distinta che è la forma *pratica*, al cui interno l'errore si qualifica come ciò che simula il pensiero (la verità) e che, in realtà, *agisce* per un'utilità (economica)⁹. Solo all'interno di ogni distinto è collocabile il rapporto dialettico di opposizione tra valore e disvalore, dove quest'ultimo non possiede (come avviene, invece, nella dialettica non riformata) un'autonomia posizionale perché *originariamente* posto e negato. Il negativo si presenta in funzione del positivo, quale suo mero riflesso da sempre risolto: se il disvalore (l'errore) è risolto nell'orizzonte incontraddittorio-positivo della storia, l'unità è quindi l'unità di un'*esclusione* originaria.

⁸ B. CROCE, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, cit., p. 169.

⁹ *Id.*, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 276-77.

Data la forma a-teoretica dell'errore non è concepibile lo svolgimento della filosofia come progressivo invernarsi del «problema fondamentale», di cui ciascun singolo sistema vorrebbe essere espressione e risoluzione. Depurata dal panlogismo insito a ogni posizione «teologizzante», la storia della filosofia si delinea, all'interno del *concreto* che è la *totalità storica*, come storia dei *singoli problemi* e delle relative soluzioni, in ossequio al principio per cui «variando il problema varia l'atto definitorio»¹⁰. Solo dalla denuncia dell'esito panlogistico è allora concepibile un concetto di storia della filosofia che adegui l'unità-distinzione e che rifugga sia dallo sterile *filologismo*, quale esempio di mancata «robustezza di coordinato pensiero»¹¹, sia dal *filosofismo*, inteso come «abuso dell'elemento logico»¹².

3.2. La serietà della distinzione

Con la dottrina del *concetto puro* e della sintesi *a priori* logica, lo storicismo assoluto perviene alla critica perentoria di ogni residuo di *trascendenza* e in particolare della forma che stabilisce e mantiene un'eccedenza della filosofia rispetto all'analisi dei concreti problemi storici. Tale trascendenza è effetto del dualismo che, nell'intenzione (destinata a rivelarsi inconseguibile) di frantumare l'unità sintetica del concetto, pone il pensiero come estraneo alla realtà o, al contrario, concepisce la realtà come altro dal pensiero, dando luogo alle forme pseudoconcettuali del *concetto astratto* e del *concetto empirico*. Astratta ed empirica è qualsiasi conoscenza che nell'affrontare la totalità storica, rispetto alla quale la *storia della filosofia* non può essere isolata, non sappia adeguarne il concetto.

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹¹ *Id.*, *Dei filologi «che hanno idee»*, in «Quaderni della Critica», VI, 16, 1950, p. 119.

¹² *Id.*, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 292.

In conseguenza dell'ottenuta identità di realtà e pensiero – di storia e filosofia – occorre superare le astrattezze volte a privare la filosofia e il suo passato del loro intrinseco valore¹³. Non si tratta, al modo intellettualistico, di contrapporre alle generiche classificazioni e tipologie la concreta e individuale dinamica storica. Perché sia conseguito l'orizzonte autenticamente storicistico è indispensabile coglierne la vena logica evitando sia la materializzazione del processo spirituale in un sistema chiuso sia la considerazione dell'individualità storicamente determinata come molteplicità disorganizzata avulsa dal concetto. Oltrepassando il dualismo, la sintesi *a priori* logica impone l'unità sintetica di intuizione e concetto e quindi il suo necessario costituirsi in quanto *unità sistemica*. La rivendicata unità coincide con la *serietà* della distinzione come superamento dell'immediatezza del sistema definitivo¹⁴: una serietà che allude dunque al divenire nella sua perenne dialettica di unità-distinzione. Adeguare il concetto puro significa negare il carattere di definitività a ciascun determinato pensiero (o filosofia) qualora si presenti o venga ritenuto (a torto) conclusivo del processo inerente alla totalità storica, la cui configurazione non può che presentarsi multiforme e continuamente rinnovantesi.

¹³ Per quanto concerne il modo *positivistico* di concepire la storia della filosofia, il giudizio crociano è netto: «i positivisti ignoravano la storia della filosofia, trattavano con grossolanità barbarica i grandi pensatori del passato, quasi povera gente, pagani che non avevano ricevuto il bene della redenzione nel nuovo vangelo (la terza epoca dell'umanità, succeduta alla “mitologica” e alla “metafisica”); e quando, per avventura, si provavano a disegnare una successione storica, la loro storia era da cima a fondo convenzionale e immaginaria» (ID., *A proposito del positivismo italiano. Ricordi personali* (1905), in ID., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, a cura di M. A. Frangipani, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 44).

¹⁴ ID., *Contro i sistemi definitivi* (1916), in ID., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, cit., p. 199.

Non astratta dal vincolo di unità di passato e presente, ogni filosofia è *riforma* perché definisce sé stessa mediante l'incessante ritmo inerente alla dialettica del pensiero. Ogni singola definizione è, infatti, destinata a essere oltrepassata «dall'ampliarsi dello spirito umano»¹⁵, senza inficiarne il carattere di verità. Il superamento del singolo sistema coincide, a rigore, con la ricomprensione-conservazione del valore di verità nelle ulteriori e infinite *sistemazioni*. Le verità del passato appartengono all'*unità* del corso storico: nondimeno, il carattere di indefinitività che compete alla totalità storica non può che specificare la provvisorietà di ogni definizione, incluso lo storicismo assoluto come sistema dell'identico-diverso. È indispensabile mostrare la natura panlogistica del singolo sistema che concepisca sé quale risoluzione conclusiva dello svolgimento storico. Il concetto puro esprime l'impossibilità di fissare il «perpetuo divenire»¹⁶ in una predeterminata definizione. In virtù della *serietà* che compete alla distinzione è necessario rilevare l'unità della struttura sistematica del conoscere con il suo non esser altro dalla «vita» della storia. In quanto pensiero della totalità del reale come storia, lo storicismo assoluto illumina dunque il reale attraverso categorie logiche che, non stando oltre

¹⁵ ID., *La "mia" filosofia*, «Quaderni della Critica», n. 2, 1945, pp. 1-9.

¹⁶ ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1952), a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 26. Come è stato sottolineato «il vecchio Croce» (anche nelle vesti fantasiose di Francesco Sanseverino) riconosceva la propria opera «con la filosofia che rinasce da quella necessità, e riapre, arricchendolo, il dominio infinito del vero» (G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, p. 659). Il sistema, per Croce, non fu dunque «un tranquillo porto filosofico ma un drammatico capo delle tempeste» (G. SASSO, *Filosofia e storiografia in Benedetto Croce. Premesse per un'interpretazione*, in *Interpretazioni crociane*, Adriatica, Bari 1965, p. 286); sulla riduzione del sistema crociano a puro formalismo cfr. F. ENRIQUES, *Esiste un sistema filosofico di Benedetto Croce?*, «Rassegna Contemporanea», IV, n. 6, 1911, pp. 405-418.

la vita dello Spirito, appartengono al divenire. Il sistema dell'identico-diverso non intende essere altro rispetto al divenire: vuole essere l'espressione autentica della storia come *serietà* della distinzione.

È possibile che la necessaria sistematicità del logo possa presentarsi, talora, quale *pregiudizio sistematico*, soprattutto in seguito all'antitesi intellettualistica tra logo e storia. Se lo storicismo dovesse attenersi all'asserzione della validità del sistema in quanto *forma* e non in quanto *contenuto* esso non si differenzerebbe dall'essere espressione di evidente illogicità, dovuta alla mancata risoluzione della suddetta antinomia¹⁷. In forza dell'identità mediata di filosofia e storia, il carattere di *sistematicità* del logo riconosciuto dallo storicismo assoluto non può coincidere col formalismo elevato a sistema dal quale dipenderebbe anche la *parzialità* del giudizio storico-filosofico e, più generalmente, storiografico. Distinguere il «ciò che è vivo» dal «ciò che è morto» di un pensiero non significa proporre un giudizio oltre la storia, ma esprimere la negazione dell'immediatezza del (già) pensato in vista di un'ulteriore e più concreta sistemazione generata dall'incessante moto della storia. Al sistema dell'identico-diverso non è consentito trascendere la realtà dei problemi storici di cui è espressione immanente. La coappartenenza del concetto al *divenire* – ottenutasi in seguito all'identità mediata di filosofia e storia come attività del conoscere – richiede che non sia più concepibile un logo trascendente al quale lo Spirito debba conformarsi. Risolto il dualismo, le (nostre) categorie non sono altro dallo Spirito come autocoscienza di sé. Non una logica oltre la storia, perciò non un «sistema eterno» di contro ai concreti problemi storici. La serietà della distinzione esige la

¹⁷ B. CROCE, *Il «sistema» del Rickert* (1923), in Id., *Ultimi saggi*, a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 305-311.

piena *immanenza* del divenire quale negazione dell'immediatezza del pensato e la conseguente affermazione delle categorie come assolutamente inerenti al processo in cui lo Spirito consiste. Il sistema non si costituisce in quanto risoluzione definitiva dell'«enigma» della realtà, bensì quale approdo ricercato e conseguito in base all'esigenza di dover render conto delle questioni particolari che vengono a imporsi in unità con la *vita* infinita della storia, sì che assegnare un carattere conclusivo al divenire equivarrebbe a un'auto-negazione dello stesso.

La categoria del *superamento* è implicita alla considerazione dell'*indefinitività* della filosofia perché non altro dalla storia: a doversi affermare è quindi il «continuo superarsi» del «divenire eterno»¹⁸. La serietà della distinzione non sottintende una verità eterna oltre la storia che il sistema (assoluto) dovrebbe rispecchiare uguagliandone il contenuto. Che possa darsi un complesso di conoscenze definitive contraddice la logica della storia quale unità di passato e presente, stando alla quale ogni pensiero del concetto emerge in quanto particolare definizione, e mai quale superamento definitivo. Lungi dall'essere un sistema chiuso, ogni definizione è allora una *sistemica*, sempre aperta alle infinite integrazioni provenienti dall'assiduo esercitarsi della *serietà* della distinzione¹⁹.

3.3. Eternità e storicità della filosofia

La posizione della filosofia all'interno del più ampio orizzonte storico non ne determina l'integrale storicizza-

¹⁸ Id., *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 228.

¹⁹ In merito al rapporto tra *sistema* e *storia* e contrariamente agli esiti che si avranno nello storicismo italiano del secondo dopoguerra è interessante notare la convergenza sottolineata da Croce tra la sua concezione della *filosofia come metodologia della storiografia* e la *crierologia del sapere storico* elaborata da Antonio Banfi (cfr. B. CROCE, rec. a *Il problema della storia*, R. Istituto di studi filosofici, sezione di Pisa, Bocca, Milano 1944, «Quaderni della Critica», 3, 1945, pp. 81-84).

zione. Poiché all'errore è riconosciuta un'origine pratica e non teoretica, la molteplicità delle filosofie – quali *single definizioni* in risposta a *specifici problemi* – non è ridotta al mero orizzonte culturalistico. La pluralità delle filosofie allude, piuttosto, alle varie definizioni che, pur variando in seguito all'intrinseca storicità e *individualità* di ogni nuovo singolo problema, conservano il loro statuto di *eternità* in virtù della *forma* filosofica a esse inerente. Se «l'individualità è la concretezza stessa dell'universale»²⁰ allora l'affermazione dell'intrinseca *storicità* della filosofia non indica il suo decadimento a espressione empirica del (suo) tempo: la «filosofia resta filosofia, perché se le sue materie variano secondo le condizioni e necessità storiche, le sue soluzioni, ossia la sua forma, è extratemporaria ed eterna»²¹ proprio in quanto è superamento della dicotomia (astratta) tra individualità e universalità. Il movimento d'*implicazione circolare* del concetto dà luogo all'*accrescimento* dello Spirito, senza che questo determini la riduzione del passato a momento astratto di una dialettica progressiva tale per cui il pensiero precedente sia necessariamente meno elevato, sul piano storico-speculativo, del successivo²². Il che spiega la distinzione (che è distinzione di metodo) tra la storia della filosofia e la storia dell'arte. Altro è l'ineducibile creatività dell'opera d'arte, la quale, per via di tale spontaneità, può essere illuminata soltanto mediante un'indagine monografica, in cui l'opera, sebbene sia valutata nell'unità con la *vita* della quale rappresenta una risposta, mai rispecchia un progresso qualitativo rispetto a un'altra opera d'arte. Altro è, invece, lo *svolgimento* appartenente all'essenziale, entro il

²⁰ ID., *La filosofia di Giambattista Vico*, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 112

²¹ ID., *Conversazioni critiche*, serie IV, Laterza, Bari 1951, p. 67.

²² Cfr. ID., *Il progresso nella filosofia e nella letteratura*, in ID., *Conversazioni critiche*, serie V, Laterza, Bari 1951, pp. 248-249.

quale lo Spirito testimonia un processo in cui le opere filosofiche compongono e sono un *unico* processo. Processo che non indica un percorso teleologico per cui da un sistema si genera meccanicamente l'altro. Se il carattere creativo dello Spirito richiede che il corso del pensiero non sia isolato rispetto alla vita di cui esso è pensiero poiché *risposta* a un *particolare* problema – infatti «ogni filosofia è definitiva pel problema presente che risolve, ma non già per quello che nasce subito dopo, a piede del primo, e per gli altri che nasceranno da questo»²³ – la storia della filosofia è progresso nel senso dell'intellezione e approfondimento della verità *universale*²⁴. La *forma* della singola definizione, scaturita in risposta a uno specifico problema, è *eterna* quanto quella che è apparsa o apparirà come soluzione a un particolare problema, inevitabilmente radicato nella determinata situazione che il *divenire* della totalità storica ha espresso o esprimerà. Ogni giudizio è sempre storicamente determinato e in quanto pensiero non può trascendere la vita e pur tuttavia sopra di essa si innalza. La *contemporaneità* di ogni storia allude quindi al divenire realizzato nel *giudizio*, la cui configurazione, lungi dall'immobilizzarne lo svolgimento, ne attesta piuttosto l'immanente storicità come altro dall'esteriorità senza concetto²⁵. Giudicare un determinato passato (della filosofia o della poesia) comporta coglierne gli aspetti di verità in relazione al *suo* tempo; tuttavia l'atto del giudizio è *storico* perché *attuale*, ovvero ricomprensio-

²³ ID., *Teoria e storia della storiografia* (1917), a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota al testo di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 135.

²⁴ Cfr. ID., *Stato degli studii estetici in Italia. II. La storia dell'arte e della poesia nella sua peculiarità*, «Quaderni della Critica», VII, 1951, pp. 27-31.

²⁵ Cfr. ID., *Storia interna e storia esterna*, in ID., *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp. 174-175.

ne, mediante nuova concettualità, di quella specifica verità in un più ampio orizzonte, determinato dall'incessante accrescersi della storia nelle sue specifiche individuazioni²⁶.

Non esistendo storia al di fuori dell'unità del passato col presente, non può essere nemmeno concepibile un oggetto che non sia per il soggetto, sì che la restituzione oggettiva del fatto storico è un *mito*. Concepire oggettivamente il fatto storico significa rimanere al di qua dell'orizzonte trascendentale dischiuso dall'identità di definizione e giudizio individuale. Significa cioè muovere da una concezione *immediata* del reale, dal presupposto della datità dell'oggetto (*x*) che ripropone l'impostazione dualistica del conoscere: da un lato l'oggettività del *factum* e, dall'altro, la soggettività (dello storico) nel suo tentativo, destinato al fallimento, di restituire il dato nella sua obiettività, proprio perché isolata dal presente della considerazione attuale. Il presupposto cronachistico di tale assunto è una delle possibili modalità dell'impianto gnoseologico cui si ispira anche la «filosofia della storia» quando introduce un'ulteriorità (fittizia) rispetto al divenire come universale-concreto. Cronaca e filosofia della storia sono *pseudostorie* poiché entrambe espressioni del mancato conseguimento dell'orizzonte trascendentale, il solo, grazie alla sintesi *a priori* tra documento (*factum*) e concetto (*fieri*), che consenta il «totale rovesciamento» dell'oggettivismo storiografico. Unità di *verum et factum*, di filosofia e filologia, d'intuizione e concetto – un rapporto dunque mai interpretabile secondo l'assetto realistico di una materia *inerte* dinanzi alla soggettività dello storico – al di fuori della quale si avranno, anche relativamente alla storia della filosofia, gli estremi

²⁶ Per comprendere come la considerazione della storia della filosofia in quanto evolversi del «problema fondamentale» generi inevitabilmente l'esclusione o l'empiricità degli infiniti problemi storici cfr. In., *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 132.

del «filosofismo» e del «filologismo»²⁷. L'unità di filosofia e filologia non è negazione del fatto o del passato, ma è critica della sua interpretazione naturalistica, intesa quale datità originariamente irrelata al conoscere, decidendone così la posizione *astratta*. L'oggettivismo storiografico – il *realismo* – si trova nella condizione di dover riscattare ciò che gli è assolutamente altro, visto che il passato, per costituirsi quale specifico punto della serie cronologica (κατὰ τὸ χρόνον), è considerato nella sua distanza incolmabile rispetto al presente, a cui rimane, strutturalmente, estraneo. Così concepiti, il passato e la concreta prassi storiografica equivalgono a pure *astrazioni*. In quanto effetti della logica intellettualistica vengono isolati da ciò che consentirebbe loro di porsi in modo *concreto*, cioè dalla sintesi operata dal *presente* come *atto storiografico*. L'inscindibilità della sintesi, che è simultaneamente negazione del tempo come serialità, realizza l'incessante svolgimento del concetto in forza del quale il pensiero presente s'innesta sul (proprio) passato poiché in *unità* con esso. Nel riattualizzare il passato, nel renderlo *contemporaneo*, lo *supera* conservandolo. Essenziale per la prassi storiografica non è la categoria intellettualistica di tempo bensì quella di *svolgimento* in cui solo reale e concreto è il *presente*: «sollevata la storia alla conoscenza dell'eterno presente, essa si svela tutt'uno con la filosofia, la quale, da parte sua, non è altro mai che il pensiero dell'eterno presente»²⁸. Presente in cui l'*atto storiografico* – il giudizio storico – affranca lo Spirito dalla

²⁷ Croce osserva: «non è possibile, a rigore di termini, concepire una storia, che stia per sé, della filologia, ossia della coscienza del certo, e, parimente, non è possibile concepire una storia, che stia per sé, della categoria cioè dell'astratta filosofia, e poiché sola reale nel conoscere è la sintesi delle due, cioè la storia che è filosofia e la filosofia che è storia» (ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 216; ID., *Il concetto filosofico della storia della filosofia*, in ID., *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 56).

²⁸ ID., *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 52.

«storia morta», dal passato concepito gnoseologicamente. In tal senso, si deve quindi interpretare il *sapere storico* «come filosofia in atto»²⁹ e mai quale pensiero sovra una materia inerte e su cui dovrebbe esercitarsi lo sforzo (illusorio) dello storico oggettivo: «il passato non vive altro che nel presente, come forza del presente, risoluto e trasfigurato nel presente»³⁰.

Insieme alla considerazione del concetto di storia della filosofia come storia del problema fondamentale è da escludere anche la teoria secondo cui i sistemi filosofici sarebbero espressione di «rapsodicità» e «anarchia»³¹. La (presunta) anarchia che caratterizzerebbe la filosofia e la sua storia (come serie della contraddizione) svanisce immediatamente non appena si guadagna il piano trascendentale rappresentato dall'unità di passato e presente nell'atto storiografico. Soltanto in virtù di tale conquista è possibile interpretare correttamente il processo storico, il cui svolgimento non attesta affatto il contraddirsi delle verità, bensì il loro vicendevole avvalorarsi e che il dualismo (nella forma dello scetticismo-storico) crede, ingannandosi, di poter vanificare. Inoltre l'unità, che è identità di giudizio storico e filosofico, non implica *ipso facto* il disconoscimento del passato in funzione del presente, non comporta sovrapposizione e assimilazione del passato alle categorie di colui il quale si accinge a considerarne il contenuto. Non può esserci critica e storia autentica che non siano «dialogo tra l'antico pensiero e un nuovo pensiero, nel quale solamente l'antico pensiero viene inteso e compreso»³². Ricomprendendo in sé il passato che è insieme presente, il giu-

²⁹ Id., *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, Napoli 2005, p. 45.

³⁰ Id., *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 77.

³¹ Cfr. Id., *Conversazioni critiche*, serie IV, cit., p. 66.

³² Id., *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 11; inoltre Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 82.

dizio è «né precedente né susseguente» alla storia, bensì «contemporaneo o, per meglio dire, coincidente e identico con l'atto stesso definitorio»³³. L'errore si costituisce qualora si scambi, fino alla mistificazione, il proprio (presente) con l'altrui pensiero (passato) e anche nella misura in cui si cada nella chimera oggettivistica della restituzione del *factum* scevro dal concetto³⁴. Il passato appartiene al presente nel segno dell'identità-distinzione: «una proposizione che si pretenda nuova e non riconosca e non segni questa identità, e diversità insieme, verso le proposizioni, le dottrine e i sistemi del passato, non s'inserisce nella storia»³⁵.

La storia della filosofia è giudizio – cioè *filosofia* – nel significato più ampio cui appartiene la totalità dello Spirito nelle sue varie distinzioni e nei suoi particolari saperi. La storia del pensiero, al cui interno ogni nuovo pensiero si realizza in seguito a «un'ispirazione creatrice»³⁶, è quindi *irripetibile* quanto alla sua individualità ed *eterno* (contemporaneo) quanto alla sua forma. L'atto storiografico concerne la *novità* che, isolata rispetto al nesso necessario col passato, semplicemente non sarebbe. Il rapporto tra passato e presente (tra documento e concetto) deve essere riconosciuto nel suo carattere rigorosamente sintetico, coincidente con la negazione dell'*atteggiamento antistorico* caratteristico dell'adequazione gnoseologica alla *datità* fattuale. La *liberazione* che l'atto storiografico compie sollevandosi sul passato è conseguita nella misura in cui l'identità mediata tra definizione e giudizio individuale sia affermazione dell'inseparabilità della filosofia dal concreto

³³ Id., *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 162.

³⁴ Id., *Il concetto moderno della storia*, in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 343-344.

³⁵ Id., *Il concetto filosofico della storia della filosofia*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, cit., p. 62.

³⁶ *Ibid.*, p. 67.

della *totalità storica*. La logica dell'isolamento corrisponde quindi alla considerazione del concetto quale universale trascendente la storia e alla cui dimensione rarefatta non può che corrispondere una storia della filosofia astratta e ischeletrita³⁷. Filosofia e storia *geminæ coalescunt*, consentendo una storiografia capace di illuminare il passato nelle particolarità e individualità dei suoi problemi e delle sue soluzioni proprio perché in unità col presente che lo riattualizza.

Come sistema dell'identico-diverso, il concetto è quindi mediazione di temporalità ed eternità, di passato e presente, nell'unità trascendentale della storia. Attraverso il superamento della forma tradizionale dell'universale metafisico, l'immanentismo cui dà luogo la *sintesi a priori* consacra la storia come totalità del *positivo*. Non il fatto del passato, ma la sua *contemporaneità* in virtù dell'orizzonte dischiuso dalla storia come *assoluto*. Identità di filosofia e storia quale identità di eternità e temporalità, di unità e molteplicità, di irripetibilità dell'evento storico e di razionalità del divenire. Contemporaneità perciò nel segno non del tempo astratto (κρόνος) bensì dello «spirito eternamente individuantesi»³⁸, della storia «di ciò che fu ed è eternamente vivo»³⁹.

³⁷ Cfr. ID., *Troppo filosofia*, in ID., *Cultura e vita morale*, cit., pp. 229-233.

³⁸ ID., *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 84.

³⁹ ID., *Il concetto filosofico della storia della filosofia*, cit., p. 71.

II. L'unità-distinzione come attualismo

Giovanni Gentile

L'orizzonte trascendentale può ritenersi conseguito, stando all'attualismo, nella misura in cui il divenire dell'essere sia inteso come *attualità del pensare*, quale atto autosintetico che nulla presuppone. Solo così l'unità-distinzione può coincidere con l'affermazione del pensare come processo eterno, la cui *contemporaneità* è espressa dall'identità concreta di filosofia e storia della filosofia.

1. La mediazione immediata

Sul significato da attribuire alla contemporaneità della storia si determina il divario tra storicismo assoluto e attualismo. All'obiezione per cui l'elemento storico-individuale, e con esso la *distinzione*, sarebbero venuti meno a causa non già dell'identità di filosofia e storia, ma dell'identità della filosofia con la sua storia, l'attualismo intende rivendicare la sintesi di intuizione e concetto in modo da implicare *simultaneamente* l'«universalizzazione del particolare» e l'«eternizzazione del temporaneo»¹, risol-

¹ G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantoni, III, Sansoni, Firenze 1972, p. 350. Sul confronto epistolare tra Croce e Gentile intorno all'unità di filosofia e storia cfr. G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 897-906.

vedo la totalità della storia nella *filosofia* che, in quanto assoluto processo, coincide *eo ipso* con la *storia della filosofia*. L'identità *attuale* della filosofia con la sua storia poggia sull'idea per cui l'attività sintetica produca allo stesso tempo contenuto e forma dell'esperienza, sì che essa, non essendo presupposta all'attività spirituale, si realizzi come *esperienza pura*. Il piano del formalismo assoluto (dell'esperienza pura) è affermazione della *relazione attuale* tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto non come attività unificatrice di un molteplice già dato al conoscere, bensì come *atto* o assoluta processualità. Il che implica la negazione di qualunque realtà che preceda o segua la relazione quale sintesi attuale. L'ammissione di una datità antecedente o susseguente all'atto del conoscere sarebbe, in realtà, ricompresa nell'attualità del pensiero *in atto* in quanto orizzonte inoltrepassabile.

Il superamento del presupposto realistico comporta l'esclusione della realtà intesa come aggregato fattuale. Ciò non intende essere rifiuto esclusivo dell'*immediatezza* del dato realisticamente concepito, ma negazione della *mediazione immediata* cui dà luogo ogni concezione storicistica del reale che non abbia saputo *inverare* la sintesi trascendentale. Anche lo storicismo assoluto non riesce a emanciparsi dal dogmatismo gnoseologico della *res* estranea al pensiero in atto: al pari dell'intero svolgimento storico della filosofia, quale affermazione di un'alterità presupposta alla pura attività pensante, lo storicismo assoluto rappresenta pertanto una specifica configurazione del *realismo* perché espressione di immediatezza o di mediazione immediata, di «nullismo filosofico» come posizione *intellettualistica* del pensiero. Affinché sia conseguito l'autentico dialettismo occorre che alla storia non sia anticipato alcunché. Presupponendo una realtà all'attualità del pensare, l'intero svolgimento storico della filo-

sofia esprime *nulla*, in quanto *contraddizione* o mero circolo logico dell'astratto. Occorre che il pensiero non sia inteso come *factum*, bensì come orizzonte *trascendentale* o *attuale*, il solo in cui può consistere il *vero* storicismo. *Attualità* della *storia* quale effettiva mediazione e, per questa ragione, superamento della mediazione immediata entro cui l'oggetto (l'astratto) si presenta come dati-*tà* residuale rispetto all'attività spirituale, anche qualora, quest'ultima, intenda qualificarsi come storicismo assoluto.

2. Il concreto quale sintesi di astratto e concreto

L'intellettualismo si dirime presupponendo *nulla* alla sintesi. Lo Spirito è realmente storia a patto che la sintesi sia un' *autosintesi*, tale per cui la relazione attuale sia il *realizzarsi* dell'Io mediante il suo *differenziarsi* (non-Io): identità del diverso, o unità-distinzione. Se così non fosse, la sintesi piuttosto che un atto sarebbe un fatto: se l'attività spirituale in atto – il «farsi» – fosse totale risoluzione nell'altro da sé coinciderebbe con l'assoluta oggettività del dato («factum»), sarebbe cioè natura e non storia. La sintesi, poiché autosintesi, è identità-distinzione, non astratta identità (ταυτότης): identità mediante la differenza. L'affermazione dell'identità-distinzione equivale al superamento della dualità (astratta) tra l'*analitica* come «pensamento» dell'astratto e la *dialettica* come «pensamento» del concreto. Il concreto autosintetico non è eliminazione dell'astratto, ma *unità* dialettica di astratto e concreto. Concepita al modo intellettualistico, isolata dal concreto, l'analisi non può che esprimere il circolo della pura immediatezza ($A = A$). L'immediatezza dell'identità con sé indica la *circolarità dell'astratto*: circolo perché posizione della *differenza* tra i due termini in quanto ripeti-

zione analitica dello stesso, nel quale il predicato (A) ribadisce il soggetto (A). Pura circolarità dell'astratto in cui è inconcepibile l'alterità per via del principio di identità e non contraddizione che impone che A sia sé in quanto non è l'altro da sé. Isolata dal concreto, l'immediatezza è originariamente sottratta alla mediazione del conoscere: è cioè interpretazione astratta o intellettualistica della dattità. In quanto presupposto alla mediazione, l'immediato (A) si costituisce quale mera fattualità.

Qualora si intenda adeguare la *serietà* della storia², come *autoconcetto*, è indispensabile risolvere l'immediatezza nel *dialettismo* della pura attività pensante. È necessario intendere non astrattamente l'immediato, concependolo come momento del *processo* dell'autocoscienza, come immediato all'interno della mediazione, quale oggetto del soggetto o astratto del concreto. Occorre che alla sintesi non sia presupposto nulla e che, pertanto, essa si costituisca come *sintesi originaria*, posizione stessa dei termini di cui essa è sintesi. In quanto risoluzione del circolo dell'astratto, la dialettica, quale logica dell'identità degli opposti, è *inveramento* dell'analitica e non negazione di essa. Se il circolo dell'astratto non fosse conservato («superato») nella logica dialettica, la sintesi nemmeno potrebbe costituirsi come tale: sarebbe, infatti, sintesi di nulla e, di conseguenza, nulla come sintesi. Astrattamente concepita, la dialettica sembra essere pura negazione del logo astratto poiché affermazione dell'identità degli opposti ($A = \text{non-}A$). Da un lato, l'analitica – l'affermazione incontraddittoria dell'identità con sé – non può che ribadire l'esser sé da parte dello stesso ($A = A$); dall'altro, la *dialettica* non può non rilevarne l'astrattezza sostenendo, al contrario, l'identità del differente ($A = \text{non-}A$). Stando

² G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Le Lettere, Firenze 2012⁷, p. 50.

all'idealismo attuale, la posizione intellettualistica delle due logiche comporta il mancato conseguimento del *concreto*, laddove questo non è affatto negazione dell'astratto – dell'analisi – a favore del solo concreto – della sintesi dialettica – ma è *unità* di logo astratto e di logo concreto. Il togliimento del carattere antinomico delle due logiche – che è al contempo antitesi storico-speculativa (visto che l'analitica coincide con il plesso classico-medievale e la logica dialettica corrisponde al dispiegamento della modernità filosofica) – è dato nella misura in cui il loro carattere antitetico sia sottratto all'*isolamento*. La dialettica non è abolizione dell'analitica, ne costituisce, piuttosto, il *superamento*: sì che A è identità a sé ($A = A$) *divenendo*, alterandosi ($A = \text{non-A}$). L'*unità* di logo astratto e di logo concreto è perciò mediazione o *sintesi a priori* in quanto *processualità*: (A) *divenendo* l'altro da sé (non-A) *realizza sé*. Si perviene così all'originarietà dell'autosintesi che in quanto totalità concreta è *autoctisi*: atto eternamente *in fieri*, nel quale l'opposizione dialettica (tesi e antitesi) non è presupposta bensì *posta* dalla sintesi in quanto autoposizione mediante il suo oggettivarsi. L'attualità della storia coincide allora col *divenire* concretamente concepito: il soggetto è sé ($A = A$) nel suo *farsi* altro ($A = \text{non A}$), senza tuttavia che tale processo autotetico ne estingua l'attualità. L'identico esiste nel suo differire o autodistinguersi. Esiste come molteplicità infinita dei suoi aspetti, realizzandosi quale *storia* o *attualità*. Storia realmente attuale giacché l'originarietà dell'autosintesi è allo stesso tempo superamento dell'isolamento – è impossibile che la relazione attuale sia preceduta o seguita da altro – e affermazione della contemporaneità della storia in quanto oltrepassamento dell'immediatezza del *passato* («*factum*») nel *presente attuale* («*fieri*»).

3. Spontaneità dell'atto come negazione originaria

L'unità-distinzione non è interpretabile nel senso dell'unità immediata poiché, se così fosse, sarebbe un fatto e non un atto, un realizzato e non un *realizzarsi*. Soltanto come autosintesi l'atto può rivelarsi quale autentico svolgimento. La *serietà* della storia esprime allora l'intreccio originario (συμπλοκή) tra *essere* e *nulla*, di cui il divenire, come attualità, è unità dialettica: l'atto è «*non essendo*»³. In quanto superamento della logica del presupposto, l'autosintesi consiste nell'autoporsi della relazione attuale, fuori della quale nulla è. Poiché alla relazione non precede e segue nulla, l'atto è *totalità* quale processo, divenire. La sintesi attuale non può configurarsi al modo dell'immediatezza proprio perché *autoctisi*: produzione di sé a partire dal *niente* di sé, auto-creazione o *spontaneità* assoluta. La soggettività trascendentale – l'esperienza pura – esprime l'autentico dialettismo: affermazione della soggettività come unità di soggetto e oggetto, di concreto e astratto. L'Io è sé *facendosi* altro, quell'assolutamente altro, rispetto alla totalità, che è il *niente*. In quanto totalità concreta, il soggetto può dunque esser sé ($A = A$) nella misura in cui sia passaggio (*Unruhe*) nel niente come suo assoluto contraddittorio ($A = \text{non-}A$). L'attualità è *negazione originaria*: emancipato dall'isolamento, l'essere è il *non*. Il che equivale a non presupporre un termine rispetto all'altro, a non anticipare l'essere al non-essere. L'autentica dialettica (συμπλοκή) rivela l'inerenza strutturale di *essere* e *non*: il *realizzarsi* dell'essere è il suo costituirsi quale negazione originaria. Autosintesi in cui l'isolamento dei termini è superato attraverso il radica-

³ *Ibid.*, p. 56. Per un'analisi del tema del *nulla* all'interno dell'attualismo gentiliano cfr. D. SPANIO, *Idealismo e dialettica dell'idea nell'attualismo di Giovanni Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. II-III, maggio-dicembre, 1994, pp. 428-461.

mento della dualità (opposizione) nella relazione attuale che pone i suoi termini. Sintesi a priori in quanto unità dialettica di *essere* e *non*, vale a dire attualità come *spontaneità* del divenire perché realizzatosi a partire dal *nulla* di sé. La mediazione è di conseguenza impossibile all'interno del circolo dell'astratto perché l'essere è qui pensato come pura immediatezza che, escludendo da sé il *non*, esclude quel non-essere in cui consiste il pensiero. Il puro essere è quest'esclusione, anche laddove venga affermata, stando al logo astratto, l'identità tra essere e pensiero (το γαρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Presupposto al pensiero, l'essere non può che rivelarsi immediatezza. Affinché si dia mediazione occorre che il pensiero sia negazione dell'essere come presupposto, ovvero negazione di A in quanto *datità* rispetto all'attività del conoscere e, per questo, asserzione di A come *produzione* di A. Il divenire, il processo autoctico, esprime quindi l'*identità del differire* o il *differire dell'identità* quale assoluta *spontaneità*. Non l'immediatezza della distinzione (vale a dire astratta dal concreto), ma la distinzione in quanto *originariamente* in relazione all'identità; l'immediato non sta a sé, isolato dalla mediazione: l'immediato è sempre l'immediato della mediazione così come la mediazione è sempre mediazione dell'immediato. Altro è infatti concepire l'immediato come datità, ossia come B differente e irrelato rispetto ad A; altro, invece, è intendere B come il differire di A, come l'oggettivarsi del soggetto stesso.

Questo l'orizzonte autotetico attraverso il quale, realizzandosi nell'assolutamente altro da sé, il soggetto è realmente *divenire*. In forza di ciò si deve asserire la *moralità* dell'atto in quanto *dialettica del valore*. L'assoluta spontaneità inerente all'attività del conoscere non può in alcun modo muovere *da*: in quanto *tensione immanente* non è adeguazione a un valore trascendente la propria at-

tività. Il realizzarsi in cui consiste l'autentica soggettività implica la moralità del vero, la negazione della verità come oggetto proprio perché conseguimento della verità quale assoluta processualità.

4. L'identità attuale di filosofia e storia della filosofia

Al di fuori della sintesi originaria tra essere e nulla (συμπλοκή) non è consentito accedere all'attualità della storia. L'eternità del divenire esprime *eo ipso* l'eternità dell'orizzonte trascendentale-attuale. L'unità-distinzione è testimonianza dell'unità dialettica di *essere* e *non* come eternità della relazione attuale entro la quale nessuno dei due termini può essere isolato rispetto all'altro, se non astrattamente. L'eternità della relazione non viene meno, non si estingue in un risultato, poiché ambedue i termini sono posti originariamente dalla sintesi come divenire.

4.1. Storiografia originaria

L'alterità gnoseologica tra soggetto e oggetto esprime un rapporto di mera *accidentalità* tra i termini della relazione. In conseguenza dell'isolamento (presupposto naturalistico), la verità viene intesa come un dato, poiché termine di relazione. L'imporsi della verità, realisticamente concepita, richiede che il soggetto, nel suo processo di identificazione all'altro da sé che è la verità, si annulli: esige cioè che il soggetto si risolva integralmente nell'oggetto (ορθότες). Pur nel segno opposto, la verità intesa come oggetto è altresì responsabile della negazione che, di essa, può esser operata in forza del capovolgimento del rapporto all'interno della stessa forma dualista. L'impossibilità di adeguare l'oggettività comporta, di fatto, la negazione e per questa ragione l'integrale risoluzione della

verità nella *relatività* del conoscere (άνθρωπος το μέτρο όλων των πραγμάτων). In entrambi i casi, il rapporto di schietta *trascendenza* che viene stabilito tra i termini testimonia la circolarità dell'astratto, la posizione della verità come *factum*. Dove il circolo è dato dall'identità con sé dell'oggetto ($A = A$) senza che il soggetto prenda parte alcuna al rapporto, se non in forma astratta. L'astrattezza è determinata dall'essere il circolo un *apparente* processo di identificazione, visto che l'identità di soggetto e oggetto (di conoscere e verità) è, in realtà, pura immediatezza. Il processo di adeguazione all'oggetto come presupposto all'attività del conoscere contraddice il concetto di mediazione, di svolgimento. Se la verità viene anticipata rispetto al proprio realizzarsi, il conoscere è obbligato a togliersi come processo, a rivelarsi quale immediatezza proprio perché *adeguazione al dato* della verità. Stando alla mera circolarità dell'astratto, il processo è *niente* come processo in quanto si ha la negazione (adeguazione) del circolo del conoscere nell'immediatezza indifferenziata della ταυτότης. L'essere, e di conseguenza la verità presupposta al pensiero, è una totalità in sé conclusa già da sempre identica a sé, in cui è impossibile concepire il *differire* dei differenti o la differenza come differenza storica. Alterità e svolgimento rimangono contraddetti dal carattere immediato e astratto dell'identità nella quale si ribadisce, analiticamente, lo stesso. Il divenire è fittizio se inteso come adeguazione a un contenuto trascendente l'attualità del pensiero. La circolarità dell'astratto impedisce il divenire (la storia), se non nella forma inadeguata dell'*esteriorizzazione* dell'identità con sé dell'oggetto. In ciò consiste l'esito propriamente eleatico-intuizionistico dell'intera filosofia, nella misura in cui essa è sempre stata «realismo», vale a dire esplicitazione *analitica* dell'identico.

Per l'idealismo attuale, si tratta invece di interpretare il soggetto non come approssimazione all'oggetto-verità, bensì di concepire la *verità* come il *realizzarsi* in quanto unità sintetica di soggetto e oggetto, di concreto e astratto. La *συμπλοκή* originaria in cui consiste il dialettismo intende svelare la realtà quale concetto di sé o *autoconcetto*, il che equivale alla negazione della logica dell'isolamento. La struttura dialettica propria dell'autosintesi (*συμπλοκή*) è *storia* in quanto *totalità differenziata*: in quanto negazione originaria, l'essere, obiettivandosi, incontra la propria attualità, il proprio non-essere, nelle *differenze*. L'attualità della storia – la sua *serietà* – definisce la verità come processo. La verità del realizzarsi implica al contempo la negazione della soggettività del soggetto e dell'oggettività dell'oggetto: la sintesi *a priori*, quale unità dialettica di soggetto e oggetto, esprime simultaneamente l'oggettivarsi del soggetto – il divenire di A come auto-mediazione, senza che ne venga estinta l'eterna *Unruhe* – e il superamento della «verità fattuale». La *contemporaneità* della storia – la verità non come fatto ma come *farsi* – è processualità assoluta o *storiografia originaria*: identità di *res gestae* e *historia rerum*, unità sintetica di soggetto e oggetto, di essere e *non*, di passato e presente nell'attualità del conoscere.

4.2. Il passato nel presente attuale

In virtù del suo essere struttura che si autorealizza, l'atto del pensare è superamento del passato temporale quale presupposto dell'attività storiografica. Stando all'originarietà autotetica della sintesi, ogni atto spirituale è realmente *nuovo* poiché *indeducibile* e pertanto irriducibile a una *res* a esso antecedente. L'estemporizzazione che la sintesi opera non denota l'imporsi della novità intesa come novità *a partire* da un passato. Indica l'oltre-

passamento della categoria stessa del *factum*, incluso il fatto rappresentato dalla novità. Il divenire non consiste in un processo che muove *da* e termina *in* un risultato: se così fosse, avrebbe come proprio presupposto quel risultato – quel *passato* – negandosi perciò come divenire o assoluta spontaneità. Inteso come perenne attualità, il divenire è estemporizzazione del fatto (del passato) e dunque critica perentoria dello storicismo quale «metafisica storica»⁴. Sebbene il piano dell'esperienza pura, dischiuso dall'autosintesi, non consenta alcuna mediazione in funzione di trascendenza, tale critica coinvolge non tanto la metafisica, quanto piuttosto la sua considerazione astratta. Astratta in quanto isolata dall'orizzonte trascendentale, ovvero dall'integrale riconduzione del molteplice (παντελῶς ὄν) all'unità dell'atto quale *totalità differenziata*. L'atto del pensare è *inveramento* e non negazione della metafisica, così come il concreto lo è dell'astratto e la storia lo è del tempo. In tal senso, la storia non è concepibile come parte del reale, bensì come totalità, mentre il tempo, in quanto ritaglio di una serialità cronologica, ossia specificazione di una *parte*, è espressione dell'isolamento compiuto rispetto alla totalità in cui consiste la pura ed eterna attività pensante. Perché sia conseguito l'orizzonte trascendentale non è inoltre sufficiente definire il tempo e lo spazio come forme a priori dell'intuizione empirica, tali da essere condizioni dell'esperienza (fenomenica). Occorre interpretare concretamente il tempo e lo spazio come configurazioni della molteplicità, come contenuti della sintesi attuale, della συμπλοκή originaria. Contenuti della totalità che è perenne dialettismo: dove *essere* e *non* sono lo stesso ma come *opposti* giacché posti

⁴ G. GENTILE, *Il superamento del tempo nella storia*, in ID., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, II, a cura di H. A. Cavallera, Firenze 1992, p. 8.

quali termini dell'opposizione dialettica dalla stessa relazione attuale. Poiché, in quanto totalità, non è consentito trascendere l'esperienza di tale relazione *in atto*, lo spri-gionarsi spazio-temporale delle *differenze* coincide con il realizzarsi dell'esperienza, del *presente attuale*. Non si danno un tempo e uno spazio che anticipano e seguono la sintesi attuale: *quest'*esperienza (spazio-temporale) è altro dalla serialità fattuale perché è *atto*, non passato, non cronaca, ma *eterno presente*. All'interno del quadro ele-atico-intuizionistico della filosofia, la temporalità, lungi dall'essere espressione dello svolgimento, è l'esplicitazione, secondo il moto del *prima* e del *poi*, di un contenuto analitico da sempre identico a sé. Realisticamente concepito, il passato coincide infatti con il dominio del circolo dell'astratto nel quale la realtà è, e non diviene ($A = A$); in quanto esperienza attuale, la storia è invece perenne *creazione* della realtà e negazione necessaria dell'oggettività residuale rappresentata dal passato quale effetto dell'isolamento. Il che richiede sempre la traduzione dell'astratto nel concreto e al contempo il radicamento della temporalità nell'idealità soggettiva ed eterna dello sguardo *trascendentale*. Di un presente *attuale* – non *in tempore* – la cui eternità consente non soltanto l'intelligibilità quanto l'effettivo costituirsi della temporalità come serialità fattuale. È cioè in virtù del carattere sintetico dell'atto che la temporalità ottiene la propria fisionomia e che lo svolgimento assume il carattere di perpetuo *fieri*. Isolata dalla soggettività trascendentale, la temporalità non è in grado di configurarsi come tale, sì che il superamento del tempo nella storia non è negazione quanto piuttosto affermazione autentica del tempo quale contenuto dell'orizzonte trascendentale. Se la realtà non è il presupposto A ma è rapporto originario, in cui non si dà un momento nel quale il primo noema A non sia già da sempre in relazione

al secondo, è dunque inconcepibile la temporalità estranea alla sintesi attuale: può esistere soltanto come suo contenuto. L'attualità è oltrepassamento del tempo come immediatezza (empiricità-fattualità): astratti, infatti, dalla sintesi attuale, passato, presente e futuro cadrebbero nell'*indistinzione* del *già accaduto*. In quanto presupposto, l'essere del futuro consisterebbe nell'esplicitazione, inevitabilmente *in tempore*, del *factum-perfectum*, di ciò che dapprincipio è logicamente esaurito⁵: il futuro è già passato, il non-essere (ancora) è l'essere (già) stato, contravvenendo così alla stessa logica della non-contraddizione di cui l'analitica vorrebbe custodire, coerentemente, la forma. Il rovesciamento cui allude la negazione dell'essere presupposto da parte della sintesi attuale consiste nel superamento della *deduzione* come continuo riferimento all'analiticità di uno svolgimento in cui la temporalità asseconda un contenuto da sempre anticipato al processo. Non l'analisi che ribadisce l'identico, ma la sintesi quale autentico *divenire* (συμπλοκή), *imprevedibilità* (spontaneità) dell'essere. L'attualità della storia è negazione dialettica della storia *esterna*, della fattualità (del passato, del presente e del futuro) che inerisce alla verità come adeguazione a un logo presupposto allo svolgimento. Così come il singolo noema A – lo A in quanto A – è inammissibile fuori dalla relazione attuale, così il tempo, isolato dall'orizzonte trascendentale, è negato nell'atto stesso in cui è posto come tempo. Soltanto come contenuto dell'istante *intemporale* della sintesi attuale, la temporalità può costituirsi in quanto segmento cronologico (κατὰ τὸν χρόνον). Non una sequenza inerte di fatti l'uno (em-

⁵ *Ibid.*, p. 12. Sulla questione cfr. D. SPANIO, *Lo spettacolo del passato. Gentile e il tempo*, in *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, a cura di L. Cortella, F. Mora, I. Testa, Mimesis, Milano 2011, pp. 311-323.

piricamente) affianco all'altro, ma una *totalità differenziata* raccolta nell'unità intemporale dell'atto (ἔξαιφνης) che è conflitto originario e, perciò, svolgimento, storia⁶.

Essendo l'unica categoria *a parte subiecti*, l'attualità del divenire consente il moltiplicarsi infinito delle categorie *a parte obiecti*. Lo sprigionarsi spazio-temporale delle determinazioni è l'*autotraduzione originaria* del pensiero *in atto*, la cui *identità* come *struttura* (identità-distinzione) implica la negazione dell'esistenza del fatto, ossia del passato intellettualisticamente inteso. Concretamente concepita, la temporalità, l'infinita molteplicità delle determinazioni in cui consiste l'esperienza, coincide con l'*apriorità* della storia che in quanto atto intemporale (ἔξαιφνης) permane identico a sé ($A = A$) proprio mediante il suo continuo *differenziarsi* nell'altro da sé ($A = \text{non } A$). Ciò che al logo astratto, isolato dal concreto, appare come passato e dunque quale errore e contraddizione è, in realtà, l'autoporsi incontraddittorio del divenire.

4.3. L'errore entro il sistema della verità

Il passato *in quanto* passato coincide con il logo astratto, con l'inerte, statica e fattuale immediatezza del pensiero *pensato*, dell'essere irrelato e isolato rispetto al *non*. Concepito, invece, come contenuto del presente attuale – della *συμπλοκή* originaria – il passato non è altro dalla storia realmente *contemporanea* che è *inveramento* dell'errore, cioè del passato, del pensiero *pensato* quale espressione della circolarità dell'astratto. Allo stesso modo del singolo noema e del passato, anche l'errore, in sé considerato, non sussiste. Esiste soltanto come «funzione di verità»⁷. L'errore appare come errore qualora venga di-

⁶ G. GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 191.

⁷ ID., *Il concetto di storia della filosofia* (1907), in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 126.

satteso, o non pienamente adeguato, l'orizzonte dischiuso dalla sintesi trascendentale che è sintesi di filosofia e storia (di *verum et factum*), distinzione *dialettica* di concetto e intuizione.

Soltanto in seguito al carattere astrante della logica tradizionale (dell'analisi isolata dalla sintesi) è possibile porre, *in abstracto*, un'alterità entro l'unicità dell'atto. A fronte dell'isolamento è possibile indicare una molteplicità fattuale ed empirica di fenomeni, la cui serialità non può che sottintendere una storia come spazio del passato (*κατὰ τὸ χρόνον*) e perciò quale luogo dell'errore. Stando al logo astratto, lo svolgimento del pensiero, lungi dall'essere l'autoporsi del concetto (*autoconcetto*), denota piuttosto la molteplicità *irrelata* delle categorie, dove tale molteplicità significa schietta *contraddizione*. Entro la circolarità dell'astratto la contraddizione – il negativo – esprime la pura *positività* dell'immediatezza: il che implica la posizione non dialettica dei vari e contrastanti λόγοι. I sistemi – le filosofie – non conseguono una conciliazione nell'unità dialettica del *pensiero in atto*, ma si frappongono nel segno dell'immediatezza. La molteplicità delle categorie esprime con ciò l'irrazionalità del reale e conseguentemente anche dei fatti (storici) costituiti dai sistemi filosofici. Il carattere positivo e irrelato di ogni determinazione, di ogni pensiero pensato, non indica l'autoporsi del concetto nella storia, ma esibisce l'eserci del fatto indipendentemente da ogni trama razionale o speculativa. A partire dall'isolamento si afferma cioè l'identità di contraddizione e storia, in cui la storia viene specificata come *sistema delle contraddizioni*. Entro tale quadro intrinsecamente *scettico* ogni asserzione filosofica è destituita di fondamento in quanto viene riconosciuta, nel medesimo tempo e secondo lo stesso rispetto, come errore e verità: «sistema» indicherebbe lo stare

simultaneo delle contraddizioni, dei molteplici λόγοι. La storicità come organismo dialettico – in cui ogni sistema presenta sé stesso come inveramento dell'intero storico-filosofico – contrasterebbe pertanto con l'innegabile immediatezza e molteplicità dei λόγοι. Immediatezza qui significa non soltanto posizione di un sistema e consequenziale esclusione dal sistema della verità di tutto ciò che contraddice il λόγος: esprime, più radicalmente, l'irriducibilità *ad unum* delle categorie, cioè il carattere immediato delle contraddizioni nel loro assoluto porsi privo di λόγοι. Nell'ambito del concetto astratto dell'astratto, i sistemi filosofici, i pensieri pensati, permangono identici nel loro vicendevole *contraddirsi*, senza che la loro positività irrelata possa venir risolta in una suprema unità dialettica. Storia, allora, come sistema delle contraddizioni, quale attestazione dei sistemi non in quanto autoposizione del concetto, ma come produzioni *liriche* delle singole e concrete personalità.

Fuori dalla sintesi trascendentale è inevitabile imbatcersi nell'*antinomia* contraddistinta dalla posizione intellettuale e scettica delle molteplici categorie (λόγοι). Isolato dall'attualità del conoscere, il logo astratto non è altro dalla *contraddizione* a-dialettica tra identità e differenza, tra unità e distinzione. Stando, tuttavia, al *logo concreto* – al modo cioè in cui l'*attualismo* presenta sé stesso – l'antinomia è data anche nella misura in cui il negativo, lungi dall'identificarsi con la storia, venga riconosciuto come l'assolutamente altro rispetto alla positività del reale, in modo che l'errore – secondo quanto affermato, invece, dallo storicismo assoluto – non possa inerire alla logica della storia. Essendo espressioni del logo astratto, ambedue le posizioni risentono del carattere immediato conferito alla contraddizione (all'errore) e in generale al reale. Seppur in antitesi tra loro, entram-

be le prospettive non adeguano l'unità-distinzione propria della circolarità del concreto. Da un lato, infatti, in virtù del carattere autototico dell'atto, la *molteplicità* delle categorie non può essere data empiricamente perché posta dall'autosintesi, dal divenire come *unica* categoria; dall'altro, se la contraddizione (l'errore) non può coincidere con la totalità del reale, non può nemmeno essere espunta dall'orizzonte della storia quale assoluto valore, relegandola nel distinto ambito della sfera pratica dello Spirito. In quanto assoluto *feri*, non può trovare reale fondamento un'unità (λόγος) che anticipi la molteplicità delle categorie (λόγοι), e in modo analogo non può esistere una molteplicità realisticamente presupposta alla sintesi dello Spirito. Quale perenne *realizzarsi* esiste soltanto il concreto dell'unità-distinzione, quale negazione dell'identità astratta e della molteplicità irrelata (o atomistica); esiste la sola trascendentalità dell'atto o, il che è lo stesso, il mondo empirico *concretamente* concepito⁸. Se non è concesso separare l'identità dalla distinzione, l'astratto dal concreto, l'essere dal *non*, allo stesso modo non è consentito isolare l'errore rispetto al processo in cui consiste la verità. Affinché la contraddizione venga riscattata dalla sua veste immediata, occorre che sia *inverata* al pari di tutte le altre astrazioni che caratterizzano la tradizione filosofica. Stando all'attualismo, la contraddizione (l'errore) è tale – è *nulla* – qualora venga isolata rispetto all'atto del pensare. Come non è concepibile un oggetto e, reciprocamente, un soggetto che stia a sé, così l'errore, quale specifica modalità dell'*astratto*, può esser sé soltanto nella misura in cui sia compreso nel *concreto* della verità come sintesi trascendentale: «non dunque errore e verità, ma errore *nella* verità, come suo contenuto che si risolve

⁸ Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1923), II, Le Lettere, Firenze 2003³, p. 138.

nella forma»⁹. Si tratta di interpretare l'astratto *concretamente*, di concepire cioè l'oggetto, il passato, l'errore come *originariamente* – eternamente¹⁰ – in relazione al soggetto, al presente *attuale*, alla verità.

La verità del *farsi* impone una teoria dell'errore scevra dalla logica del presupposto, la cui configurazione intellettualistica postula, in seno a quella che dovrebbe essere la sintesi trascendentale, due leggi distinte della ragione, l'una applicata all'errore e l'altra alla verità. Il carattere sintetico dell'atto esige che l'analitica, come formula del falso ($A = A$), sia *inverata* dalla dialettica, intesa come formula del vero ($A = \text{non } A$). Richiede che l'errore, l'astratto, venga riconosciuto quale parte o momento della verità del concreto in quanto sintesi di concreto e astratto. Tale riconoscimento, lungi dal sovrapporre i distinti, consente di superare l'isolamento come principale responsabile dell'identificazione dei contraddittori. È la posizione intellettualistica della ragione a ritenere vero ciò che, in realtà, è falso. Solo in conseguenza dell'isolamento è possibile far coincidere l'errore con la verità, l'astratto con il concreto. Esclusivamente a partire dall'identità quale *rapporto originario* è consentito invece afferrare l'errore come tale, giacché il suo apparire esige il *porsi* della verità. A differenza di quanto sostenuto dallo storicismo assoluto, ciò non comporta una storia della filosofia come fenomenologia dell'errore. La coappartenenza dell'errore alla verità non ne inficia l'effettivo costituirsi, ne attesta bensì l'autenticità. L'errore *conferma* la verità: verità ed errore costituiscono una *diade* indissolubile, la cui struttura implica il concetto di verità in quanto assoluta processualità. Il carattere di immediatezza che viene solitamente attribuito alla diade è tolto («superato») qualora

⁹ Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 237.

¹⁰ *Ibid.*, p. 236.

si proceda a esplicitarne l'intrinseca configurazione triadica, così come, all'inverso, è possibile risalire alla diade contraendo ciò che è esplicito nella triade. Se nella diade (a, b) viene definito che la verità di b consiste nell'implicare a , occorre altresì riconoscere che la verità di tale asserto poggia su un'eccedenza (x) intesa come *differenza* tra a e b . Ovvero, la diade corrisponde a verità $(b$ è vero in quanto implica $a)$ poiché b è uguale ad $a+x$, o il che è lo stesso, esiste un x equivalente a $b-a$. Autenticamente pensata, in virtù cioè del suo carattere residuale, la diade è, di conseguenza, già una triade (a, x, b) . Questa eccedenza (x) , la quale determina il carattere illusorio o *astratto* della sintesi diadica, deve tuttavia esser presente affinché l'asserzione $(b$ è vero in quanto implica $a)$ sia veritiera. Allo stesso modo, dal concreto triadico (α, β, γ) è possibile dedurre la diade revocando β , visto che esso è già implicato in γ come unità (dialettica) di α e β . Solo, dunque, in *abstracto* si può considerare a come reale e verità, mentre α come irreal e errore: se, infatti, b è vero allora a , in quanto corrispondente a $b-x$, deve esser falso, oppure può essere veritiero finché, permanendo nell'astratto, non riesce a scorgere b . Concretamente concepito, a risulta un errore in quanto *astratto* rispetto alla verità come ulteriore progresso dello Spirito¹¹. Così come la diade e la triade si implicano vicendevolmente, allo stesso modo l'errore inerisce alla verità, essendo, entrambi, due aspetti dello stesso, del processo eterno della verità come *divenire* dello Spirito. Non, dunque, immediata distinzione tra valore e disvalore (tra verità ed errore), ma passaggio (*Unruhe*) da una verità a una superiore, che viene assegnando alla precedente il segno di *momento* della verità.

¹¹ Id., *La teoria dell'errore come momento dialettico e il rapporto tra arte e filosofia*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, I, cit., pp. 86-94.

L'originaria e perenne autotraduzione in cui consiste il pensiero in atto, lungi dal determinare lo Spirito come estraneo al negativo, lo definisce, piuttosto, come «spirito erroneo»¹², quale continua e incessante *integrazione* dei suoi contenuti. L'integrazione è atto intrinseco allo Spirito, quale sintesi di concreto e astratto, laddove l'astratto – l'errore, il passato, il pensiero *pensato* – è la verità stessa in quanto *parziale* esplicitazione di sé. L'atto del pensare è autodistinzione: distinzione, entro di sé, dell'errore dalla verità *attuale* come ciò che necessita dell'*inveramento*. Come parte o momento dell'intero processo spirituale, l'errore è *originariamente* in relazione alla verità, della quale è contenuto e con cui fa inevitabilmente *sistema*.

4.4. Indefinitività della filosofia

In quanto risoluzione dell'errore entro il sistema della verità, la storia della filosofia non può coincidere con il porsi statico della contraddizione. Coincide bensì con il suo inveramento quale contenuto dell'autosintesi. L'errore è *posto* dalla verità come suo altro dialettico destinato a essere superato. Il divenire – l'*actus* – si realizza nell'essere incessante oltrepassamento. Stare al dato – al *factum* – significherebbe riabilitare la circolarità dell'astratto propria della molteplicità empirica. L'inerzia del dato è superata qualora esso non venga isolato dall'elemento eterno che lo struttura e che fa della realtà empirica concretamente concepita lo stesso orizzonte attuale. La positività del dato è conseguibile soltanto in seguito al continuo oltrepassamento operato dall'attività trascendentale.

Per via dell'attualità, che non consente l'isolamento, ogni ricostruzione storica è *già* filosofia: non una mera

¹² *Id.*, *Il concetto di storia della filosofia*, cit., p. 128.

collection des faits, ma il loro radicamento nella pura attività pensante come unità di oggettività e soggettività della storia. È perciò inammissibile *anticipare* (reciprocamente) la pluralità delle filosofie alla filosofia, dal momento che varrebbe ad asserire una molteplicità irrelata o un'unità presupposta. Il perenne dialettismo in cui l'attualità consiste comporta di necessità la *molteplicità-unità* delle categorie, attesta cioè lo svolgimento mediante il quale le varie filosofie non sono altro dall'essere il *differenziarsi* dell'unica ed *eterna* filosofia¹³. La molteplicità-infinità delle categorie realizza, e non contraddice, l'unica categoria, che è la stessa unità processuale dell'atto in quanto divenire. Isolare il *problema fondamentale* dal costituirsi dei più svariati problemi particolari (oggetto delle cosiddette «filosofie speciali») implicherebbe il ripristino di un'alterità empirica, atomistica. Il solo concreto è l'unità-molteplicità del corso storico-filosofico, della pura attività pensante entro cui vengono posti e risolti i singoli problemi. È pertanto inconcepibile qualunque serialità spazio-temporale fuori dell'atto spirituale in quanto unità che viene *realizzandosi* mediante la molteplicità. Le infinite categorie-filosofie stanno alla categoria-filosofia come il logo astratto al concreto, come il *pensato* al *pensare*. La risoluzione dell'astratto nel concreto non indica una pluralità di filosofie passate; allude piuttosto al *presente attuale* quale *perennis quaedam philosophia*: non una eterna filosofia come unità presupposta al processo, bensì perenne e mai definitivo processo di unificazione¹⁴. Intendere concretamente una specifica filosofia nella sua dimensione storico-individuale significa sottrarla all'astrattezza e concepirla *sub specie aeternitatis*. La condizionalità temporale di una filosofia

¹³ Cfr. ID., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, cit., p. 140.

¹⁴ *Ibid.*, p. 68.

viene affermata in quanto *oltrepassata* dall'attualità della storia che la genera come suo immanente contenuto. In quanto molteplicità da unificare, il logo concreto, in unità con l'astratto, esprime allora la «scuola eterna»¹⁵ in cui le infinite categorie concorrono e confermano il progressivo *inverarsi* del vero. L'unità dialettica esprime perciò una interna distinzione ($A = \text{non } A$) che è al contempo affermazione di necessaria identità ($A = A$). Il che significa perenne oltrepassamento dell'immediatezza, del pensiero *pensato* come forma *definitiva* o risolutiva. Il riconoscimento della pluralità delle filosofie è intelligibile soltanto all'interno dell'*attuale* filosofia che, nell'attualizzarle, se ne distingue. Affinché sia identico a sé ($A = A$) il pensiero *in atto* si qualifica quale negazione-opposizione al pensiero *pensato* come proprio contenuto *superato* ($A = \text{non } A$). Quest'identità-differenza del corso storico allude quindi all'autosintesi del divenire, al perenne oltrepassare. Ogni affermazione di verità è negazione del proprio altro – dell'errore – e, reciprocamente, ogni negazione è testimonianza della verità. L'errore è così una categoria del vero.

La *circolarità* che contraddistingue la filosofia e la sua storia¹⁶ comporta il continuo superamento del sistema quale individuale e determinata forma della serialità spazio-temporale. Sottrarre il pensato alla (propria) dimensione cronologica significa ravvisarne la *necessità* entro il circolo perenne di molteplicità-unità che contraddistingue la categoria. Il divenire quale autosintesi denota allora il continuo superamento del sistema definitivo ed esprime perciò la storia della filosofia come progressivo *inveramento* (del vero) mediante l'incessante *deponenza*

¹⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶ *Id.*, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* (1909), in *Id.*, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 141.

dei molteplici e determinati contenuti espressi dal pensiero pensato. Una perenne deponenza dell'astratto per opera del concreto la cui circolarità dialettica non può che rilevare il proprio valore nella continua integrazione che la verità, in quanto svolgimento, viene realizzando e avvalorando attraverso i contenuti ormai deposti a errori. Se il pensare è attualità e infinità, esso è processualità che racchiude in sé, quale contenuto oltrepassato, *ogni* pensato. L'intero storico-filosofico coincide col divenire (relazione trascendentale), nel quale l'oltrepassamento esprime l'*inclusione* dell'altro da sé come proprio momento. È chiaro che il divenire quale inarrestabile oltrepassamento non potrà mai identificarsi con ciò che viene obiettivandosi e che, di conseguenza, si concretizza nella (necessaria) forma definitiva del particolare sistema filosofico. L'*inobiettività* dell'atto implica perciò la continua negazione-inclusione del pensato all'interno del sistema della verità rappresentato dallo «spettatore trascendentale», il cui *autoporsi* consente il sorgere e l'inverarsi di ogni determinato «spettacolo», di ogni pensiero pensato. È indispensabile alla φύσις dialettica dell'atto che esso sia negazione ma *anche* affermazione dell'astratto come proprio contenuto, da sempre incluso come negato¹⁷. Il passaggio dall'astratto al concreto non comporta il venir meno dell'astratto: implica la negazione del concetto *astratto* dell'astratto in favore del concetto *concreto* dell'astratto. Altro è l'astratto astrattamente concepito – isolato rispetto al concreto – altro è l'astratto quale contenuto posto dal concreto, a cui inerisce strutturalmente. L'atto del pensare non è altro dal *divenire*, dalla *relazione trascendentale-attuale* in quanto *svolgimento* o *spontaneità* infinita, tale per cui va riconosciuta come *autoctisi* o

¹⁷ ID., *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917), I, cit., pp. 149-150.

produzione di sé ($A = A$) mediante l'altro da sé ($A = \text{non } A$). L'essere del *non* o, il che è lo stesso, il *non* dell'essere (συμπλοκή) – la soggettività come il *realizzarsi* stesso – esprime perciò l'identità dell'atto nel suo *farsi* altro, *divenendo*. Costituendosi come identità con sé essa richiede l'unità dialettica di *essere* e *non*, in modo da *realizzarsi* in quanto *divenire* o processualità assoluta. Un *farsi* che, tuttavia, non allude al disporsi realistico-fattuale della serialità spazio-temporale (κρόνος), bensì all'imporsi *intemporale* dell'atto (ἔξαιφνης). Quali modalità dell'astratto, il «prima» e il «poi» devono esser sottratti all'isolamento e considerati *sub specie aeternitatis* perché partecipi dell'idealità soggettiva dell'eterno. Isolare il tempo e lo spazio dalla *storia* significa esibirne la mera fattualità, a dispetto della loro *serietà* in quanto contenuti dell'atto. L'attualità, lo Spirito nel suo processo di autocoscienza, coincide così con la storia della filosofia quale sintesi dell'intera realtà spirituale.

Contrariamente alla concezione oggettivistica del fatto e, dunque, alla storia realisticamente intesa, la verità della categoria (λόγος) si afferma in virtù della pluri-unità dei suoi contenuti (λόγοι). Lo svolgimento – l'unità del problema fondamentale – è perciò superamento del sistema quale forma (astratta) in sé necessariamente definita. Perenne *oltrepassamento* poiché continua posizione-risoluzione del problema filosofico, dal quale è ricavabile l'unitarietà e la logicità del processo stesso di cui i determinati sistemi sono momenti. Il porsi del *pensato* – di un sistema – non contraddice *simpliciter* il proprio altro ma realizza e forma con esso il sistema organico della verità, del divenire nella sua attualità. Il sistema della molteplicità, espresso dalla pluralità delle filosofie, è oltrepassato nel suo carattere di mera empiricità, per cui ogni filosofia *definitiva* è un *mito*: la molteplicità costituita dal passato,

presente e futuro, delle filosofie è inclusa o contemporanea al *presente* dell'*unica* filosofia, la quale «nella sua attualità, come quella presente filosofia che essa è, non si pone accanto e dopo le filosofie precedenti»¹⁸. L'attualità, la spontaneità dell'atto, fa sì che ogni sistema filosofico sia «membro dell'organismo in cui si configura e attua la filosofia perenne, in quanto non la condizionano, ma la realizzano»¹⁹: poiché nulla precede e segue la relazione attuale ogni storiografia è *originaria* nel senso del suo *eterno realizzarsi*. La circolarità dialettica dell'autosintesi, del concreto, allude all'*indefinitività* della filosofia in

¹⁸ ID., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, cit., p. 263. Gentile si esprime negli stessi termini anche in un manoscritto dal titolo *Il mito della filosofia definitiva* conservato presso l'Archivio della "Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici" di Roma: «Parlare di definitivo è infatti parlare di una forma che nel tempo chiude la serie delle forme temporali. Laddove il pensare (e così il filosofare) non è nel tempo, ma nell'eterno. [...] Ora che ci sia una filosofia nel tempo, nessun dubbio; ma come logo astratto. [...]. Chi dice tempo, dice molteplicità. E bisogna infatti pensare *molte* filosofie, per pensarne una in tempo. Così atemporalizzare le filosofie è sopprimerne la molteplicità e concepire tutte le filosofie come una filosofia unica; nel cui svolgimento rientrano tutte le varie filosofie. E questo è il solo punto di vista concreto *attuale*, dal quale è possibile intendere le filosofie come tali: non come molte; o piuttosto come molte e come una: non tutte passate meno una che è presente: ma tutte, in questa una, presenti: la filosofia. [...]. La filosofia presente è perciò l'unica, la filosofia eterna [...]. Come tale, in sé, nella sua unità infinita essa è definitiva perché non può non essere definitiva. La sua definitività è la sua stessa infinita unità. [...]. Ogni filosofia che sia filosofia è perciò definitiva; [...]. Questa necessaria essenziale definitività d'ogni sistema filosofico è la prima radice della *intolleranza* d'ogni filosofia [...]. Con questo da notare: che il pensiero è sempre totalità (infinità), e quindi insofferente, per definizione, di rivali e concorrenti; il pensiero d'altra parte non è pensiero chiuso. Esso è un processo. Soluzione e problema, come una cosa sola. La filosofia che accoglie in sé tutte le filosofie precedenti, le accoglie appunto perché i sistemi non sono chiusi, come atomi, sono tutti una relazione, un processo. [...]» (G. GENTILE, *Inediti sulla morte e l'immortalità*, a cura di M. Pisano, Firenze 2020, pp. 133-134).

¹⁹ ID., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, cit., p. 263.

quanto perenne *oltrepassamento* dell'atto come *perennis quaedam philosophia*.

La positività del sistema – il suo valore in quanto a specificità e condizionalità storica – risiede allora nell'attualità, nel suo essere in relazione al perenne oltrepassamento costituito dal divenire. Se il concetto *astratto* dell'astratto, ovvero del singolo sistema, consiste nell'attribuire a esso una definitività perché isolata dall'assoluto realizzarsi, il suo concetto *concreto* rileva, invece, come l'astratto, e quindi ogni sistema *definito*, sia il *definirsi* dell'unica e *attuale* categoria, sì che la *filosofia perenne* «è la filosofia eterna nella sua presente e non transeunte eternità», cioè la «stessa filosofia dell'autoconcetto nella coscienza storica che essa ha del suo proprio sviluppo»²⁰.

²⁰ *Ibid.*

III. La ricerca dell'immanenza

V. Fazio-Allmayer, G. E. Barié, U. Spirito

1. Problematicismo positivo

Isolato dal proprio farsi anche il concetto della realtà come storia, quale assoluta immanenza, può rivelarsi un *idola theatri*. Affinché l'originaria sinteticità dell'atto non sia interpretata al modo intellettualistico deve essere continua *attività distinguente* per cui ogni risultato sia incessantemente ricompreso nel processo metafisico di *unificazione-risoluzione* proprio dell'atto e che perciò si realizzi, secondo il *problematicismo positivo*, in quanto perenne sforzo di coerentizzazione dell'intero storico-filosofico.

1.1. Negatività della forma matematizzante e positività del valore

L'inobiettività dell'atto impedisce che la verità possa coincidere con un contenuto dell'attività spirituale. Soltanto nella misura in cui il pensiero sia fatto corrispondere a un atto conforme all'assolutezza dell'oggetto contemplato (νόησις νοήσεως) può essere ritenuto in antitesi rispetto al *divenire* dello Spirito. In conseguenza del suo costituirsi quale rapporto originario, l'autosintesi è ininterrotta produzione dei termini di cui essa è sintesi, perciò nessun *pensato* potrà mai adeguare il *pensare*,

nessun contenuto può essere isolato dall'attualità come incessante oltrepassamento dell'astratto. L'*artisticità* dell'atto¹, a cui coappartiene lo strutturarsi *indefinitivo* del conoscere, determina la traduzione della filosofia nel *problematicismo positivo* quale negazione dell'immediatezza del sapere.

Ciò significa distinguere la conoscenza storica dal naturalizzarsi in «ragione matematica». Astrarre la storia, renderla cioè omogenea a una φύσις trascendente, significherebbe ricondurla alla ripetizione di un contenuto la cui *analiticità* non può che attestare, inevitabilmente, il medesimo. Ogni conoscenza può rivelarsi oggetto di scienza naturalistica allorché presenti sé in quanto complesso di rapporti retto da *leggi* costanti. Il che avviene qualora la stessa storicità sia considerata sotto la regola della *ciclicità*: ricondotta meccanicamente a un ordine scaturito e governato da rapporti definiti di necessità causale, l'individualità storica si configura come un insieme di *fatti* regolati da *leggi* predeterminabili, la cui fenomenologia non può che rispettare e *riprodurre*, in forma ciclica, l'assetto metastorico prestabilito (ἀρχή). Diversamente dal costituirsi quale processualità, tale considerazione della dinamica storica testimonia, piuttosto, la reiterazione analitica, ciclica e meccanica dello stesso, negandosi come divenire. La posizione dell'universale metastorico, a cui l'attività spirituale deve adeguarsi come proprio oggetto (*norma agendi et cognoscendi*), conduce quindi a interpretare l'irripetibilità e l'individualità, inerenti alla forma essenziale della storicità, come *casi* particolari della legge. L'assurdità della forma matematizzante – dove la contraddittorietà è data dal tentativo destinato al fallimento di negare l'attualità della storia – poggia

¹ V. FAZIO-ALLMAYER, *Arte e filosofia*, «Annuario della Biblioteca Filosofica», III, Palermo 1913, pp. 121-146.

sul carattere astraente della logica tradizionale, la quale crede, illudendosi, di poter illuminare il reale «disindividuando» – *destoricizzando* – il reale stesso². La storia concerne invece l'assolutamente altro dalla natura quale insieme organico di fenomeni ciclicamente replicantesi³. L'autentica storicità del reale può infatti emergere soltanto laddove si mostri la contraddittorietà dell'assunto naturalistico, il quale includendo nell'astratto ciò che, in verità, è concreto, determina un orizzonte di mera fattualità, in cui la posizione della storicità coincide con la propria autonegazione. Anticipare al divenire dello Spirito un'origine (ἀρχή) o un termine (τέλος) allo svolgimento, come oggetti trascendenti l'attualità, significa inevitabilmente permanere all'interno della circolarità dell'astratto, di cui la razionalità matematizzante è tipica espressione⁴. L'idealità matematica, il porsi come scienza *esatta* poiché *astratta* dal concreto della «realtà come storia», se da un lato produce una cristallizzazione dogmatica del reale, dall'altro implica una considerazione intellettualistica del rapporto conoscitivo tra *problema* e *soluzione*. L'analiticità della forma matematizzante impone che *unica* e *definitiva* sia la sua risoluzione, dato che l'oggettività epistemica (quantitativa) cui fa riferimento è conseguenza della sua autonomia rispetto alla considerazione soggettiva (qualitativa) del reale. In quanto integrale «disconoscimento del carattere storico del processo pensante»⁵ la coerentizzazione matematica isola quindi il divenire dalla sua attualità fissandolo in una definizione conclusiva,

² ID., *La conoscenza storica*, in ID., *La storia*, Sansoni, Firenze 1973, p. 327.

³ Cfr. ID., *Natura e storia*, in ID., *La storia*, cit., pp. 145-204.

⁴ Cfr. ID., *Ragione matematica e ragione storica*, «Rivista critica di storia della filosofia», IX 1954, pp. 581-587.

⁵ ID., *Problematismo positivo e negativo*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1954, pp. 449-460, ora in ID., *La storia*, cit., p. 284.

dando così forma *negativa* al processo di *problematizzazione* intrinseco al conoscere.

Il carattere deponente dell'atto (il giudizio storico) se non intende cristallizzarsi in forma matematica o definitiva deve riconoscersi come contenuto particolare dell'attualità. Quale perenne *feri*, il conoscere comporta l'incessante *inveramento* per cui ogni conquista dello Spirito (ogni *pensato*) si rivela irrimediabilmente inadatta a esprimere la trascendentalità del pensare (in atto) che la forma idealista del conoscere ha svelato contestando l'intellettualismo della logica tradizionale⁶. Il che non sottintende un esito negativo dell'attualità, indica bensì l'eterno strutturarsi del processo di unificazione-risoluzione che contraddistingue l'originaria *συμπλοκή* di *essere e non*, di *soluzione e problema*. Negare l'immediatezza della forma matematica – del *dato* anche qualora questo coincida con la ciclicità assunta a storicità – esprime la critica,

⁶ Di particolare interesse la difesa che su questo punto il filosofo palermitano opera nei confronti dell'hegelismo proprio nel momento in cui la storiografia filosofica italiana veniva qualificandosi in opposizione al canone (neo)idealista cfr. V. FAZIO ALLMAYER, *Siamo noi razionalisti?*, «Il Pensiero», II, 1956, p. 255. La rivendicazione della positività della concezione hegeliana è dovuta anche alla risoluzione che in essa verrebbe data del rapporto tra universalità e particolarità del processo (cfr. ID., *L'esperimento metafisico e la storicità della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», II, 1954, p. 213). E ancora: «Il problema del rapporto tra la logica hegeliana e le sue lezioni di storia della filosofia è, di solito, risolto nel senso che lo Hegel abbia costruito una storia della filosofia sugli schemi della logica o, all'opposto, che gli schemi della logica siano ricavati da un'analisi della storia della filosofia. Di fatto non è vera né l'una né l'altra tesi, ma se la storia non è un arbitrario procedere per individuali invenzioni ma il manifestarsi d'una verità che si ritrova, con necessità, nell'ordine di categorie implicantesi l'un l'altra per cogliere il concreto del reale, al di sopra di ogni astrattezza chiarificatrice, né ci sarà un primato della logica, né un primato della storia, ma la logica sarà solo quel sistema trascendentale di categorie che non è riferibile ad altra materia fuorché la totalità del processo storico» (ID., *La storicità della filosofia*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXI, 1952, p. 7).

l'oltrepassamento, di qualunque grado (necessariamente *parziale*) raggiunto dal conoscere. La pura negatività dell'analitica nulla ha, dunque, a che fare con la dialettica dell'atto in quanto eterno superamento dei propri contenuti per cui si *nega affermandosi* e si *afferma negandosi*. L'apriorità del divenire allude al giudizio storico quale *atto* del pensiero, unità *dialettica* di soluzione e problema, e non al possesso immediato o puramente affermativo della scienza, equivalente a una materializzazione dell'intero processo spirituale. L'autentico *problematizzare* coincide con la filosofia in quanto *storia della filosofia*, con la perenne *mediazione* dei singoli contenuti per opera della sintesi trascendentale che è continua creazione della positività del *valore* immanente alla storia. Nessun contenuto si ripete, nessun pensato, concretamente concepito, adegua un logo trascendente l'attualità, bensì esprime la reale, poiché non presupposta, spontaneità dell'atto come *assoluto porsi*.

Il vero non consiste nella parzialità di un (qualsiasi) contenuto – nemmeno nell'«attualismo» come *filosofia* o *teoria* dell'atto – ma nell'incessante *inverarsi* del vero quale *eterna deponenza* dell'astratto. L'*artisticità* dell'atto impone che perenne sia non la filosofia ma il *filosofare* quale processo dialettico di *problematizzazione positiva* o di unificazione-risoluzione da cui promana ogni nuova ricerca e definizione⁷. La sintesi trascendentale pone sé stessa come superamento dell'analisi astratta, dogmatica e matematizzante, oltre la quale si dà l'eterna mediazione in cui consiste il *valore* positivo della storia.

1.2. L'immanente dialettismo

L'unità del corso storico non è presupposta perché esito del processo di unificazione sempre in atto ineren-

⁷ V. FAZIO-ALLMAYER, *Problematicismo positivo e negativo*, cit., p. 274.

te alla risoluzione che ogni pensiero compie sul pensato al fine di muovere a nuova concettualità. L'eterno *problematizzare* indica il totale capovolgimento del carattere eleatico-intuizionistico che contraddistingue l'intero storico-filosofico, se isolato dal perenne svolgimento di unificazione-risoluzione. Il che significa procedere oltre il carattere astrattamente noetico del giudizio volto a negare, senza alcuna possibilità di mediazione, tutto il passato, interpretato come errore o l'assolutamente altro dalla verità. In forza del concreto dialettismo (ἐλέγγειν) – inteso anche nel primo momento in cui la filosofia, proprio perché *dialogo*, si realizza in quanto *mediazione* del *pensato*⁸ – si tratta di mostrare la *storicità* di ogni giudizio che si pretende definitivo; non per stabilirne l'assurdità o l'erroneità bensì per volgere l'attenzione all'attività *trascendentale* che consente il costituirsi di ogni pensato, e non a un (presunto) termine del processo (τέλος) che è in realtà oggetto dell'attività deponente dell'atto. Il concreto *dialettismo* è oltrepassamento di ogni forma definitiva, anche laddove questa ritenga di aver adeguato l'originario *divenire* dello Spirito. Malgrado ogni pensato sia un insieme organico di conoscenze, risultato cioè di una sintesi che il pensante sempre opera in virtù del processo di unificazione-risoluzione, l'*attualità* della storia non può sottostare alla considerazione astratta del principio di identità e contraddizione che presiede, inevitabilmente, a ogni definizione. Se nessun pensato potrà mai adeguare il pensare, allora il divenire è la stessa *attività definiente* non soggetta alla modalità del contenuto per sé definito. Seb-

⁸ Sull'indefinitività della filosofia quale luogo platonico d'eccellenza cfr. V. FAZIO-ALLMAYER, *L'esperimento metafisico e la storicità della filosofia*, cit., p. 209, nonché ID., *La storicità della filosofia*, cit., p. 5. Su quest'aspetto cfr. B. FAZIO-ALLMAYER, *Vita e pensiero di Vito Fazio-Allmayer*, Sansoni, Firenze 1960, pp. 225-226 e cfr. L. LUGARINI, *In ricordo di Vito Fazio Allmayer*, «Il Pensiero», III, n. 1, 1958, pp. 5-13.

bene, infatti, la divisione (διαίρεσις) cui inerisce ogni definizione – che è tale proprio perché *differisce* da tutto ciò che è l'altro da sé, secondo quanto prescrive la circolarità dell'astratto – implichi l'identità con sé in contrapposizione all'altro pensato, essa non può tuttavia essere isolata rispetto alla totalità concreta del divenire in atto. Ogni pensato è parte di una συμπλοκή che deve considerarsi astratta, nel senso del già compiuto (*factum-perfectum*), soltanto nella misura in cui non si consideri il carattere autotetico che, diversamente dai propri contenuti, compete all'*attività definiente*. Nella sua formulazione astratta la διαίρεσις indica perciò il *passato* come *spettacolo* da sempre definito nel suo contenuto che, in quanto identità con sé, non può che contraddire il proprio altro. Non isolato rispetto all'ἐλέγχειν quale eterno oltrepassamento del pensato, il singolo sistema è parte di un più ampio organismo che per la sua *attualità* mai potrà dirsi definitivo. Così considerati, la διαίρεσις e di conseguenza ogni singola definizione si costituiscono come lo *strutturarsi* infinito della filosofia, come eterno superamento dell'astratto, per cui ogni pensato, muovendo dall'analisi del passato, rimane aperto al suo perenne rinnovarsi⁹.

Quale eterno ἐλέγχειν dei propri contenuti, l'atto è produttore della *logica diairetica*, intesa quale incessante unificazione dei giudizi e mai quale molteplicità unificata. Il *divenire* dello Spirito comporta che il «giudizio storico» non sia altro dal *giudizio riflettente*, dall'essere cioè un giudizio consapevole della propria storicità in quanto contenuto dell'attività trascendentale, la quale «non conosce il definitivo, ma conosce la necessità di potenziarsi di tutte le conquiste che la libertà ha largito al pensiero

⁹ V. FAZIO-ALLMAYER, *Lezioni sulla logica*, Le Monnier, Firenze 1920, p. 36.

per farsi sempre più libera»¹⁰. Libera perciò anche dal divenire *teorizzato* dalla dottrina dell'atto che, essendo un *pensato*, deve necessariamente rientrare nell'immanente processo di unificazione-risoluzione dell'attività spirituale come eterno problematizzare.

1.3. Logica della compossibilità

Il carattere *concreativo* dell'atto importa che la storia sia *produzione* dei suoi atti e, al contempo, *consapevolezza* del suo perenne realizzarsi. Per via dell'unità dialettica dell'atto – dell'unità del momento *oggettivo* e *soggettivo* della storia – non è dunque consentito ridurre il divenire a forma immutabile, separata all'immanente *fieri* della sintesi trascendentale. Arrestarsi, infatti, alla *teoria* o al *concetto* dell'atto significherebbe precipitare nella dicotomia empirica tra universale e particolare del logo astratto: corrisponderebbe a porre l'attualismo come universale metastorico indipendente rispetto alla concreta attività del conoscere, estraneo quindi al *pensare* in quanto processualità assoluta. Al fine di non contrarre l'atto in una struttura dogmatica occorre che il giudizio storico non sia altro rispetto all'infinità coappartenente alla *vita*, al divenire. È indispensabile che la storicità coincida con l'oltrepassamento di ogni posizione dogmatica (ἐλέγχειν) e che si configuri come logica di *compossibilità-risoluzione*, quale unica categoria che compete all'attualità¹¹.

Compossibilità-risoluzione sta a significare la positività del valore come continua e mai definitiva conquista dell'*unità* dei particolari, del coesistere incontraddittorio delle singole produzioni dello Spirito¹². Il valore imma-

¹⁰ ID., *L'esperimento metafisico e la storicità della filosofia*, cit., p. 210.

¹¹ Cfr. ID., *La logica della compossibilità*, in ID., *Il significato della vita*, Sansoni, Firenze 1955, pp. 13-49.

¹² ID., *Moralità dell'arte*, Sansoni, Firenze 1953, p. 48.

nente della storia è il perenne *rideterminarsi* dell'esperienza, l'incessante sopraggiungere di una nuova sintesi (*forma*) quale risoluzione della sintesi precedente (*materia*)¹³. Materia e forma non sono presupposti l'uno all'altro, ma formano l'originaria criticità dell'atto che spiega l'incessante moto della storia come eterna produzione di novità. In virtù di tale intrinseca vitalità, la storia implica il superamento della logica della possibilità, della logica che, basata sull'astratto principio d'identità, non consente lo strutturarsi dialettico della molteplicità quale processo stesso di unificazione. In quanto infinita rideterminazione dell'esperienza, l'attualità è storicità autentica, ovvero riconoscimento della *cum*-possibilità di ciascuna sintesi particolare, la quale, giovandosi dell'immanente nesso dialettico con la molteplicità delle sintesi ulteriori, forma una *συνπλοκή* che *concreisce* poiché non è altro dall'originaria *spontaneità* dello Spirito.

La continua rideterminazione dell'atto (affinché non sia immediatamente negato in uno schema preconstituito a esso trascendente) non allude a un'interpretazione del *problematicismo positivo* quale revisione o negazione dell'attualismo in direzione di uno storicismo critico o post-idealista: se, per un verso, la logica della *compossibilità* procede *oltre* l'attualismo, dall'altro ne *avvalora* la forma nel segno del dialettismo inteso quale immanente oltrepasamento (*ἐλέγχειν*) di ogni posizione definitiva. La *sintesi rideterminante*, che risolve in sé il pensato, non nega, ma conferma la *soluzione* attualista sottraendola all'astrattezza della dogmatizzazione contenutistica. Lunghi dal contraddirne la struttura formale, l'eterno

¹³ Id., *Risposta di Vito Fazio-Allmayer*, in *Immanenza e Trascendenza*, Atti del III Convegno promosso dall'Istituto di Filosofia dell'Università di Milano (17-19 marzo 1956), «Il Pensiero», I, 1956, p. 180; inoltre cfr. Id., *Siamo noi razionalisti?*, cit., p. 256.

problematizzare intende perciò autenticare l'attualismo: se, da un lato, il processo d'immanente unificazione-risoluzione conduce «sempre di fronte a nuovi pensieri e nuovi pensatori», dall'altro testimonia pur sempre l'immanenza dell'orizzonte trascendentale costituito dall'attualità del *pensare*. Non corrispondendo a un particolare sistema, l'attualismo esprime la positività valoriale della storia ed evidenzia il raccogliersi in unità della molteplicità, il perenne rideterminarsi della vita quale immanente *tensione* dialettica¹⁴.

Sulla base della compossibilità è necessario affermare la *storicità* della filosofia in quanto successione di sistemi o processo infinitamente *aperto*. La sistematicità inerente allo svolgimento perpetuamente *in fieri* è dovuta all'originaria *συμπλοκή*, all'«infinità dell'atto rispetto alla finità del fatto»¹⁵. Il carattere autoctico dell'atto è il solo che consenta il costituirsi della storicità come negazione perentoria della propria negazione, dell'ammissione di una realtà o verità (in sé) trascendente il conoscere in atto. La

¹⁴ V. FAZIO-ALLMAYER, *Attualismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXII, 1953, p. 134, ora in Id., *Il significato della vita*, cit., p. 12. Sul tema cfr. A. MASSOLO, *Fazio-Allmayer e la logica della compossibilità*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1958, p. 432. Una diversa linea interpretativa è avanzata da Franco Cambi, il quale osserva come fino alla seconda guerra mondiale la riflessione di Fazio-Allmayer fosse interamente riconducibile all'orizzonte attualista sebbene fosse accompagnata da un non pregiudiziale empirismo che lo condurrà in seguito ad esprimere una forma di *storicismo critico* post-idealista (cfr. F. CAMBI, *Vito Fazio-Allmayer. Dall'attualismo allo storicismo critico*, Edizioni della Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer", Palermo 1996, pp. 76-77). Per quanto concerne invece il senso della filosofia di Fazio-Allmayer all'interno del pieno «dominio attualistico» cfr. D. SPANIO, *Dialettica e storia di una radicale dissoluzione dell'ontologia. L'attualismo di Vito Fazio-Allmayer*, «Bollettino della Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer"», XXIV, 2, 1995, pp. 1-29.

¹⁵ V. FAZIO-ALLMAYER, *Sulla differenza tra la filosofia e le scienze* (1933), in Id., *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto e altri saggi*, Le Monnier, Firenze 1942, p. 59.

serietà che compete al dialettismo implica l'impossibilità di fare storia di ciò che non sia l'autoporsi dello Spirito. Il superamento del presupposto realistico importa lo schiudersi della storia come totalità concreta, fuori della quale si dà *nulla*. La storicità corrisponde alla posizione di «un punto di vista esclusivo»¹⁶ che non può dunque ammettere un'alterità al proprio concreto realizzarsi, sì che l'esperienza storica è la sola esperienza possibile. *Esperienza* sta a significare *sviluppo interiore* del soggetto, formazione *spontanea* (l'«agir senza causa») e perciò non coatta della personalità¹⁷. L'assoluta spiritualità del *pensare* consiste allora nell'*eterna e irripetibile* posizione dei contenuti della storia, della perenne mediazione e affermazione del dialettismo in quanto *tensione* dialettica poiché inarrestabile passaggio dall'immediatezza del pensato al pensare. L'incessante risoluzione dell'empiricità nell'orizzonte trascendentale – l'eterno problematizzare – permette al giudizio di oltrepassare la sua configurazione astratta e di riconoscere la propria storicità attraverso un «nuovo processualizzarsi»¹⁸. Se, difatti, il giudizio viene isolato dall'immanente *farsi* dello Spirito è inevitabile che si costituisca *assolutamente*, come un contenuto costretto ad adeguare e a onorare, col proprio assenso, le eterne categorie del logo trascendente l'attualità del conoscere. L'isolamento conduce la comprensione storica in direzione dell'astratta *oggettività*, di un giudizio che, scevro dalle implicazioni della soggettività, sia la descrizione quanto più fedele e imparziale di un «archetipo» depositato nel documento¹⁹. Come

¹⁶ Id., *Introduzione allo studio della storia della filosofia*, Zanichelli, Bologna 1920, p. 5.

¹⁷ Id., *Commento a Pinocchio*, Sansoni, Firenze 1945, pp. 15-16.

¹⁸ Id., *La formazione dell'uomo in quanto uomo*, «I problemi della pedagogia», 3, 1955, p. 20.

¹⁹ Id., *Il concetto della storia e la storia della filosofia* (1920), in Id., *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto e altri*

l'autosintesi impedisce che la filosofia possa costituire il presupposto della storia della filosofia a modo di un logo eterno che il giudizio storiografico debba ossequiare, analogamente proibisce la «filologia della filosofia»²⁰, il fatto cioè che la storia della filosofia possa essere anticipata alla riflessione filosofica quale mero concreto *filologico*, come dominio del *noto* ma non del conosciuto. Astratto rispetto all'intrinseca positività della storia, ogni documento equivale alla posizione dell'assurdo giacché impossibile è fare storia indipendentemente dal giudizio che la soggettività nella sua perenne attività di rideterminazione opera sul pensato. L'esperienza storica implica il giudizio quale atto stesso dello Spirito²¹. La *rideterminazione* della dialettica come *tensione* sta tutta nella rivendicazione dell'assoluta *storicità* del giudizio, nel riconoscimento della positività di ogni definizione (*sistema*) nel rapporto *mai* risolutivo di soluzione-problema²². A dispetto del dogmatismo e dello scetticismo – colpevoli di isolare, rispettivamente, la soluzione dal problema e il problema dalla soluzione – la storicità trae valore dall'immanente tensione che sta all'origine del *pensare* quale infinito *problematizzare*. Il che significa impossibilità di astrarre il giudizio dalla storia dello Spirito assunta come totalità, la quale, coincidendo con la storia della filosofia, racchiude in sé ogni momento del suo perenne realizzarsi, fuori del quale si verrebbe a negare l'unitarietà del corso storico.

L'immanente processo di unificazione-risoluzione non toglie affatto la molteplicità dei problemi. Ne oltrepassa, piuttosto, l'isolamento o il loro succedersi in forma irrelata e perciò del tutto accidentale. Non è concepibile la posi-

saggi, cit., p. 105.

²⁰ *Id.*, *La storicità della filosofia*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XXI, 1952, p. 7.

²¹ *Id.*, *La storia*, cit., p. 99.

²² *Id.*, *Siamo noi razionalisti?*, cit., p. 258.

zione di un problema che non sia *già* il manifestarsi di uno ulteriore tale per cui l'uno viene a risolversi *interamente* nell'altro all'interno del processo di unificazione del pensare come totalità *in fieri*. La molteplicità va concepita nel concreto organizzarsi dell'attualità. La varietà empirica dei problemi filosofici è in realtà «apparente»: in virtù dell'intreccio necessario che vincola l'un problema all'altro (e che spiega l'unitarietà del corso storico) non c'è soluzione che non sia *già* la soluzione di *ogni* problema. Ogni pensato è una sintesi che muove da una specifica risoluzione, ma essa non può costituirsi se non è *già* comprensione della realtà come totalità concreta in *divenire* (Spirito)²³. Inammissibile dunque la suddivisione di un sistema in una parte *viva* (contemporanea) e in una *morta* (passata) giacché lo svolgimento, interpretato come «processo crescente su sé stesso», rende a ogni momento la sua verità in quanto rappresenta «una certa posizione del vivente che dà un significato alla sua vita», sì che una nuova *proposizione* filosofica «si potenzia del significato precedente»²⁴. In ogni suo momento, la *verità* storica è nient'altro che l'attualità dello Spirito ed è verità perché risoluzione integrale dell'oggettività del dato, del passato, nella soggettività del presente attuale. Eterna, allora, ogni verità se collocata all'interno della *κοινωμία* che caratterizza il sistema dello Spirito che non è meccanicità proprio perché non preesiste al suo *farsi*. L'assoluta spontaneità che contraddistingue lo svolgimento definisce la molteplicità come *progresso* immanente, che l'attualità compie attraverso il suo oggettivarsi. Sviluppo che non è dato al modo estrinseco, ma che si realizza *teleologicamente* mediante il continuo *concretere* del pensare. La storia della filosofia è perciò un «tutto vi-

²³ ID., *Il concetto della storia e la storia della filosofia* cit., p. 126.

²⁴ ID., *L'esperimento metafisico e la storicità della filosofia*, cit., p. 216.

vente»²⁵ il quale, pur specificandosi *in tempore* nell'infinita varietà dei problemi e delle relative soluzioni, è raccolto nell'unità dell'atto spirituale che, in quanto atto, è eterno, non temporale²⁶. Il sistema è l'infinita potenzialità di sviluppo che caratterizza la spontaneità dell'atto concreativo, tolto il quale la stessa immediatezza del dato sarebbe inintelligibile.

L'intreccio costituito dall'intero storico della filosofia – che rende *contemporaneo* il passato – non esprime una necessità causale: sebbene ogni pensato, quale inevitabile espressione della circolarità dell'astratto, non possa essere che identico a sé, il *sistema* dello Spirito, considerato nel suo *farsi*, è processualità che dice *unità* di *necessità* e *libertà*. Necessità poiché nulla nell'attualità è irrelato e giustapposto, ma tutto è *compresente* nell'originaria κοινωβία dello Spirito che non è natura proprio perché ogni sistema – ogni pensato – è il libero *autoporsi* dell'atto quale eterno *problematizzare*, della storia come «forma più libera dell'essere»²⁷.

2. Neotrascendentalismo

All'interno della continua rideterminazione del pensiero, in cui il filosofare quale eterno *problematizzare* coincide con la spontaneità e indefinitività dell'atto, il *neotrascendentalismo* intende presentarsi come tentativo volto a rendere ancora più concreta la sintesi del pensare. Perché l'attività non decada a fattualità è indispensabile che la spiritualità del reale venga ravvisata non più nella logica idealista degli opposti bensì nel *concetto trascendentale* quale

²⁵ Id., *Introduzione allo studio della storia della filosofia*, cit., p. 123.

²⁶ Id., *Natura e storia*, cit., p. 179.

²⁷ Id., *Il giudizio storico*, «Rivista critica di storia della filosofia», IX, 1954, p. 574.

pensiero e non sistema chiuso a prescindere dal quale non si avrebbe alcun filosofare.

2.1. L'appartenenza dell'opposizione dialettica alla logica del pensato

La logica trascendentale non riesce a esplicitare il proprio valore rimanendo vincolata al metodo dell'immanenza come dialettica degli opposti. A fronte del rilievo circa la contraddittorietà inerente alla concezione astratta della sintesi, in quanto mancata comprensione del pensiero quale atto autoponentesi mediante il proprio oggettivarsi, il *neotrascendentalismo* intende sottrarre la sinteticità del pensiero al *negarsi*, dato che implicherebbe l'innalzamento dell'empirico all'ambito della logica. In contrapposizione al dialettismo attualista occorre respingere l'originaria *συμπλοκή* dell'attualità e affermare l'essere senza alcuna mediazione con il *non*. Affinché il *divenire* – la *storicità* della filosofia – possa costituirsi nella sua autentica *effettualità* (*Wirklichkeit* e non *Realität*) è necessario che sia concepito come un «derivato» dell'attività puramente pensante (*Ich denke*)²⁸. La riforma della dialettica non può passare attraverso la rideterminazione della triade *essere-nulla-divenire* che l'attualismo, nonostante l'errore di averla assunta a norma fondamentale dell'intera dialettica, ha condotto a estrema coerenza, quanto piuttosto attraverso ciò che è in grado di oltrepassare l'immediatezza della logica del pensato, mediante cioè la relazione non più astratta, ma concreta che si configura a partire dalla triade *essere-essenza-concetto*. Che la *logica dell'essere* costituisca l'orizzonte nel quale le determinazioni sono indotte a contraddirsi nel loro altro e che, in virtù del nesso dialettico inerente al-

²⁸ G.E. BARIÉ, *Immanenza e storia*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della "Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici", II, Sansoni, Firenze 1950, p. 5.

la *logica dell'essenza*, esse siano portate a *riflettersi* richiamandosi vicendevolmente dando così luogo alla *logica del concetto* in cui ogni determinazione si realizza insieme alle altre, tutto ciò non rimuove il *residuo* di immediatezza dovuto al carattere astratto con cui è concepita la triade stessa. Perché sia effettiva relazione è indispensabile sottrarla al giogo dialettico, giacché la formalità che ne delinea la struttura è assolutamente *distinta* dalla logica dell'opposizione. L'«essenza» non è affatto l'opposto dell'«essere» e il «concetto» non costituisce la sintesi di entrambi. Non è consentito alcun passaggio tra essere ed essenza: per via della sua immediatezza è impossibile che l'essere indeterminato si *rifletta*, così com'è assurdo ritenere che possa farlo l'Idea in quanto sintesi o risoluzione dell'intero procedimento dialettico²⁹. Non si dà divenire laddove si interpreti la totalità del reale alla luce della sola opposizione dialettica. Idealismo e neoidealismo sono logiche del *pensato* e non del *pensare*³⁰ e per quanto caratterizzati dalla necessità di concepire le determinazioni all'interno di un'identità che fosse al contempo struttura relazionale *in fieri* pervengono a una logica che, lungi dall'esprimere il divenire, coincide con l'iterazione del già *accaduto* e dunque con la circolarità dell'astratto. Concepito come originaria opposizione dialettica, il divenire è fatalmente identificato a un orizzonte di assoluta intemporalità (ἐξαιφνης), laddove esso dovrebbe essere *risultato* della pura ed eterna attività pensante. La *trascendentalità* logica dell'essere viene risolta totalmente nel divenire, ovvero nella *fenomenologia* quale ambito dell'empirico. Una risoluzione che, dati i presupposti da cui muove l'attualismo (presupposti che si sviluppano secondo la coerenza nell'*errore*) conducono alla necessaria affermazione dell'identità di filosofia e storia

²⁹ ID., *Il concetto trascendentale*, Veronelli, Milano 1957, p. 110.

³⁰ *Ibid.*, p. 227.

della filosofia³¹. Non che l'identità di filosofia e storia («allargata» rispetto alla formulazione attualista) già affermata in seno allo storicismo assoluto sia esente dalla pregiudiziale dogmatica. Che nella storia sia essenziale l'elemento logico (il *predicato*) – e quindi il giudizio – è innegabile: nondimeno la sua introduzione deve essere speculativa, non frutto di una constatazione empirico-fattuale.

L'oltrepassamento dell'oggettivismo storiografico, che lo storicismo neoidealista ha perseguito nelle sue varie articolazioni, può essere effettivamente assicurato qualora venga dedotto dalla condizione necessaria che permetta al giudizio storico di realizzarsi, a partire dal «fondamento teoretico» che è l'*essere* nella sua trascendentalità, il solo che consenta allo storico di elevarsi sopra la propria individualità empirica (o psicologica)³². In virtù di ciò può essere dischiuso lo spazio per la comprensione dell'*universale storico*. Sostituito all'essere, il divenire equivale infatti alla sua *supervalutazione*, alla posizione cioè dell'unità-distinzione come attualità della storia che, per via del suo intrinseco *negarsi* nell'astratto, è logica del *pensato* e non del *pensare*, contraddizione e non posizione del vero, positività non del valore bensì «positività del nulla»³³. Far convergere – come ritiene l'attualismo – il divenire, la *storia*, con l'Ida come totalità del reale non costituisce affatto l'oltrepassamento della circolarità dell'astratto; ne determina, piuttosto, l'innalzamento, ossia comporta la risoluzione dell'empirico al trascendentale. Raccolta nell'identità eterna dell'atto, la storia *non è*: sulla base della logica dell'opposizione la storia è erroneamente sussunta al dominio della trascendentalità che, al contrario, è propria solo del «concetto». Il concetto è atto, pensiero, in virtù non di una mediazione estrinseca o fenomenologica (a cui perviene, invece, la

³¹ ID., *Immanenza e storia*, cit., p. 13.

³² Cfr. ID., *Il concetto trascendentale*, cit., pp. 331-345.

³³ ID., *L'io trascendentale*, Principato, Messina-Milano 1948, p. 294.

dialettica degli opposti), ma in seguito al porsi come primo principio. Attività pensante che possiede la *ratio* intrinseca del suo essere come immediato pensarsi. Non, dunque, essere e pensiero, mediazione originaria, e però dialettica, di essere e *non* (συμπλοκή), bensì *pensiero-essere*. Quale prima verità – il neotrascendentalismo intende infatti esprimere la *logica della verità* di contro a quella del «pensato» – il *pensiero-essere* non costituisce una relazione simmetrica tra i termini del rapporto giacché, per essere, il pensiero basta a sé stesso e quindi è già «coscienza di essere»³⁴. Il *concetto trascendentale* è l'autocoscienza dell'autoporsi, attività assolutamente libera, non soggetta a nessuna mediazione con l'altro da sé che non sia il suo *approfondirsi* secondo l'*essenza*. Il che non significa interpretare il *concetto* al pari di un astratto incondizionato. Si tratta di oltrepassare l'errore della soggettività assoluta come mero pensato, astratta rispetto all'autentica concretezza del reale costituita dalla molteplicità dei soggetti pensanti, ciascuno dei quali risultati dell'attività *trascendentale*. Né trascendenza, né solipsismo, ma positività del *metodo dell'immanenza*: in forza del suo autoporsi come coscienza di pensiero-essere, che non ha necessità di negarsi nell'altro da sé, il *concetto trascendentale* è al contempo affermazione di un'alterità compartecipe della sua stessa φύσις e perciò essa stessa trascendentale. L'unità-distinzione che caratterizza l'atto, il pensiero, è la molteplicità indefinita dei soggetti trascendentali che sta all'origine del *divenire* temporale. Un divenire che per la trascendentalità immanente del soggetto che *agisce* (che si pensa) è anche continua *presenza* dell'essere, ovvero *storia*. L'immanenza del divenire come esperienza storica è speculativamente nulla – cioè contraddittoria – se non connessa alla *conditio* che ne consente l'apertura. Condizione che è costituita dal carattere

³⁴ Id., *Il neotrascendentalismo*, «Il Pensiero», II, 1956, p. 263.

intemporale, assolutamente puntuale, del pensiero. La distinzione tra logica del *pensare* e logica del *pensato* – alla cui altezza né l'idealismo né le riforme compiute dallo storicismo assoluto e dall'attualismo hanno saputo mantenersi – può ottenersi grazie all'adeguata *difesa* del «concetto», evitando così il processo di declassamento del logo messo in atto dalle forme di storicismo empirico³⁵, e all'autentica comprensione della natura dell'*universale storico*.

³⁵ Indicativa a tal proposito la *Relazione introduttiva* che Barié tenne al convegno su *Immanenza e Trascendenza* (Milano, 17-19 marzo 1956), da lui promosso e organizzato con l'Istituto di Filosofia dell'Università di Milano. Egli non mancò di sottolineare come la problematica *speculativa* – rappresentata dal *pensiero* – lungi dall'essere superata meritasse di essere approfondita, nonostante le ritrosie delle «giovani generazioni» dedite, in quel preciso momento storico, a «sprovincializzare» la cultura filosofica italiana (G. E. BARIÉ, *Il perché dell'argomento*, in *Immanenza e Trascendenza*, cit., pp. 11-16). L'iniziativa di Barié si inserì nel contesto in cui l'asse della filosofia italiana era principalmente rivolto alla critica dell'eredità neoidealista. Soltanto dal punto di vista cronologico basti notare come a Firenze, nei giorni 29-30 aprile 1956, sotto la presidenza di Nicola Abbagnano, si tenne il quinto convegno neoilluminista, dedicato specificamente alla «storiografia filosofica» nel quale furono discusse le principali categorie storiografiche neoidealiste, ritenute responsabili della deriva dogmatica degli studi storico-filosofici. Nel medesimo anno furono pubblicati gli *Atti* di un importante ciclo di dibattiti sul «metodo» della storia della filosofia tenuti dalla *Società filosofica romana* nell'anno accademico 1953-54 e che fornirono, insieme alle relazioni sviluppate nel convegno fiorentino, un notevole contributo alla delucidazione del tema (cfr. *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956). Rispetto all'isolamento e all'atteggiamento di Barié nei riguardi del panorama filosofico italiano, da lui ribattezzato «triangolo della morte» per il diffondersi di «storicismo empirico», «neoempirismo» e «metodologismo», cfr. V. FAZIO-ALLMAYER, *G. E. Barié e la difesa della filosofia*, «Il Pensiero», II, 1957, pp.165-184; B. FAZIO-ALLMAYER, *Vita e pensiero di Vito Fazio-Allmayer*, cit., pp. 187-211; C. SINI, *Giovanni Emanuele Barié e il problema dell'universale storico*, «Bailamme», n. 15-16, 1994, pp. 157-165. Per quanto riguarda la polemica coi «giovani» e il loro rifiuto della problematica speculativa cfr. G. E. BARIÉ, *Al prof. Remo Cantoni, o della democratizzazione della filosofia*, «Il Pensiero», II, 1956, pp. 314-318.

2.2. L'universale storico

Occorre emanciparsi dalla formulazione astratta dell'immanenza. Non si tratta di realizzare l'opposto della «supervalutazione» del divenire, di risolvere cioè il divenire nell'essere: è essenziale che l'immanenza sia inverata nella sintesi *trascendentale* del *concetto*. In opposizione alla tesi per cui la concretezza sia formata dall'essere soltanto fenomenico (*fenomenismo*, *neoempirismo*) e a fronte di quella che ravvisa la concretezza nel divenire inteso come eternità dell'opposizione dialettica risolvendosi in una circolarità intemporale (*supervalutazione* del divenire) è necessario concepire l'essere come essere realmente *in fieri* proprio perché pura attività a partire dalla quale, e in virtù soltanto di questa *distinzione originaria*, l'esperienza può configurarsi come *differenza storica*. La *serietà* che contraddistingue l'universale storico consiste nella necessità logico-speculativa di concepire l'immanenza in quanto affermazione di un orizzonte intemporale (*Io trascendentale*) rispetto al quale il divenire temporale è il suo pensato (*io psicologico*) che, in quanto *derivato* o risultato dell'attività trascendentale, realizza la propria attività nel *tempo*, quale concreto esperire storico³⁶. Esperire che non corrisponde a fenomenismo poiché è intrinseco riconoscimento della *presenza* dell'essere e perciò sempre *riferimento* alla trascendentalità quale condizione originaria della storia. Il *concetto trascendentale* è *immanente processualità* che, lungi dall'identificarsi con la storia in quanto orizzonte di assoluta positività, *deduce* il divenire temporale in quanto inerente al proprio essere, costituendone il presupposto necessario. Un essere perciò non storico e che è all'origine (*ἀρχή*) della temporalità come continua testimonianza dell'essere.

³⁶ G. E. BARIÉ, *L'io trascendentale*, cit., p. 74.

La serietà immanente al concetto concerne, di conseguenza, la determinazione e non il superamento della temporalità nell'orizzonte eterno e sovrastante dell'ἔξαιφνης. Se così non fosse, l'universale storico equivarrebbe a una metafisica storica, alla quale si riducono tanto lo storicismo neoidealista quanto le molteplici espressioni, programmaticamente *empiriche*, dello storicismo antispeculativo che del primo costituiscono, nell'*errore*, il logico sviluppo. La difesa del concetto concerne l'adeguata comprensione del rapporto fra la trascendentalità del pensiero e il tempo quale concreto mutamento storico. A partire dall'inevitabile *distinzione* tra «universale storico» e «universale logico» è possibile evitare l'ipostatizzazione dell'esperienza temporale, poiché non più elevata ad attualità concretamente concepita. Il rapporto va concepito nei termini della netta *dipendenza* dell'uno rispetto all'altro, grazie a cui la particolarità e l'accidentalità che contraddistinguono l'esperienza storica (scandita cronologicamente) sono garantite dalla *presenzialità* dell'*essere* quale orizzonte trascendentale³⁷. Se è dunque l'essere a rendere possibile il divenire, questo viene a delinarsi soltanto come una *facies* dell'esperienza ed è impossibile che essa possa risolversi integralmente nella storia, ovvero in ciò che, stando all'attualismo, intendeva invece porsi come il superamento del tempo. Ritenerne, infatti, che si possa trascendere la fattualità e la temporalità dell'evento storico mediante la ri-attualizzazione del passato significa non già estemporizzare il *factum*, bensì «sostituire un tempo condizionato e limitato a un altro tempo, pure condizionato e limitato»³⁸. Rendere infinito il tempo – attualizzarlo nell'ἔξαιφνης – significherebbe innalzare l'empiricità storico-effettuale dall'essere condizionato all'essere

³⁷ ID., *Il concetto trascendentale*, cit., p. 363.

³⁸ *Ibid.*, p. 321.

condizione, quando il *rapporto* tra storicità ed eternità è precisa distinzione tra ciò che appartiene all'accidentalità e alla particolarità *inessenziale* dell'essenza rispetto a ciò che, invece, inerisce al movimento *essenziale* dell'essenza, che è proprio non della storia, bensì della filosofia. Così come il concreto non può essere influenzato dall'astratto – nemmeno nella forma dialettica del *negarsi* – allo stesso modo il pensato non può essere presupposto del pensare. La storia non soltanto non coincide con la filosofia, ma non può nemmeno condizionarla visto che il realizzarsi della filosofia è *a priori*, sviluppo immanente e perciò sempre *attuale* della *ragion pura* e che lo storico del pensiero deve saper accertare in unità con la teoreticità del filosofare³⁹.

Alla filosofia non appartiene quindi la dimensione empirica dell'accadere, ma quella dello svolgimento immanente dell'essenza (*Wirklichkeit*) che approfondisce sé in quanto processualità *a priori*. Ciò che costituisce la *filosofia* e la *storia della filosofia* è l'*apriorità logica* che nulla concede alla situazionalità empirica, sebbene intrattenga con essa un inevitabile rapporto di condizione a condizionato. Se all'esperienza storica appartiene la dialetticità degli opposti, all'essere compete invece il *processo* di immanente soggettivizzazione dell'essenza in cui «l'apriorità logica della storia della filosofia» è *graduale* conseguimento (perché non fa «salti»⁴⁰) della libertà dello Spirito, che va chiarendosi mediante il succedersi, secondo l'essenza, delle molteplici filosofie⁴¹. Reale immanenza in quanto il rapporto tra universale storico e logico rende possibile l'esperienza storica – nella quale il passato sarà

³⁹ ID., *L'io trascendentale*, cit., p. 304.

⁴⁰ ID., *Il concetto trascendentale*, cit., p. 186.

⁴¹ *Ibid.*, p. 328; cfr. ID., *Compendio sistematico di storia della filosofia*, Paravia, Torino 1937, p. 392.

sempre un *passato* – proprio perché *risultato* dell'attività trascendentale del concetto che, essendo movimento interno all'essenza, è dunque autonomo rispetto al tempo e a ogni condizionalità empirica.

3. Problematicismo situazionale

La necessità di mantenere una netta distinzione tra logica del *pensare* e del *pensato* determina la posizione, in seno all'immanenza, di una *dualità*. Dualità che nelle intenzioni del neotrascendentalismo è stabilita al fine di una più autentica affermazione dell'«essere» quale imprescindibile condizione del «divenire». Se il concetto trascendentale allude a un atto che, secondo l'*essenza*, viene costituendosi poiché perennemente *in fieri*, stando invece al *problematicismo situazionale* ogni pensato non può che sperimentare la *provvisorietà* del proprio *dire*. La problematicità inerente a qualsiasi definizione consiste nel riconoscimento del carattere *intellettualistico* di ogni filosofare, per cui lungi dall'essere un contenuto oltrepassabile dall'automedarsi del pensiero, la problematicità esprime la formalità del pensare quale struttura *antinomica*.

3.1. Giudizio e totalità

L'antinomia non rappresenta più un aspetto del reale, disposta a essere accolta e risolta nell'orizzonte contraddittorio del pensare in atto. È la necessità *metafisica* da parte del pensiero di definire il tutto a fare in modo che il pensiero coincida con l'antinomia, determinandone il continuo decadere a *fattualità*⁴². Se la $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ del pensare

⁴² In netta opposizione all'atteggiamento tipicamente neoilluminista di larga parte della filosofia italiana post-idealista, Spirito non esita a

in atto corrisponde al realizzarsi dell'antinomia, la totalità del processo storico in cui consiste lo svolgimento della filosofia è *problematicismo in atto*. L'unitarietà incontraddittoria del corso storico, dapprima riconosciuta come il *farsi attuale* dello Spirito, non può essere sostenuta visto che proprio il riconoscerla produce, di fatto, una distinzione a-dialettica (e perciò dualistica) tra il giudizio e la (presunta) totalità del reale. Il carattere antinomico è dato dall'impossibilità di non definire (pensare è giudicare) e dalla conseguente ipostatizzazione del giudizio rispetto alla processualità del pensiero come divenire.

L'aporeticità della *situazione antinomica* manifesta tutta la sua coerenza argomentativa se non isolata dall'attualismo quale punto *onnirisolvente* l'intero storico-filosofico. Esito e culmine, però, della storia della filosofia in quanto *storia dell'intellettualismo*: risolvendo in sé l'intera processualità storica nella pura attività pensante, l'attualità coincide infatti con l'espressione massima della contraddizione⁴³, con la perfetta *identità* tra la struttura antinomica del pensiero e la molteplicità, pur sempre antinomica, della storia. Sebbene l'attualismo intenda essere coscienza della realtà come storia in forza del *superamento* del concetto intellettualistico dell'identità – in modo che A sia identico a sé ($A = A$) soltanto *divenendo* l'altro da sé ($A = \text{non-A}$) – l'antinomia riappare in tutta la sua radicalità poiché il pensiero *definiente* rimane estraneo al processo di cui esso è giudizio. Astratto o *presuppo-*

rivendicare, per un discorso che intenda essere *filosofico*, l'imprescindibilità della *metafisica* (cfr. U. SPIRITO, *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948, p. 155). Osserva Spirito: «L'antimetafisica non può aver senso perché non esiste un parlare che non assolutizzi ciò che dice. Se è vano, dunque, indulgere al desiderio di risolvere, occorre rendersi conto della metafisica implicita in tale incapacità» (U. SPIRITO, *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Sansoni, Firenze 1953, p. 13).

⁴³ *Id.*, *Il problematicismo*, cit., p. 45.

sto all'immanente circolo dialettico, il definiente decade a *definito*, l'atto a *fatto*, lo Spirito a *natura*. Non la logicità dell'atto quale immanente realizzarsi, bensì il configurarsi, al contempo teorico e storico, dell'antinomia. Entro l'immanenza affiora una *dualità* che frantuma la circolarità dialettica dell'atto, in quanto inevitabile attestazione della *trascendenza* di ogni definizione rispetto a ciò che costituisce l'oggetto del giudizio stesso. Il pensiero si rivela intrinsecamente contraddittorio perché non può sottrarsi all'antinomia per cui l'*oggettivazione* del *tutto* comporta di necessità un'*eccedenza* rispetto alla totalità del divenire. Anche qualora il giudizio venga presentato come ciò che non oltrepassa ma conferma il divenire, esso non può fare a meno di travalicare l'immanenza, di cristallizzarsi in un contenuto (in un *sistema*) *per sé* trascendente il divenire⁴⁴. Altro rispetto all'atto è dunque la *teoria* dell'atto, ovvero «qualunque filosofia» che, per il suo inevitabile porsi in quanto forma conclusiva – anche laddove presenti *per sé* stessa come *indefinitività* del pensare – è riconducibile all'orizzonte intellettualistico e, perciò, al riprodursi dell'antinomia⁴⁵. Antinomia rispetto alla quale il *problematicismo situazionale* non intende essere immune giacché anch'esso, in quanto conclusione, si imbatte *formalmente* nella contraddizione, seppure abbia coscienza della propria contraddittorietà⁴⁶. Intellettualismo consapevole dell'inevitabilità dell'esito al quale è destinato ogni giudizio (indipendentemente dal contenuto affermato) per il solo fatto di porsi come tale. Filosofia e attualismo assumono così lo statuto di *puro dialettismo* perché non c'è termine dello svolgimento che non sia il verificarsi dell'antinomia, responsabile dell'assiduo naturalizzarsi

⁴⁴ Id., *La vita come ricerca*, Sansoni, Firenze 1937, p. 61.

⁴⁵ Id., *Il problematicismo*, cit., pp. 37-38.

⁴⁶ Id., *Significato del nostro tempo*, Sansoni, Firenze 1955, p. 273.

dell'attività trascendentale dello Spirito. *Giudicato* – reso cioè conoscenza – il divenire è sottratto a sé stesso, è elevato aprioristicamente a forma immutabile⁴⁷. Oggettivata dal giudizio – trascesa dalla teoria che pretende di definirla – la *totalità* decade a *parte* e il *pensare (concreto)* si converte nel *pensato (astratto)*. La vocazione anti-intellettualistica dell'attualismo si rivela illusoria poiché, contrariamente alle intenzioni, viene a rappresentare il vertice dell'intellettualismo: entro l'atto riemerge la stessa logica del presupposto che contraddistingue l'intera storia come storia dell'intellettualismo. La continua insorgenza dell'obiezione rinnova e radicalizza la critica per cui il dialettismo attualista, quale inveramento dell'intero storico-filosofico, si contrae in un *presente indiveniente* (ἔξαιφνης), nella forma dogmatica della conclusione che non legittima alcun oltrepassamento della propria posizione: l'autoconcetto (l'autosintesi) si risolve nel concetto (dell'atto), nel *factum* del divenire, la cui ipostatizzazione non può che impedire originariamente l'imporsi del *non*, ovvero del problema che non sia già il darsi della soluzione.

L'attualismo può essere ritenuto una forma di problematicismo *positivo* per il quale il pensiero è sì *ricerca*, e dunque problema, ma al contempo testimonianza *originaria* della *soluzione*, della verità. Stando, infatti, all'at-

⁴⁷ U. SPIRITO, *Come si deve fare la storia*, in *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, cit., p. 179. Ad avviso di Spirito, l'attualismo non afferma ma nega il divenire in quanto «la sintesi è, non diviene» (ID., *Attualismo e problematicismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», XI, n. 3, 1957, pp. 283-299, ora in ID., *Inizio di una nuova epoca*, Sansoni, Firenze 1961, p. 242). Per quanto riguarda il nesso tra problematicismo e la necessità di «liberare» il divenire da ogni forma immutabile e perciò anche dall'attualismo come sistema definitivo cfr. E. SEVERINO, *Attualismo e problematicismo*, in *Il pensiero di Ugo Spirito*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1988, pp. 34-35.

tualismo, in quanto processo di autodeterminazione della soggettività trascendentale, il divenire è perenne negazione – *superamento* – dell'immediatezza, di modo che la molteplicità-unità dei problemi (delle *categorie*) si realizza sempre secondo nuove forme, tali per cui a nessuna soluzione possa essere attribuito, se non in astratto, un valore risolutivo o definitivo: sistema, perciò, eternamente *in fieri*⁴⁸. Per quanto la problematicità positiva, assunta dall'attualismo, intenda essere l'oltrepassamento dell'astrattezza della logica del *pensato*, essa non dirime la contraddizione tra l'assolutezza del proprio porsi in quanto giudizio e il contenuto espresso, rispetto cioè all'affermazione della realtà come divenire. Il logico dialettico si trova allora nella *situazione antinomica* per cui, da un lato, «deve affermare la superabilità della sua dottrina, che postula l'identità di filosofia e storia della filosofia, e non può chiudere la storia» e dall'altro «deve riconoscere alla scoperta di quella identità un valore eterno, senza il quale tutto precipiterebbe nel vuoto»⁴⁹. Uscire *sine contradictio* dall'anzidetta *situazione* (di teoreticità pura) è impossibile poiché l'antinomia – il *dubbio* – travolge ogni definizione, inclusa quella problematicista che, salvo rientrare nel circolo della contraddizione senza averne però coscienza alcuna, non può essere elevata a legge trascendentale del pensiero ma si istituisce (giungendo al «fondo del criticismo») secondo la *provvisorietà* del proprio assunto, in attesa della *possibile* risoluzione dell'antinomia⁵⁰. Il por-

⁴⁸ Cfr. G. GENTILE, *La vita come ricerca. Al prof. Ugo Spirito*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIX, n. 3, 1938, pp. 240-243. Per una critica in chiave attualista del problematicismo spiritiano cfr. V.A. BELLEZZA, *Dal problematicismo alla metafisica naturalistica. Saggio sul pensiero di Ugo Spirito*, Bulzoni, Roma 1979, pp. 13-94.

⁴⁹ U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, cit., pp. 64-65.

⁵⁰ ID., *Il problematicismo*, cit., pp. 46-47. Sulla distinzione tra problematicismo *situazionale* e *trascendentale* ha insistito Gustavo Bontadini, per il quale il ripristino della metafisica classica rappresenterebbe

si coscientemente contraddittorio del problematicismo situazionale è concreta testimonianza dell'impossibilità di comprendere il reale come totalità dato che ogni singolo giudizio è soggetto all'incessante dialettismo inerente al processo antinomico. Dall'impossibilità di definire la totalità segue l'impossibilità di definire la particolarità, sì che il disconoscimento dell'una comporta necessariamente, e vicendevolmente, l'esclusione dalla conoscenza dell'altra⁵¹. Definire il tutto equivale a non definirlo mai perché si identifica la definizione con l'«eterno atto del definire»⁵². L'aporeticità del reale – l'inammissibilità di una sintesi risolutiva – è allora contrapposizione a-dialettica di soluzioni (λόγοι): la struttura del pensiero e conseguentemente della storia non è altro dalla posizione antinomica delle stesse soluzioni.

L'unica *possibilità* volta a superare l'intellettualismo pare essere riservata alla logica dell'*amore*, ovvero alla *tensione* per cui si *ricerca* la non alterità di soggetto e oggetto, di definiente e definito, al di là degli esiti cui vanno incontro la logica classica e dialettica. Il *nolite iudicare* dell'amore non definisce, non trascende la realtà; vuole,

la risposta all'antinomia posta dal problematicismo spiritiano, che in quanto *autenticazione* dell'attualismo gentiliano, condurrebbe al "problema" quale deponenza di ogni contenuto o, il che è equivalente, al "puro mediare" (cfr. G. BONTADINI, *Carattere programmatico della filosofia odierna*, in ID., *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 233-319; ID., *Ugo Spirito e la semplificazione del problematicismo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 40, 1948, pp. 332-349, ora in ID., *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 59-77; sulla traccia bontadiniana anche cfr. E. SEVERINO, *Note sul problematicismo italiano*, Vannini, Brescia 1950, ora in ID., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 355-447). Sulla necessità di interpretare il problematicismo spiritiano in stretta continuità con l'idealismo attuale cfr. E. CORRADI, *La concezione storiografica di Ugo Spirito*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LVII, 1965, pp. 673-682.

⁵¹ U. SPIRITO, *Dal mito alla scienza*, Sansoni, Firenze 1966, p. 26-27.

⁵² ID., *Il problematicismo*, cit., p. 39.

bensi, farsi uno con essa, in uno sforzo di assimilazione senza residualità alcuna. La logica dell'infinito, dell'amore, proprio perché tensione mai risolta e possesso mai definitivo converge con la logica della *scienza* in quanto *ricerca* e aspirazione continua al vero. Di conseguenza: A non è sé in quanto diviene l'altro da sé giacché tale definizione della sintesi trascendentale sarebbe pur nella formulazione dialettica *già* affermazione (giudizio) che non attende di essere; A *deve*, in uno sforzo di assimilazione, identificarsi ad A, e ciò è possibile, come formulazione di *ipotesi*, qualora non emerga alcuna dualità tra il giudizio (atto definiente) e l'oggetto della definizione (contenuto definito). Perenne tensione indirizzata ad adeguare il divenire. Così è possibile sottrarre il dialettismo alla forma astratta entro cui il giudizio lo ha collocato, di modo che sia esso stesso problema e non più risoluzione dell'antinomia come massima espressione del sistema definitivo: «la contraddizione tra il *divenire* della realtà e l'*essere* della sua teoria è eliminata perché è eliminata la teoria, ossia la soluzione metafisica»⁵³.

Il che implica il divenire come l'articolarsi dell'antinomia, come il fronteggiarsi dell'affermazione e della negazione senza che l'una abbia la capacità di risolvere in sé l'altra. Una contrapposizione a-dialettica che non consente ad alcuna definizione di rappresentare l'*ad quem* dello svolgimento storico. L'opposizione – l'antinomia – può esser sé soltanto se è *attesa* di mediazione (*tensione*) e non ipostatizzazione in una sintesi dialettica che ne risolva, aprioristicamente, la contraddittorietà. Il carattere intellettualistico di ogni filosofia e l'assenza del sapere come forma conclusiva esprimono quindi l'*artisticità* di ogni sistema filosofico.

⁵³ ID., *La vita come amore*, cit., p. 254.

3.2. Identità di sistema e opera d'arte

Il continuo esercitarsi dell'antinomia, lungi dal testimoniare elenticamente l'atto, è negazione perentoria del punto (ritenuto) onnirisolvente la processualità storica (e dunque di ogni tesi) contraddistinto dall'attualismo in quanto posizione affermatrice l'identità di filosofia e storia della filosofia. L'unità del pensiero – che è insieme unità storiografica – è smentita dall'incessante *obiettare* per cui alla tesi viene *immediatamente* contrapposta l'antitesi, sì che la storia del pensiero è l'«intimo dramma» che investe qualsiasi sforzo di oltrepassare la dualità in vista dell'unità. Se, da un lato, l'assolutizzazione del giudizio comporta l'inevitabile risoluzione della totalità del pensato nell'atto definiente, dall'altro mostra, in concreto, come la progressiva coscienza del carattere contraddittorio di ciascuna definizione obblighi a riconoscere nella storia della filosofia null'altro che la «storia della presunzione del sapere critico»⁵⁴. Se non intende essere a sua volta negazione intellettualistica del divenire, anche la *soluzione problematicista* – quale *coscienza* dell'intimo dramma che interessa la struttura teorico-storica del pensiero – deve considerarsi appartenente al processo antinomico, non esente cioè dall'esser un giudizio contraddittorio, sebbene al contempo rappresenti la forma più critica che è consentito conseguire. Il *problematicismo situazionale* corrisponde a una *dialettica dialettizzata*, alla posizione del giudizio a tal punto depotenziato da essere consapevole dell'impraticabilità di dirimere il circolo antinomico a cui esso inerisce. *Storia* sta a significare inammissibilità *di fatto* della sintesi: ogni pensato «vive soltanto di una guerra

⁵⁴ *Ibid.*, p. 189.

senza pace»⁵⁵, vive nell'impossibilità di definire sé stesso, di possedersi totalmente. Ogni sintesi è così *vita immediata: arte* e non riflessione filosofica.

Il singolo sistema inerente allo svolgimento antinomico del pensiero è analogo a un «sogno senza veglia»⁵⁶ poiché la possibilità della conoscenza veridica è *originariamente* preclusa dal rapporto antinomico (dualistico) tra giudizio e totalità, tra arte e filosofia. La filosofia non rappresenta più un grado superiore dello Spirito atto a risolvere in sé l'intuizione o, più generalmente, la dimensione artistica. Sperimentando la continua impossibilità di porsi quale comprensione della totalità, il sistema – il giudizio – cessa di essere mediazione (filosofia) e si rivela immediatezza, *opera d'arte*. Non il sistema come possesso o definizione del tutto (ἐπιστήμη), bensì come perenne *tensione* all'unità: «di fronte all'antinomia non è concesso riposo»⁵⁷. La non conclusività del sistema allude alla sua *artisticità*, al suo essere non inerte, aperto al *divenire* proprio perché costituito dall'antinomia in quanto condizione di «ulteriore sviluppo»⁵⁸. L'identità di sistema (filosofia) e opera d'arte (vita) è allora «identità e non identità, ora vivere e ora filosofare, ora problema e ora soluzione, e cioè sostanzialmente antinomia, ricerca che non può non identificarsi con il sistema

⁵⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁶ *Id.*, *La vita come arte*, Sansoni, Firenze 1941, p. 25.

⁵⁷ *Id.*, *La vita come ricerca*, cit., p. 12. Relativamente al significato di tale rapporto cfr. R. RAGGIUNTI, *Il problema dello sviluppo storico e «La vita come ricerca» di Ugo Spirito*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1944, pp. 58-117 e cfr. A. NEGRI, *Il problema della storia della filosofia negli ultimi venticinque anni (1945-1970) in Italia*, in «Cultura e scuola», X, n. 38, 1971, pp. 161-170; inoltre cfr. A. NEGRI, *Quando «pensare significa obiettare»...*, in *Il pensiero di Ugo Spirito*, II, cit., pp. 513-529.

⁵⁸ *Id.*, *Il problematicismo*, cit., p. 48.

e pure non si identifica mai»⁵⁹. Arrestarsi alla singola definizione, o al sistema inteso quale termine della dialettica storica, equivarrebbe a immobilizzare la processualità antinomica nella *dogmaticità* di una conclusione (definitiva), erroneamente elevata ad autocoscienza dello Spirito. Sarebbe affermazione astratta dell'essere di contro al divenire⁶⁰. La consapevolezza della *crisi* non concede un punto di vista privilegiato a partire dal quale ricomprendere la totalità storica giacché essa sfugge ineluttabilmente al giudizio.

Il carattere *antinomico-artistico* del sistema e dell'intero storico-filosofico in quanto insieme delle *contrapposte* definizioni non consente altra opzione alla comprensione se non quella di porsi *ex novo*. Esclusivamente in virtù dell'antinomicità è possibile afferrare la *storicità* del reale e la concretezza del divenire nella sua drammatica *metafisicità*⁶¹. Il divenire implica che vi sia passaggio dalla filosofia (dal giudizio) all'arte (alla vita) e non viceversa. La *storicità* della filosofia può sorgere soltanto nella misura in cui a essa non venga sottratta l'intrinseca problematicità. Tolta questa verrebbe meno la con-

⁵⁹ Id., *La vita come arte*, cit., p. 13.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 295.

⁶¹ Così Spirito: «Chi affronta il problema del tutto ha di fronte infinite strade e nessuna ragione filosofica per preferirne una. Qualsiasi così detta *introduzione alla filosofia* è niente altro che una *filosofia*, e cioè non propriamente *introduzione*, ma *conclusione*. Che se poi per introduzione alla filosofia si intende la storia della filosofia, questa non può non essere una particolare storia, che, per il particolare punto di vista da cui è condotta, ha un contenuto particolare, ossia una conclusione. [...]. Ma chi vuole orientarsi, invece, è costretto a constatare che, dopo tanti secoli di speculazione, le conclusioni filosofiche continuano a sussistere in irriducibile contrapposizione e che la loro diversità non è superficiale e accessoria, ma riguarda l'essenza stessa della realtà [...]. Chi vuole orientarsi si trova, in altri termini, nella necessità cartesiana di rifarsi da capo e nella posizione psicologica di chi non può scartare *a priori* nessuna delle infinite conclusioni [...]» (U. SPIRITO, *La vita come arte*, cit., pp. 7-8).

dizione della storicità, del luogo in cui, proprio perché appare la contraddittorietà e l'irreparabile contrapposizione delle molteplici tesi, appare altresì l'immanente *teoreticità* che la costituisce e che viene a distinguere la studio delle *res gestae* da qualsiasi intendimento esclusivamente filologico.

3.3. La teoreticità dell'evento storico

A fronte dell'antinomicità del reale si aprono due ipotesi in ordine alla ricerca storiografica in filosofia: da un lato, il recupero dell'istanza realistica e positivista del *factum* in funzione anti-speculativa; dall'altro l'impossibilità, affinché si realizzi storia autentica, dell'isolamento dell'ispezione teoretica dall'indagine storica. In quanto coscienza della crisi – che è al contempo *crisi storiografica*⁶² – il *problematicismo situazionale* rileva come entrambe le opzioni, prese astrattamente, siano effetto della presupposizione dogmatica. Proprio in seguito alla contraddittorietà insita a ogni tesi è retorica assegnare un valore definitivo a un'impostazione metodologica piuttosto che a un'altra. La storia come *arte* implica la considerazione della molteplicità dei criteri storiografici e il conseguente decadimento a forma dogmatica di qualsiasi canone che ritenga di poter adeguare la problematicità connaturata all'esperienza storica. La storia non è riconducibile a un'esperienza unica e univoca, ma è tale da far riemergere, sempre daccapo, la *positività* dell'oggetto storiografico a dispetto di qualsiasi sintesi che presuma di esaurirne la totalità. Il *fatto* non è un oggetto estraneo alla dialettica problematica, bensì vive di essa, aprendosi alle indefinite interpretazioni cui la spontaneità della *ricerca* storica mette capo. Es-

⁶² ID., *Il problematicismo*, cit., p. 116.

senziale alla storia è allora la metafisica implicita a ogni giudizio, ovvero la *fede* che muove l'opera dello storico nell'essere totalmente avvinta alla problematicità che costituisce l'evento storico.

Il carattere artistico della storia viene a esprimersi nell'utilizzazione delle molteplici modalità euristiche che di volta in volta si impongono alla riflessione storiografica, nel tentativo di illuminare l'oggetto pur riconoscendone l'inevitabile residuo di trascendenza. Come non può esistere un sistema conclusivo, allo stesso modo è vana la pretesa di un criterio storiografico oggettivo. L'unica norma che può orientare la ricerca è il *principio di non esclusione* in quanto coscienza del carattere strutturalmente ipotetico insito a ogni affermazione e a ogni metodo che intenzioni la realtà nel suo perenne divenire antinomico. Soltanto in seguito al nesso (esso stesso problematico) tra *problema* e *soggettività interpretante* può generarsi ed essere così definita la formalità dell'indagine, che costituirà la base del giudizio storico. Nonostante l'antinomia riduca a *mito* l'identità neoidealista di filosofia e storia (della filosofia) è nondimeno impossibile scindere in favore della mera istanza filologica la circolarità di *verum et factum*: ogni storia, inclusa la comprensione dell'intero-storico della filosofia, non può che realizzarsi in unità con l'*interesse*, col «problema» che sollecita la riflessione. L'interesse allude all'imprevedibilità della forma filosofica nel senso dell'incessante *problematizzazione* del «fatto» storico che varierà col variare della metafisica implicita alla riflessione storiografica: «il fatto non è più, empiricamente, soluzione, né, idealisticamente, atto, ma solo problema»⁶³. La *positività* del «fatto», e dunque del *passato* (*res gestae*), non coincide con la rivalutazione della concezio-

⁶³ *Ibid.*, p. 131.

ne realistica dell'oggetto come originariamente irrelato alla soggettività; concerne, al contrario, l'inscindibilità, nell'opera concreta dello storico, di *factum* e *fieri*, di *passato* e *contemporaneità* del *problema*. La storia «si fa come si vuole»⁶⁴ purché sia attraversata dalla considerazione non intellettualistica dell'oggetto, non astratta rispetto all'assiduo problematizzare che conviene a ogni *provvisoria* sintesi storiografica. Se in virtù di tale circolarità il passato non può essere intenzionato nella veste realistica che la perizia filologica vorrebbe restituire nella sua presunta autenticità, ciò non significa che esso debba risolversi nel presente attuale o intemporale. Il concetto concreto della storia come superamento della temporalità operato dall'attualismo si rivela un *mito* a fronte della contraddizione inerente all'atto e alla conseguente *molteplicità* degli *atti*: difatti il passato (*res gestae*) è stato anch'esso un tempo «presente come atto» e il futuro (*res gerendae*), se è senz'altro mediato dallo sguardo attuale allo stesso modo del passato, sarà nondimeno presente domani e non oggi «come concreto atto»⁶⁵.

All'incompatibilità delle «due» logiche – del *pensato* e del *pensare* – non ci si può sottrarre. All'antinomia occorre dunque ovviare con l'*ipercriticismo*, con la consapevolezza di dover affrontare l'esperienza storica senza poter presupporre, o anticipare, alcun canone alla propria indagine. A dispetto dello storicismo in quanto

⁶⁴ ID., *Come si deve fare la storia*, in *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, cit., p. 193.

⁶⁵ Sul carattere di *fatto* inconseguibile della riduzione neoidealista del passato e del futuro al presente attuale e sull'immancabile *reazione filologica* all'eccessiva speculazione cfr. U. SPIRITO, *Come si deve fare la storia*, cit., p. 181. Sulla questione cfr. G. SASSO, *Intorno alla storia della filosofia e alcuni suoi problemi*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1966, pp. 322-366.

processo di negazione a favore di una storiografia rivolta esclusivamente all'«estrinseca finalità filologica»⁶⁶, il

⁶⁶ Rispetto ai modelli di storiografia filosofica emersi a partire dal secondo dopoguerra Spirito espresse il proprio dissenso soprattutto nei riguardi dell'«estrinseca finalità filologica» (cfr. *Storia antologica dei problemi filosofici*, diretta da U. Spirito e a cura di C. Lacorte, I. Cubeddu, G. Barotta, I, Firenze 1965, p. 1293). Lo stesso è ribadito anche nella conferenza veneziana (tenuta su invito di Emanuele Severino) dedicata a *Come ho fatto storia della filosofia* (1972): «Oggi [...] si crede soprattutto che l'istanza filologica debba essere tale da riassorbire completamente quella filosofica. Ma si tratta, evidentemente, del declino di ogni vero interesse filosofico e dell'illusione, non ben definibile, di poter fare storia della filosofia allo stesso modo con cui si fa storia del francobollo» (U. SPIRITO, *Come ho fatto storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 52, 1973, pp. 1-25, ora in *Id.*, *Dall'attualismo al problematismo*, Sansoni, Firenze 1976, p. 162; sul tema cfr. L. FOSSATI, *L'intelligenza del passato. Filosofia e storia della filosofia in Ugo Spirito e Guido Calogero*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1, 2011, pp. 43-81). Il tono polemico della conferenza veneziana venne interpretato da Eugenio Garin come un'opposizione alle tesi metodologiche da lui espresse nei saggi raccolti ne *La filosofia come sapere storico* (1959), tanto da mettere in discussione, con una lettera a Spirito del 25 febbraio 1974, la propria appartenenza al Comitato direttivo del *Giornale critico della filosofia italiana* all'epoca diretto dal filosofo aretino. Spirito risponde esattamente il 6 marzo osservando come il bersaglio della sua critica non fosse affatto lo storico fiorentino – che egli riconosce interno alla «storiografia idealistica e attualistica» in quanto «esponente convinto della unione di filologia e filosofia» – bensì i «nuovi storiografi che fanno storia della filosofia come storia del francobollo, senza alcun interesse speculativo e con freddo e vuoto filologismo» (cfr. E. GARIN, U. SPIRITO, *Carteggio (1942-1978)*, a cura di M. Lodone, Edizioni della Normale, Pisa 2014, pp. 374-377). In termini analoghi si esprime anche Antimo Negri, per il quale “attualismo” e “filosofia come sapere storico” convergono dando entrambe luogo a una *storiografia totalitaria o integrale*, distinte dal «neopositivismo storiografico» cfr. A. NEGRI, *Storia della filosofia ed attività storiografica. La sintesi storiografica in filosofia come problema*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLVIII, 1969, p. 497. L'indicazione gariniana, secondo Negri, andrebbe in tutt'altra direzione rispetto all'anti-teoreticismo ispirato a una visione critica e illuminista cfr. *Id.*, *Il problema della storia della filosofia negli ultimi venticinque anni (1945-1979) in Italia*. VIII, «Cultura e scuola», XII, n. 48, 1973, p. 110). La distinzione (risalente già a Garin) tra un Gentile pre-attualista e storico “positivo” e un Gentile “teorico dell'atto puro” non ha ragion d'essere giacché

problematicismo situazionale intende custodire il valore del *far storia* in filosofia, che può essere ottenuto nella misura in cui si riconosca la *positività* del fatto storico in unità con la sua immanente *teoreticità*. Teoreticità che innerva l'intero storico-filosofico nella sua dialettica non più risolutiva ma problematica di *precorrimento e superamento*: vivo è «ogni filosofo che assume un posto nella storia del pensiero, e attraverso la propria specifica funzione, getta luce sul pensiero ulteriore»⁶⁷. La comprensione storica deve sapersi riconoscere nell'unità del *verum* e del *factum*, senza perciò identificarsi pregiudizialmente con il possesso di una verità assoluta o al seguito di una storia già prestabilita.

anche il Garin delle *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia* (1959) – quello (ritenuto) più critico verso l'eredità gentiliana – muoverebbe, a giudizio di Negri, nel solco della storiografia attualista, la stessa che sarà esplicitamente sostenuta nell'*Introduzione* che egli scrisse per la gentiliana *Storia della filosofia italiana* (edita da Sansoni nel 1969). Di parere diverso Bellezza, secondo il quale il giudizio positivo sulla storiografia gentiliana che lo storico fiorentino esprime nell'*Introduzione* del 1969 sarebbe una valutazione circoscritta all'opera storiografica risalente agli anni giovanili (1897-99) del Gentile storico-positivo (cfr. V. A. BELLEZZA, *La concezione attualistica della storia e la critica di Eugenio Garin*, «Giornale critico della filosofia italiana», 7, 1976, pp. 104-105): se, da un lato, Garin coglie le insufficienze della storiografia “teologizzante”, dall'altro il suo “empirismo storiografico” non gli consente di interpretare l'attualismo se non in termini astratti e perciò fuorvianti (cfr. *Ibid.*, p. 91).

⁶⁷ U. SPIRITO, *L'eredità dell'attualismo*, «De Homine», 11-12, 1964, p. 86.

IV. Revisioni idealistiche e prassi storiografica

G. De Ruggiero, A. Omodeo

1. Filosofia dell'esperienza

L'obiettivo volto a conseguire una storicità esente dalla forma aprioristica si configura altresì come effettiva *filosofia dell'esperienza*, orientata a reinterpretare il nesso tra dialettica e valore in quanto unica via al concreto divenire e alla storicità sempre rinnovantesi del pensiero.

1.1. La relazione assoluta come identità di filosofia e scienza

Affinché la *revisione idealistica* mostri la sua autenticità è indispensabile riflettere sul senso della storia come attualità, sul significato della *relazione assoluta*. La peculiarità della *revisione* costituita dalla *filosofia dell'esperienza* deriva dal continuo esercitarsi della *prassi storiografica* e non da una riflessione (esclusivamente) speculativa. Ciò che verrà a costituire la forma e il contenuto dell'identità di filosofia e storia della filosofia viene guadagnato grazie alla realizzazione di una filosofia che non è altro dal porsi come effettivo e concreto giudizio storiografico. Il conseguimento della *relazione assoluta* appare mediante lo *svolgimento* che dal principio della sintesi *a priori*

(inaugurato dal criticismo e portato a compimento dall'idealismo) conduce, in un primo momento, alla sua crisi nelle varie forme dell'empiricità del senso e della coscienza immediata, e che troverà rispondenza soltanto grazie all'autenticazione del tema immanentistico, grazie cioè alla conquista della concreta spiritualità dovuta alla posizione dell'*idealismo assoluto*. In tale quadro storico-speculativo, l'idealismo assoluto costituisce il criterio mediante il quale è posta a giudizio la totalità dei sistemi considerati. L'intera speculazione (a partire dall'esaurirsi dell'idealismo fino all'imporsi del positivismo nonché al presentarsi delle prospettive spiritualistiche) trova concreta *processualità* e non mera giustapposizione in virtù dell'orientamento neoidealista che muove il giudizio storico. Giudizio coincidente con la filosofia quale viva espressione della movenza storico-speculativa giunta al suo vertice con l'immanentismo attualista. Il compito della riflessione è di includere nell'*unità* la legittima esigenza rappresentata dalle *distinzioni*, al fine della comprensione della realtà in quanto puro *realizzarsi*, della realtà come concreta identità della filosofia con la sua storia (*attualità* dello Spirito). Il *sistema* per il quale viene espresso il giudizio non è estraneo al processo medesimo poiché l'attualità dello Spirito, ricomprendendo organicamente la pluralità delle categorie, è assicurata dal suo *farsi* come concreta *prassi storiografica*. Ciò che realizza il discrimine per l'ottenimento dell'immanenza non consiste nell'esclusivo riconoscimento della positività del divenire in quanto «attività immanente della coscienza», ma concerne l'affermazione che al pensiero (divenire) sia impossibile anteporre idealmente alcunché. Se non si vuole cristallizzare la dialetticità dello Spirito nella forma determinata di un sistema è indispensabile identificare logica, natura e spirito in un'unica *scienza* intesa come «storia ideale

eterna nel suo sviluppo»¹. Non già distinzione astratta tra fenomenologia e logica – che andrebbe a reiterare la dicotomia tra storia della filosofia e filosofia, tra una verità «per noi» e una verità «in sé» – bensì posizione dell'unico sistema della scienza quale sviluppo dello Spirito. Perché si ottenga l'effettivo concetto della realtà come storia – che sia quindi *negazione* dell'anticipazione logica, o di qualsiasi introduzione alla scienza – è necessaria l'elaborazione di una *fenomenologia dell'errore*, senza di cui la verità mai potrebbe rivelarsi dialettismo. Soltanto l'idealismo assoluto, in forza dell'essere «superamento dell'errore», sa elevarsi a tale concetto e aver chiara coscienza della verità come «sforzo, ricerca, processo»², non più quale *res* trascendente il proprio conoscere. Il nesso tra storiografia e ottenimento della relazione assoluta appare evidente nella misura in cui il significato che ne presiede la struttura sia considerato come l'effettivo oltrepassamento di ogni residuo realistico e, conseguentemente, di ogni concezione del pensiero che non sia altro rispetto al suo immanente realizzarsi. Laddove la realtà non sia intrinseca mediazione, la storia potrà apparire esclusivamente come meccanismo, quando essa, in realtà, ne è l'esatta antitesi giacché posizione stessa della scienza *in fieri*. Che la verità non sia immediatezza implica una teoria per cui l'errore è sì l'opposto e non già il distinto del vero, ma ciò non può significare – diversamente dallo storicismo assoluto – l'esclusione originaria del negativo (disvalore) per opera del positivo (valore), non può cioè significare che l'errore, il falso, assuma una specifica consistenza ontologica soltanto nell'ambito pratico dello Spirito. La verità come mediazione concerne il superamento

¹ G. DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea* (1912), II, Laterza, Bari 1929³, pp. 141-142.

² *Ibid.*, p. 163.

della non appartenenza dell'errore, in quanto errore, alla logica: è negazione dell'esclusione originaria del negativo. Il nesso dei distinti non può consistere nell'esplicita negazione della logica degli opposti, quasi fossero due logiche antitetiche, poiché ciò comporterebbe l'«accrescersi» puramente meccanico della verità come reiterazione del già accaduto. Verità ed errore costituiscono in realtà un *unico* processo spirituale, «fenomenologico nel tempo stesso che storico»³, dove l'errore – il negativo – è «lievito» della processualità. Occorre raccogliere nell'unità del processo spirituale tutto il reale, in modo che lo *svolgimento* sia il sistema stesso della scienza.

In seguito all'ottenimento della *relazione assoluta* è possibile ricomprendere, in un unico *giudizio* storico-filosofico, l'intera dinamica speculativa secondo l'andamento del suo dialettismo. Vinto il dualismo, caduta l'antitesi di una verità *in sé* (filosofia) e di una verità *per noi* (storia della filosofia), è necessario riconoscere il processo della *coscienza* come processo della *scienza*: svolgimento che, in quanto atto eterno dello Spirito, coincide con «l'eterno problema che è l'eterna soluzione», con «l'assoluta possibilità che è l'assoluta attualità»⁴. L'identità dinamica, mediata, di scienza e coscienza è perciò affermazione della *scienza che si fa*, del conoscere come ricerca, proprio perché negazione dell'immediatezza del sapere (del «dato»), dell'anticipazione logica, e quindi della concezione, a essa correlata, della storicità quale meccanismo. Il *farsi* della scienza è l'attualità del pensare, la verità nel suo costituirsi in quanto *συμπλοκή* di essere e *non*, posizione di sé mediante la propria negazione. Così intesa, la relazione

³ *Ibid.*, p. 164.

⁴ *Ibid.*, p. 146. Sul significato dell'identità di filosofia e scienza all'interno dell'idealismo italiano cfr. G. TUNI, *Nota sulla scienza secondo G. De Ruggiero*, in *Id.*, *Filosofia e scienza nell'attualismo*, Veronelli, Milano 1958, pp. 43-46.

assoluta – il «variare che si possiede nell'identità di sé medesimo» (divenire) – viene chiarendosi sia come concreto superamento della logica formalistica o del pensato («idealità») sia in quanto riconoscimento della scienza in atto («idealizzazione»), dell'originarietà dello sforzo a cui appartiene «l'essere che si libera»⁵.

1.2. Dall'idealizzazione al valore metastorico

L'oggettività del dato, lo *A* nella sua schietta immediatezza, è ciò che non ammette alcun divenire. Mera idealità che non soltanto nega la differenza, ma la possibilità stessa del suo costituirsi. Qualora questa possibilità fosse effettiva, il reciproco presupporre di *A* e *B* mai potrebbe dar luogo a un divenire reale per cui sia intelligibile il passaggio che da *A* conduce a *B*. Perché si possa oltrepassare il realismo – la concezione per la quale il reale risulta di fatto «immoltiplicabile» e perciò immutabile – è necessario affermare l'esistenza di *A* e *B* «come superati», come termini della sintesi che li contiene. Esclusivamente in tal modo è possibile ottenere il concetto concreto della scienza e della realtà che «si moltiplica»⁶, del suo *farsi* come *esperienza assoluta*. Il sapere non si forma *ex nihilo*, ma *concesce* «materiato» di tutte le esperienze già *oltrepassate* dall'attualità del pensiero nel quale «l'antico e il nuovo sapere trovano la loro verità più profonda»⁷. Verità poiché eterna «automediazione» che la soggettività pensante compie con sé. Non quindi mera idealità, immediatezza, pura identità dell'identico incapace di suscitare l'altro da sé; bensì *idealizzazione*, processo per cui il pen-

⁵ G. DE RUGGIERO, *La scienza come esperienza assoluta*, «Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo», II, Bari-Palermo 1912, pp. 301-302.

⁶ *Ibid.*, pp. 303-304.

⁷ *Ibid.*, p. 306.

siero *si fa* scienza, progressiva conquista che la soggettività viene compiendo vivificando, rendendo cioè libera dall'immediatezza la realtà in cui essa consiste. L'atto inscindibile ed eterno dello Spirito è unità di passato e futuro nell'*ora* presente in quanto «prospettiva immoltiplicabile» che «contiene in sé infinite moltiplicazioni»⁸. Se l'atto non è estraneo al divenire perché è intrinseco svolgimento, l'intero andamento storico della filosofia, lungi dall'essere il fenomenizzarsi di una realtà in sé, coincide con l'immanente processo di *idealizzazione* nel quale ogni singolo contenuto d'esperienza è eternamente oltrepassato dalla sintesi attuale. Se l'unità della coscienza esprime l'impossibilità di una realtà presupposta allo Spirito, *ogni* contenuto d'esperienza realizza compiutamente l'attività spirituale per cui non è lecito declassare a momenti astratti dell'oggettività ciò che qualifica lo Spirito. In tal senso, «arte», «religione» e «scienza» non necessitano (diversamente da quanto accade all'idealismo e all'attualismo) di alcuna mediazione («inveramento») a opera del «logo concreto» o della filosofia, giacché, nel loro porsi come sapere autonomo, sono *già* filosofia ed esprimono, in quanto esperienza, la piena *concretezza* dell'atto spirituale.

Al fine di spiritualizzare il reale occorre muovere dall'idealizzazione alla posizione del *valore*, è cioè indispensabile evitare, anche in sede di prassi storiografica, la «mistica indifferenza» dell'atto rispetto a ogni suo contenuto⁹. Con la mera idealizzazione, in quanto negazione di

⁸ *Ibid.*, p. 314.

⁹ *Id.*, *Nota* (1928), in *Id.*, *La filosofia contemporanea*, II, cit., p. 260. Già nella terza edizione de *La Filosofia contemporanea* (1929) De Ruggiero sottolineò l'esigenza di *autocritica* del suo precedente attualismo accludendo una *Nota* orientata a sconfessare, se non i risultati specifici della sua opera giovanile, la veste attualista di «pan-filosofismo» che ne presiedeva la struttura, riconosciuto come il difetto principale della sua precedente riflessione storiografica. Rischio di *panlogismo* prontamente segnalato da Croce, quando ebbe a notare come la riflessione derugeriana fosse caratterizzata dall'esame del solo «problema

ogni possibile distinzione tra essere e dover essere, ogni momento si riduce all'estemporizzazione nell'atto eterno dello Spirito per cui non si dà se non l'equazione della *storia fatta* con la *storia che si fa*, contraddicendo così all'essenza più intima del dialettismo come spontaneità dello Spirito. Il limite intrinseco che impedisce al divenire di emergere è il medesimo che coinvolge la struttura dell'idealismo assoluto¹⁰: il carattere conclusivo che accomuna le pur distinte posizioni dello storicismo assoluto e dell'attualismo determina una configurazione *teologizzante* della realtà e, quindi, della storia. In entrambi i casi la storia è ricondotta a uno schema precostituito che, *anticipando* la propria φύσις al concreto svolgimento, interpreta il divenire come un'«aggiunta estrinseca»¹¹ rispetto alla vita dello Spirito. Nonostante gli sforzi in direzione dell'assoluto immanentismo, le «riforme» del logo neoidealista riflettono l'aporia (già inerente all'idealismo) per cui è impossibile sottrarsi alla dicotomia tra il «significato spiritualistico del sistema» e il «meccanicismo della sua struttura»¹². Il divenire che il dialettismo intende esprimere è contraddetto perché costretto entro le maglie di una struttura che, in quanto tale, non diviene, imponendo pregiudizialmente alla storia un necessario *ad quem* dello sviluppo. La perfetta equivalenza tra essere e dover essere – tra ciò che è

filosofico», dimenticando l'elemento, imprescindibile alla storia, delle distinzioni (cfr. B. CROCE, *rec.* a G. DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*, Laterza, Bari, 1912, «La Critica», X, 1912, pp. 463-465). Per un approfondimento del «disagio teoretico» in cui si imbatté la riflessione deruggeriana di quegli anni cfr. G. SASSO, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, in *Id.*, *Filosofia e idealismo. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, III, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 13-125.

¹⁰ Cfr. G. DE RUGGIERO, *Revisioni idealistiche*, «L'educazione nazionale», 1933, pp. 138-145.

¹¹ *Id.*, *Ritorno alla ragione*, Laterza, Bari 1946, p. 19.

¹² *Id.*, *Storia della filosofia. IV. La filosofia moderna. V. G.G.F. Hegel* (1948), Laterza, Bari, 1951² p. 7.

reale e ciò che è *razionale* – proprio perché imprime un contenuto e una forma teologizzante alla storia compromette l'idea del pensiero come *fieri*. A partire da tale presupposizione la storia della filosofia non può essere «in funzione del nuovo filosofare, al modo stesso che la storia in genere non è in funzione della nuova vita»: le forme dogmatiche espresse dall'*anticipazione logica* «chiudono e non aprono l'orizzonte umano»¹³. L'identità neoidealista di filosofia e storia della filosofia si converte nel più netto teologismo, dal momento che l'unità del pensiero come atto eterno rende apparente la varietà dei sistemi, poiché ridotti all'articolazione del concetto o dell'autoconcetto. L'agognata spiritualizzazione del reale cede il passo al meccanismo per cui l'identità del logo anticipa e perciò nega la storicità del *differire*, come produzione del diverso

¹³ *Ibid.*, p. 257. Sebbene sia lo stesso De Ruggiero a cogliere una differenza sostanziale tra l'asfittico ritmo triadico della *Wissenschaft der Logik* e le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, considerata l'opera hegeliana «più immune da questo estrinseco schematismo» in quanto non caratterizzate dal reiterarsi di «processioni di pensieri scheletrici», il non aver esteso il punto di vista *genetico* anche alla critica interna di ciascun sistema oltre che allo svolgimento storico dei sistemi, contrae la genuina dialettica hegeliana delle *Vorlesungen* «in una statica equazione, ricadendo nella vecchia interpretazione tautologica dell'identità» (*Ibid.*, pp. 259-265). È utile osservare come in sede di esegesi hegeliana venisse contestata a De Ruggiero l'incapacità di cogliere tanto la *praticità* dello Spirito quanto di svincolarsi dalla *logica storiografica* del «ciò che è vivo» e del «ciò che è morto» e che, malgrado gli sforzi, egli rimanesse dunque estraneo alla necessità di interpretare tali questioni su un piano anti-speculativo (cfr. A. VASA, *De Ruggiero e l'interpretazione neo-idealistica italiana della dialettica di Hegel*, «Rivista di storia della filosofia», III, 1948, pp. 275-289). Sulla circostanza per cui la revisione idealistica deruggeriana non costituisse una negazione né della dialettica né dello storicismo, assunte dal filosofo in direzione «nettamente crociana» cfr. C. GILY REDA, *Guido De Ruggiero. Un ritratto filosofico*, Società Editrice Napoletana, Napoli, 1981, p. 267. Che il proposito deruggeriano di revisione critica dell'idealismo fosse destinato al fallimento, poiché costituito dalle medesime aporie inerenti al dispositivo dialettico cfr. G. SASSO, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, cit. p. 114.

e del «nuovo filosofare». Il significato sotteso a tale critica ha il senso di un rovesciamento rispetto all'accusa che la forma neoidealista rivolge all'intero storico-filosofico quale posizione del realismo (naturalismo): qualora, infatti, la totalità sia ricondotta all'esperienza attuale, per cui non v'è realtà che non sia in atto, allora lo Spirito (la storia) non ha modo di distinguersi dalla natura, intesa quale pura immediatezza dell'identità dell'oggetto a sé stesso ($A = A$). Perché la *dialettica* non costituisca una contraddizione in termini – perché si oltrepassi effettivamente l'intellettualismo – occorre concepire l'attività spirituale quale autentica *spiritualizzazione* tesa alla realizzazione del *valore*. Ciò è possibile soltanto quando viene meno l'identità tra razionale e reale: affinché la spiritualizzazione sia attività (e non parvenza) è necessario porre una distinzione tra *essere* (*Sein*) e *dover essere* (*Sollen*), altrimenti l'esito non è il divenire ma l'essere del divenire, l'immota identità dell'identico. La posizione del valore come ciò che *trascende* le concrete realizzazioni umane, e che dunque costituisce la *conditio sine qua non* perché il concreto divenire si realizzi, non può e non deve essere attribuita allo Spirito come «unità extratemporale». Trascendenza ha qui il significato di *alterità* tra le realizzazioni inevitabilmente finite e lo Spirito in quanto attività assoluta: riconoscimento, perciò, dell'impossibilità da parte del finito di «pareggiare l'attività infinita»¹⁴. Il conseguimento del *differire* è consentito dal radicale divario tra *reale* e *ideale*, senza il quale non vi sarebbe alcunché da *spiritualizzare*. È necessario un «margine» irrisolto perché la dialettica della vita spirituale sia effettiva e che il nuovo pensiero, allo stesso modo della nuova azione, possa realizzarsi sulla base dell'esperienza passata. Se quest'ultima fosse un processo concluso nel quale lo Spirito trova piena e adeguata

¹⁴ G. DE RUGGIERO, *Ritorno alla ragione*, cit., p. 41.

quiete, il divenire, in quanto processo di differenziazione, sarebbe del tutto illusorio. Che la storia sia svolgimento implica «che la storia passata non compendii in sé tutta la realtà e la razionalità dello spirito, ma lasci quel margine di problemi insoluti, di esigenze inappagate, di ideali irrealizzati, che sono sprone a un nuovo spiegamento di attività»¹⁵. Il *generarsi* dell'alterità richiede un valore che non sia l'esperienza attuale, bensì un'attività *metastorica* la cui vita spirituale trascenda ogni realizzato, così da permettere l'attuazione del giudizio storico.

Che la storia della filosofia sia *giudizio* non comporta il disconoscimento del suo carattere plurale. Oltre a consentire un giudizio più comprensivo dell'alterità, l'attività *metastorica* del valore delinea il nesso che la filosofia in unità con la sua storia compone con la varietà delle produzioni spirituali. Grazie allo iato tra reale e ideale, i sistemi filosofici – ridotti dal panlogismo a «procedimenti mentali esauriti e pietrificati» come riverbero meccanico dell'unica e vera categoria – assumono un'effettiva configurazione storicistica perché pensati e vissuti quali «organismi storici» che attestano l'articolarsi e l'accrescimento del processo come ciò che «si diversifica, pur restando identico nella sua individualità»¹⁶. Sebbene la storia della filosofia si distingua e conservi specificità e unità rispetto al carattere plurale dell'indagine storica¹⁷ il difetto di *parthenogenesi* – peculiarità della storiografia speculativa, rea di descrivere la processualità quale puro sviluppo logico di categoria in categoria – è corretto dalla *mediazione* che

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶ *Id.*, *Sommario di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1952¹², p. 9. Sull'unità della storia nonché della storia della filosofia come «concorso del vario e dell'uno» cfr. *Id.*, *Storia della filosofia. I. La filosofia greca*, Laterza, Bari 1950⁷, p. 12.

¹⁷ Cfr. G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia. I. La filosofia greca*, cit., pp. 52-53.

i sistemi filosofici intrattengono con le «più larghe esperienze umane»¹⁸. Il filosofo, l'artista e lo scienziato, lungi dal differenziarsi in seguito alla diversa formalità categoriale, si distinguono in virtù della «mentalità» individuale che ne specifica l'esistenza e l'opera storica. La *critica interna* che il giudizio compie del sistema non può venir isolata dal continuo e variegato intreccio storico-culturale che la posizione del valore ha permesso e di cui è intessuta l'attività spirituale umana. Critica interna che consente dunque di affrancare la riflessione dal *vizio teologale* di classificare il reale entro schemi preordinati¹⁹, consentendo a ogni «pensato» della dialettica storica di essere un traguardo da *conquistare* e non un orizzonte già da sempre posseduto.

2. Storicismo non formalistico

Il carattere intimamente produttivo dello Spirito è ricercato anche attraverso il porsi della riflessione qua-

¹⁸ ID., *Studi di storia della filosofia moderna*, in *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana (1896-1946)*. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario, a cura di C. Antoni e R. Mattioli, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1950, p. 5.

¹⁹ Già in *Revisioni idealistiche* è esplicita la tesi per cui rimane indispensabile «convincersi che non v'è un sistema filosofico privilegiato, idealistico o altro, nel quale ci si possa rincattucciare con l'illusione di essere nel grembo della verità»; occorre «sforzarsi di lavorare col pensiero in concreto, piuttosto che sul pensiero a vuoto, prendendo come programma da attuare e non come risultato già acquisito da esibire il risultato idealistico che lo spirito è per quel che effettivamente si fa. Forse dopo una vivificante esperienza mentale, vedremo rigermogliare, arricchiti di nuova linfa, quei concetti dell'idealismo che ora hanno tutta l'apparenza e il sapore di paglia disseccata» (G. DE RUGGIERO, *Revisioni idealistiche*, cit. p. 145). Sull'opera di De Ruggiero quale esempio di storiografia filosofica contrassegnata da forti interessi teorici e tuttavia esente da preconcetti di matrice speculativa cfr. L. Russo, *Uno storico della filosofia*, «L'Arduo», II, 1922, pp. 208-18, poi in «Belfagor», XVII, n. 5, 1962, pp. 501-510.

le *critica metodologica* orientata alla revisione dell'idealismo assoluto in direzione di uno *storicismo non formalistico*. Oltre a configurarsi in virtù del concreto esercizio storiografico, si opera una critica immanente del giudizio storico in modo da trasfigurarla in viatico di vita e di scienza e perciò estraneo all'ipostatizzazione volta ad anticipare, alla reale dinamica storica, categorie e schemi dialettici a essa estrinseci.

2.1. Identità di *res gestae* e *historia rerum*

Perché si comprenda il significato speculativo sotteso alla *revisione* istituita dalla *critica metodologica all'idealismo italiano*²⁰ occorre riconsiderare il problema della costituzione dell'identità attuale e della *distinzione* e, in particolare, la forma *teoretica* del giudizio storico e l'origine *pratica* della cronaca, proprio nel momento di elaborazione della storicità quale assoluta contemporaneità. Se la storia deve essere scienza *in fieri*, ovvero sintesi logica per cui essa è totalità in divenire, si tratta di comprendere che la distinzione non può ammettere uno spazio estraneo a tale totalità. Alla cronaca, all'accertamento e restituzione del *factum* storico in sé, non è concesso sussistere giacché *nulla* si dà al di fuori della mediazione spirituale. L'affermazione della contemporaneità di ogni storia non può prescindere dall'affermazione per cui l'attività *filologica* è essa stessa *esperienza* attuale²¹. Il concreto filologico non può presentarsi come un aspetto pratico dello Spirito, non può costituire un distinto rispetto al vero logico, non può cioè essere mera cronaca a dispetto della storia

²⁰ A. OMODEO, *Personalità e mondo storico*, «La Nuova Italia», II, 20 luglio 1931, n. 7, pp. 286-287, in Id., *Scritti storici, politici e civili. Una diuturna polemica*, a cura di M. Rascaglia, il Mulino, Bologna 1998, pp. 315-316.

²¹ Id., *Lettere 1910-1946*, Einaudi, Torino 1963, p. 45.

in quanto storia della verità. La suddetta distinzione, che è espressione di separazione intellettualistica, dà luogo a un residuo di trascendenza che, qualora fosse ammesso, verrebbe a decidere, irrimediabilmente, della scissione dell'unità del processo spirituale. Il margine di esteriorità sul quale dovrebbe esercitarsi l'attività filologica quale attività pratica dello Spirito impedirebbe il reale ottenimento dell'*identità attuale* di filosofia e storia o della sintesi originaria di giudizio storico e giudizio filosofico. La presupposizione realistica dell'oggettività dell'oggetto (e, conseguentemente, della soggettività del soggetto) pur riscontrabile, nonostante le intenzioni, nella teoria dei distinti operata dallo storicismo assoluto, rende inintelligibile la storia in quanto libertà o creatività assoluta. Se *spirito* e *storia* formano un'unità inscindibile e identiche devono perciò considerarsi filosofia e storiografia (superandone l'astratta distinzione), allora *res gestae* e *historia rerum* costituiscono i termini di una sintesi originaria, che dice il processo spirituale come *creazione* entro cui *tutto* è *testimonianza*²². Ogni figura storica appartiene

²² Analogamente ai volumi deruggeriani su *La filosofia contemporanea*, il saggio che il giovane Omodeo compose su *Res gestae e historia rerum* (pubblicato nel 1913 nel terzo volume dell'*Annuario della Biblioteca filosofica* di Palermo) è il documento più significativo del suo precoce attualismo, orientato in questa fase a una critica dello storicismo crociano. All'origine dello scritto, dapprima concepito come prefazione al *Gesù*, sta la necessità di analizzare i presupposti filosofici della ricerca storiografica e della storicità. A stimolare l'analisi – a tal punto da rivestire un ruolo importante all'interno del dibattito che coinvolse non solo i due «dioscuri» dell'idealismo italiano, ma anche la scuola palermitana che, attorno a Gentile, formava la Biblioteca filosofica – fu la memoria crociana del 1912 su *Storia, cronaca e false storie* (cfr. A. OMODEO, *Res gestae e historia rerum*, «Annuario della Biblioteca filosofica», I-II, 1913, pp. 1-28). Per chiarire il contesto nel quale maturò il saggio basti ricordare che Omodeo si rivolse, domandando un giudizio sul proprio operato, direttamente a Gentile, e quest'ultimo sottolineò non soltanto la convergenza fra le tesi del giovane allievo e il proprio pensiero, ma lo invitò a prendere in esame la memoria su

senza alcun residuo all'atto spirituale: è immanente alla *presenza* del soggetto a sé. La «sterpaia filologica» in cui si affatica l'astratta indagine storiografia è inerte oggettività²³. È la *contemporaneità* dello Spirito a sé stesso che testimonia e rende l'oggettività viva presenza in quanto processo eternamente creantesi: non dunque la considerazione astratta del «dato» bensì lo «spirito che rivive le fonti»²⁴. Da qui la necessità di sottrarre il concreto filologico – concretezza dovuta all'essere contenuto dell'attività spirituale – all'astrattezza di una sintesi destinata a estinguersi, determinando il decadimento dell'oggettività a mera fattualità, a cronaca. Assurda la distinzione di una storia «morta» e di una storia «viva» giacché reale è solo l'unità e l'eternità del processo spirituale nel quale ogni momento della serie temporale è risolto integralmente nel (nuovo) *farsi*. Il che non significa separare il divenire della filosofia dall'integrale «moto dell'umanità», perché il processo della filosofia non è isolabile dalla *vita* nella pluralità delle sue manifestazioni²⁵. «Farsi» che allude alla concretezza del giudizio storico, al valore

Storia, cronaca e false storie rallegrandosi della circostanza per la quale anche nello scritto crociano si delineava la stessa posizione, mentre, in realtà, Omodeo intendeva svolgerne la critica, come egli sottolineò a Eva Zona nel novembre del 1912 (cfr. *Id.*, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 40), dandone peraltro notizia a Gentile stesso già nel dicembre del 1912 (cfr. *Id.*, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 49). Per una ricostruzione della vicenda cfr. M. MUSTÈ, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 70-73.

²³ Sull'incapacità da parte degli storici e dei filologi di andare oltre la concezione della *fonte* quale mero «aggregato accidentale» cfr. A. OMODEO, *Lettere 1910-1946*, cit., pp. 44-45. A proposito della «consapevolezza» attualista che il giovane Omodeo matura attraverso l'impegnativa indagine critico-filologica che andrà a comporre la terza parte del suo *Gesù* (ribattezzata dall'autore «coda del diavolo») cfr. F.E. SCIUTO, *La formazione giovanile di Adolfo Omodeo*, «Rivista di studi Crociani», VI, 1969, pp. 466-67.

²⁴ A. OMODEO, *Res gestae e historia rerum*, cit., p. 25.

²⁵ *Id.*, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 52.

della storia in quanto attualità: «tolto il valore» verrebbe meno – sarebbe cioè *nulla* – non una parte, ma la «storia tutta»²⁶. Non c'è fatto storico (*res gestae*) e narrazione storiografica (*historia rerum*) che non siano la forma della nostra esperienza attuale. Ciò implica la negazione dell'irrevocabilità del passato, di un orizzonte opaco e immune al continuo *realizzarsi* della storia. Realtà assoluta che non ammette altro fuori di sé: risoluzione integrale del reale al giudizio storico che è insieme produzione di nuova storia, ossia «Verbo che è creazione»²⁷. Creazione mai definitiva: soltanto il postulare l'inseità di una *res* astratta rispetto alla concretezza dell'attività spirituale equivarrebbe a consegnare la «storia tutta» al *nulla*, poiché a fronte di un'oggettività presupposta non sarebbe più Spirito. Il continuo *differire* è l'esperienza attuale come «superamento di molti giudizi storici»²⁸, oltrepassamento della concezione astratta per cui il giudizio e quindi la storia possano assumere una forma conclusiva. L'identità di *res gestae* e *historia rerum* rimanda all'*indefinitività* del processo spirituale, al perenne pensare che è *soluzione* e tuttavia apertura del *problema*, sì che «il giudizio sulla storia eternamente si corregge e si supera»²⁹. L'universalità del giudizio dice la sua *indefinitività*. Proprio perché il conoscere non opera sopra l'iner-

²⁶ ID., *Res gestae e historia rerum*, cit., p. 6. Relativamente alla funzione che il *nulla* svolge nell'argomentazione attualista del *Res gestae* cfr. D. SPANIO, *Tra Croce e Gentile. Il Gesù di Adolfo Omodeo*, in *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, a cura di I. Adinolfi, G. Goisis, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 361-391.

²⁷ A. OMODEO, *Res gestae e historia rerum*, cit., p. 9. Omodeo si esprime negli stessi termini in una lettera del novembre 1911, in cui a proposito del valore della storia osserva che «l'anima si sente signora dell'avvenire, libera creatrice come Iddio» (ID., *Lettere 1910-1946*, cit., pp. 13-14).

²⁸ ID., *Res gestae e historia rerum*, cit., p. 17.

²⁹ *Ibid.*, p. 10.

zia di una materia, ma è creazione, occorre osservare che ogni individualità storica è momento dialettico del processo spirituale, del «Noi» costituito dall'attualità quale eterna soluzione ed eterno problema³⁰. L'autentico storicismo si oppone all'anticipazione di un contenuto dottrinale, cioè alla stessa *scienza storica* in quanto negazione della storia «nell'angustia d'un sistema artificiale». La scienza storica costringe a un'unica e univoca definizione predeterminata l'indefinitività del processo: riduce l'indagine storiografica a mero «filologismo» in funzione di una «coartazione della storia in un concetto statico e pietrificato»³¹. Si tratta di pervenire al superamento dell'antinomia, alla risoluzione della contraddizione (realistica) tra contenuto e forma della storia, rappresentata dall'identificazione (astratta) della scienza che è *storia* con la *scienza storica*: l'una è giudizio storico in quanto concreta coscienza in atto o attuale esperienza, l'altra proprio perché *scienza storica* è invece un distinto rispetto alla storia, che non può che pregiudicarne originariamente l'effettivo svolgimento. Contemporanea è la storia come produzione incessante di differenze, le quali possono vantare la propria specificità e individualità perché contenuti *non presupposti* dell'assoluta soggettività dello Spirito. Negazione dell'oggettivismo e simultaneamente affermazione dell'indefinitività del giudizio, affinché il divenire non sia immediatezza. La risoluzione del carattere astratto della distinzione, l'impossibilità di un'alterità originaria di soggetto e oggetto, importa la posizione della differenza quale contenuto della sintesi attuale.

Qualora l'identità di *res gestae* e *historia rerum* non fosse adeguatamente compresa verrebbero negate la con-

³⁰ *Ibid.*, pp. 15-16.

³¹ *Id.*, *Introduzione*, in *Id.*, *Storia delle origini cristiane. Gesù* (1913), Messina 1923², rist. anast., il Mulino, Bologna 2000, pp. XIX-XX.

cretezza e l'individualità inerenti alla storicità a favore di un unico tessuto d'identità: identità che lungi dall'aprire lo spazio delle differenze ne costituirebbe la più esplicita negazione. Il che accade alla prassi storiografica attualista nella misura in cui invece di rilevare lo «sviluppo» della dinamica storica lo corrompe in schematismo rendendolo soggetto a un'astratta classificazione³². La necessità speculativa non sta nel «portar nottole ad Atene»³³, non consiste cioè nello sforzo di ripetere, dogmaticamente, il sistema rappresentato dall'attualismo, quanto piuttosto nel procedere *oltre* e sempre nel segno della ridefinizione, evitando l'irrigidimento *formalistico* della storicità. Formalismo che non soltanto induce la sovrapposizione di schemi dialettici all'effettivo svolgimento – come l'anticipazione, a guisa di *precorrimiento*, di categorie estranee a un plesso o a una determinata figura storica³⁴ – ma

³² Id., *Tradizioni morali e disciplina storica*, Laterza, Bari 1929, p. 266. La presa di distanza omodeiana rispetto al concreto esercizio della storiografia filosofica che andava affermandosi all'interno della scuola gentiliana fu piuttosto precoce come ne dà testimonianza una lettera del novembre 1912, e una ancor più esplicita del dicembre 1912 in cui si afferma che: «Poiché non basta nella storia del pensiero fissare le pietre miliari, i grandi filosofi, Socrate, Platone, Aristotile, Bruno, Cartesio, Spinoza, Vico, ecc., ecc., sino a Kant e a Hegel, determinando il concetto che ognuno d'essi rappresenta. Questo è un errore di metodo che rilevo in Fazio, e in minor grado in de Ruggiero. Si finisce così col formare un iperuranio di concetti schematici, rigidi, che si chiama storia; il trapasso da una posizione all'altra è segnato troppo alla brava, il processo storico troppo spesso rischia di diventare catalogazione, e non sviluppo» (A. OMODEO, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 51).

³³ A. OMODEO, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 47.

³⁴ Espressione di siffatto formalismo è dato, ad avviso di Omodeo, dall'opera storiografica di De Ruggiero, il quale rintraccia nella storia delle origini cristiane un andamento dialettico: «Il Vangelo di Paolo ha, di fronte a quello di Giovanni che lo segue, il valore di una preparazione» (G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, II, *La filosofia del cristianesimo*, I, *Dalle origini a Nicea* (1920), Laterza, Bari 1950⁵, p.147). La scansione dialettica intrinseca alla storia del cristianesimo, in funzione dell'immanentismo, è così definita: «L'immanentismo fa

comporta altresì l'insignificanza dei concetti di «storia» e «storicismo». Il *sistema* attualista – la forma in cui viene a piena coscienza l'unità di logo astratto e di logo concreto – non può assurgere a norma *estrinseca* della storia³⁵

da Gesù a Paolo un grande progresso, appunto perché Paolo ha già in Gesù un termine immanente del rapporto religioso e può concepire una comunione attuale di vita con lui, che, essendo già risorto dalla morte, è presente tra i fedeli» (*Ibid.*, p.144). A giudizio di Omodeo nella ricostruzione deruggeriana era presente «troppo idealismo attuale e poco del profumo e del colorito del pensiero cristiano» (cfr. A. OMODEO, *rec.* a G. DE RUGGIERO, *La filosofia del cristianesimo*, Laterza, Bari 1920, «La Cultura», I, 4, 1922, pp. 175-178). Che in questo preciso arco di tempo la storiografia attualista (rappresentata dall'opera deruggeriana) dovesse rappresentare un'involuzione rispetto al genuino insegnamento di Gentile (inteso come «Maestro di storicismo») è prezioso documento anche la prolusione napoletana dedicata a *Il valore umano della storia cristiana*, pronunciata da Omodeo nel dicembre del 1923, in cui l'opera gentiliana era presentata come luogo in cui il «ritmo» della storia, del mondo e degli uomini era colto «nelle sue forme infinite», in cui promanava tutta la «concretezza del reale» (A. OMODEO, *Il valore umano della storia cristiana*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1923, pp. 332-353; su quest'aspetto cfr. M. MUSTÈ, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, cit., pp. 249-250 e F. TESSITORE, *Omodeo tra storicismo e storicismo*, in *Id.*, *Storiografia e storia della cultura*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 171-188). Per una discussione circa il ruolo che l'opera *Gesù il Nazoreo* (1927) svolge all'interno della critica omodeiana alla storiografia attualista si veda il *Saggio introduttivo* di F.E. Sciuto alla nuova edizione cfr. A. OMODEO, *Gesù il Nazoreo*, nuova ed. e saggio introduttivo di F.E. Sciuto, Rubbettino, Messina 1992 e il commento che da tale nuova edizione ne è scaturito cfr. M. MUSTÈ, *Gesù della storia e Cristo eterno nell'opera di Adolfo Omodeo. A proposito di una nuova edizione di Gesù il Nazoreo*, «Novecento», 3, 8-9, 1993, pp. 27-37.

³⁵ A fronte delle critiche omodeiane, De Ruggiero reagì, da un lato, condividendo la necessità di non tradurre in termini formalistici lo svolgimento storico, dall'altro respingendo l'idea che egli abbia assunto l'idealismo attuale come sistema compiuto attraverso il quale sottoporre la storia a giudizio. Così si rivolge a Omodeo in una lettera inedita del 12 febbraio 1922: «io sono molto molto meno gentiliano di quel che tu creda. Per me l'idealismo attuale non è un sistema: è un attivamento, magari un programma. La realtà è pensiero? Dunque pensiamola. Non altro che questo impulso io debbo a Gentile. Le mie particolari vedute filosofiche, dalla *Scienza come esperienza assoluta*

pena il suo inevitabile contraddirsi. Diversamente dall'irrigidimento dogmatico composto da incauti e fuorvianti «precorrimenti» e «superamenti», lo storicismo, nella forma genuinamente immanentista, deve quindi custodire la *concretezza* e l'*individualità* consentendo l'apertura della pluralità dei significati immanenti alla storicità.

2.2. Oltre lo storicismo formalistico

Procedere nel segno della revisione dell'idealismo equivale a purificarne la conformazione dogmatica, poiché attraverso la posizione dell'identità speculativa di filosofia e storia «si vive sempre col Dio che crea il mondo, e non con l'uomo che fa la propria storia»³⁶. Muovere *oltre* l'identificazione formalistica (panlogistica) di sistema e storia esige non la negazione dell'identità di filosofia e storia bensì il superamento della sua «interpretazione angusta», isolata (resa cioè *scienza storica*) rispetto al reale svolgimento³⁷. Affinché non costituisca contraddizione è indispensabile che la processualità non sia trascesa da una struttura di significati sottratti al divenire: se così fos-

del 1912 sono nettamente divergenti dal G[entile]. Non so come tu abbia potuto confondermi con le simie gentiliane che mettono il loro maestro da per tutto, e che io ho in uggia più di tutti i positivisti e realisti e relativisti contemporanei». La breve risposta di Omodeo è del 30 marzo 1922 ed è volta a precisare la circostanza per la quale egli non intendesse affatto, con le sue osservazioni, considerare De Ruggiero una «simia gentiliana» (cfr. A. OMODEO, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 391; l'inedito deruggeriano è conservato presso l'«Archivio Omodeo» dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli e per averne avuto accesso si ringrazia il Segretario generale dott.ssa Marta Herling). Relativamente al destino comune delle revisioni idealistiche di De Ruggiero e di Omodeo, contraddistinte, malgrado gli sforzi, dall'essere autocritiche che non conducono al di là dell'orizzonte idealista cfr. G. SASSO, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*, cit., p. 100.

³⁶ A. OMODEO, *Storicismo formalistico* (1926), in ID., *Tradizioni morali e disciplina storica*, cit., p. 257.

³⁷ *Ibid.*, p. 260.

se l'immanentismo (idealismo) sarebbe in netta contraddizione con il medesimo organismo *spirituale* della storia³⁸. Custodire il significato immanentista richiede che ogni realtà spirituale sia ricondotta al vario e incessante operare *umano*, dunque in netta antitesi all'inesorabile necessità o a un «arbitrio demiurgico». Implica la risoluzione della forma idealista in uno *storicismo etico*, dove l'eticità è data dal perenne *fieri* inerente alla processualità storica, tale per cui il «*cursus* dialettico» si risolve e sfoci «nella libertà nostra»³⁹.

In opposizione al significato teologizzante dell'identità di filosofia e storia, al cui interno la spiritualità è destinata a decadere a meccanismo fattuale, occorre recuperare il senso della *distinzione* come segno e *difesa* della «libertà umana» e dell'intrinseca «dinamica del divenire»⁴⁰. Nella misura in cui la storia tutta – la libertà umana in uno con l'azione – è integralmente ridotta e contratta nell'intemporalità dell'atto (ἔξαιφνης), non può che ripercuotersi l'errore implicito a ogni realismo e pensiero teologizzante, quello di porre innanzi alla soggettività (dello storico) una realtà compiuta quale oggetto della considerazione *passiva* dell'uomo. Ricondotto all'essere in atto, il dover essere – l'imperativo morale su cui poggia ogni nuovo pensiero e nuova azione – è necessariamente ciò che deve essere, reiterazione di un contenuto già da sempre esplicito, la cui

³⁸ Id., *Storicismo* (1928), ora in Id., *Per la difesa della cultura*, Humus, Napoli 1944, p. 13.

³⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁰ A. OMODEO, *Paideia, la formazione dell'uomo greco* (1937), in Id., *Il senso della storia*, a cura di L. Russo, Einaudi, Torino 1955², p. 36. A proposito del ruolo che la riflessione crociana riveste nel progressivo distacco di Omodeo dall'idealismo attuale cfr. P. PIOVANI, *La scuola di Croce*, «Pagine Istriane», IV, n. 13, 1953, pp. 103-105; sul rapporto che intercorse tra i due cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Benedetto Croce e A. Omodeo*, in *Croce trent'anni dopo*, a cura di A. Bruno, Laterza, Bari 1983, pp. 145-156.

posizione impedisce di «pensare storicamente»⁴¹. Proprio perché riconoscimento dell'indefinitività del giudizio storico, il carattere *storicistico* della distinzione è argine sia nei riguardi del determinismo dialettico (come «storiografia dei passaggi obbligati») sia nei confronti del determinismo materialistico (nel quale tutto è soltanto «ingranaggi d'interesse e di classe»), entrambi colpevoli, sebbene in forma opposta, di ridurre la pluralità del corso storico a una formula misticheggiante nella quale l'individualità e la concretezza dell'operare storico svaniscono inesorabilmente⁴².

Del formalismo si può aver ragione qualora la *sintesi* storiografica sia intima *formazione* della dialettica storica, e non ordine, assegnazione o sovrapposizione di categorie a categorie, in cui il passato, ritradotto a errore, è in funzione di ciò che lo supera e che ne costituisce l'autocoscienza. Il valore della distinzione risiede nel «pensare» in quanto *pensare storico*. Il che non rinvia all'inerzia causale del *factum*, nemmeno alla ricostruzione storiografica che ne accetta pedissequamente i presupposti; allude, al contrario, all'inesauribilità del processo storico, alla *libertà* e *spontaneità creatrice* del continuo divenire della personalità umana entro la storicità temporalmente concepita e gravida di nuova azione. La «radicale unità» che stringe storicismo e libertà morale – grazie a cui la «nostra vita si dilata»⁴³ – è emancipazione dalla signoria del presente attuale, entro cui i segmenti cronologici mai potranno rivelarsi nella loro alterità e distinzione reciproca; è altresì riscatto dall'idea del passato quale orizzonte muto, opaco e totalmente irrelato al farsi del presente. L'*integrale* storicismo⁴⁴ cui dà

⁴¹ A. OMODEO, *Storicismo* (1928), cit., p. 9.

⁴² ID., *Storicismo e libertà morale* (1934), in ID., *Per la difesa della cultura*, cit., pp. 16-17.

⁴³ ID., *Storicismo e azione* (1928), in ID., *Il senso della storia*, cit., p. 477.

⁴⁴ Sull'interpretazione dell'opera omodeiana in direzione della "filosofia come sapere storico" di Garin cfr. A. AGNELLI, *Adolfo Omodeo*

luogo la *critica metodologica dell'idealismo* intende essere affermazione d'immanentismo («*storia pura*»), in cui l'«aspetto euristico-filologico» rimane momento imprescindibile dell'«intellectio storica» che la *invera*⁴⁵. Sicché la filologia – quale accertamento del carattere plurale del mondo storico e quindi della realtà tutta – è condizione necessaria ma non sufficiente perché si giunga a un effettivo ottenimento dell'orizzonte storicistico. Orizzonte che, per quanto abbia determinato la necessità logica di sottrarre la dialettica alla forma dell'anticipazione logica, non può ridursi all'evocazione del passato quale *caput mortuum*. Pur conservando in seguito alla *distinzione* la sua *alterità* (impedone, così, la risoluzione nell'orizzonte attuale) il passato stringe un nesso col presente proprio in virtù della forma problematica che esso assume grazie alla sua «presenza in noi», la quale, lungi dall'essere ripiegamento sull'accaduto, è stimolo di *nuovo pensiero* e *nuova azione*. La «nostalgia del passato» a cui la riflessione storiografica abitua non deve essere isolata dalla comprensione del processo spirituale⁴⁶, poiché ciò significherebbe infrangere l'identità di filosofia e storia dal lato opposto rispetto alla sua interpretazione teologizzante. Se il superamento dell'impostazione formalistica richiede una concezione della storia come totalità concreta, una *storia pura* («senza aggettivi»⁴⁷), ciò deve comportare, da un lato, la negazione del filosofare inteso quale processo indipendente dalla totalità, al cui interno

nella cultura idealista, in *Ricordo di Adolfo Omodeo con quattro lettere inedite*, Università degli Studi di Trieste, Trieste 1968, pp. 23-24.

⁴⁵ A. OMODEO, *Metodo dialettico e metodo naturalistico nella storia* (1945), in *Id.*, *Il senso della storia*, cit., p. 483.

⁴⁶ *Id.*, *La nostalgia del passato* (1946), in *Id.*, *Il senso della storia*, cit., p. 489. Per un recupero antispeculativo dell'espressione omodeiana cfr. F. TESSITORE, *Lo storicismo di Adolfo Omodeo*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», XVIII, 1975-76, pp. 301-351.

⁴⁷ *Id.*, *Storicismo formalistico* (1926), cit., p. 266.

si avrebbe una storiografia astratta per la quale la filosofia «si genera dalla filosofia»⁴⁸, e dall'altro deve implicare il disconoscimento dell'idolo positivistico del *factum* come ciò che trascende la soggettività dello storico. Il passato non è una realtà immediata o «pietrificata»: è il risultato di una «catarsi», è materia sempre inverata («dominata e redenta») dalla forma dell'«intellezione» storica⁴⁹.

L'identità di filosofia e storia – di *verum et factum* – è negazione della storia *a priori*, priva cioè del «gusto del concreto»⁵⁰; l'identità di filosofia e storia è lo stesso processo storico della *libertà* in quanto *tensione* dialettica verso un presente nel quale il passato «acquisterà un senso nuovo e più ricco»⁵¹. *Storia pura* è allora rivendicazione dell'indefinitività dello svolgimento a dispetto della «formula pura», della chiusura sistematica del perenne *fieri*. Superamento perciò della concezione teologizzante della storia e della storia della filosofia come «catena di *Fachgelehrte*, rescissi da tutti i grandi moti umani»⁵².

⁴⁸ ID., *Trentacinque anni di lavoro storico* (1945), in ID., *Il senso della storia*, cit., p. 13.

⁴⁹ ID., *Storicismo e azione* (1928), cit., p. 475.

⁵⁰ ID., *Storia e filosofia pura* (1930), in ID., *Per la difesa della cultura*, cit., p. 31.

⁵¹ ID., *Storicismo e libertà morale* (1934), cit., p. 20. In ordine a ciò, benché depurato dall'assetto teologizzante nel quale era inserito, si rinvia anche a quanto nel dicembre del 1912 Omodeo scrive a Eva Zona: «il passato eternamente assume nuovo valore per il nostro conoscerlo nella sua serie storica, e che la riprova dell'assolutezza di questo giudizio storico è appunto l'azione, il nostro fare, che sempre è una risoluzione e al tempo istesso reintegrazione del passato» (ID., *Lettere 1910-1946*, cit., p. 47).

⁵² Cfr. ID., *Quattro lettere inedite di Adolfo Omodeo a Francesco Collotti*, in *Ricordo di Adolfo Omodeo con quattro lettere inedite*, cit., p. 87.

V. Storia, dialogo e logica del giudizio

C. Antoni, G. Calogero, L. Scaravelli

1. Dialettica e storicismo

La dialettica come concreto processo della libertà umana, della storia in quanto giudizio orientato al compito etico di realizzare nuovo pensiero e nuova azione, richiede la risoluzione della dicotomia tra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*) e l'approfondimento dell'*individualità* in relazione sia al rapporto tra ciò che deve considerarsi l'autentico soggetto della storia e il carattere che occorre riconoscere all'opera e alla storicità del pensiero.

1.1. Categoria e individualità dell'opera

Sebbene all'interno dello storicismo assoluto non si ottenga affermazione che non sia atto giudicante, di modo che il giudizio sia sintesi di intuizione (soggetto) e categoria (predicato) e l'universale sia espresso come storicità, è nondimeno necessario sviluppare in senso *umanistico* e *mondano* il nucleo di trascendenza che rimane in esso contenuto. Residuo di trascendenza che impedisce all'*individualità* di emergere nella sua dimensione strettamente umana¹. Se il concetto moderno della storia esige che

¹ Chiara la posizione di Antoni: «Lungi dall'esser 'mondano', lo storicismo crociano rischia, se mai, di muovere verso una mistica dello Spirito Santo e della sua grazia, dove non c'è più posto per l'iniziativa

l'universale non sia metastorico e che possa esser sé soltanto individuandosi, l'esistenza concreta, privata di ogni effettualità, è costretta ad alienare sé stessa nel soggetto universale dello Spirito, determinando uno iato incolmabile tra il *valore* che appartiene alla storia e la «bassa vitalità» cui inerisce, invece, l'esistenza dei soggetti empirici². Altro è, infatti, il *fieri* della storia universale, altro è la fenomenicità che contraddistingue la prassi umana. Distinzione che, nei propositi dello storicismo assoluto, non allude alla negazione *simpliciter* della dimensione fattuale ma concerne (allo stesso modo dell'idealismo) il ruolo che l'empiricità riveste quale momento *intellettualistico* rispetto al realizzarsi della storia. Propria dell'intelletto è la pura considerazione dell'empiricità, nel cui ambito l'individuo è un tutto a sé stesso, isolato nei confronti della totalità di cui fa parte. Quando la considerazione intellettualistica cede il passo alla ragione è possibile cogliere come unico e concreto *soggetto* della storia non la molteplicità dei soggetti empirici con le loro intenzioni e volizioni individuali, bensì la storia universale che ne oltrepassa la fenomenicità tanto da risolvere l'individualità nell'*opera*, che, così concepita, è opera della storia e non del soggetto umano. In quanto Spirito «eternamente individuantesi» progredisce per creazione di opere – di poesia, di verità, di utilità e moralità secondo la struttura categoriale dello Spirito – ma, ricondotta integralmente nell'«opera operata», l'individualità empirico-materiale-psicologica del soggetto umano non può che annullarsi a favore della trascendentalità della storia quale unico e concreto soggetto. L'insuperato dualismo fra teoria e prassi – tra *va-*

dell'individuo umano» (C. ANTONI, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1955, p. 119).

² ID., *La restaurazione del diritto di natura*, Neri Pozza, Venezia 1959, p. 63.

lore della storia ed *effettualità* empirica, tra *accadimento* e *volizione-azione* – è perciò attestazione di una «doppia verità», dove il primo momento è in netta *contraddizione* al secondo, sì che non l'opera è affermazione dell'individuo ma l'individuo è strumento per l'affermazione dell'opera, proprio perché risolto integralmente in essa. Reale sarebbe soltanto la categoria che s'individua nell'opera, a dispetto della quale i soggetti empirici, in uno con la loro dimensione psicologica e temporale, altro non sono che *nomina*, destinati a non fare parte della storia³. Tale formulazione del giudizio tradisce al suo interno il residuo *dualistico* originato dalla *trascendenza* dell'opera rispetto all'individualità. Trascendenza rispetto alla quale sarebbe invece opportuno rivendicare i «diritti» del soggetto empirico osservando che l'individualità viene concretizzandosi non secondo l'individualità dell'opera quanto piuttosto nell'*individualità* del *soggetto* che realizza le singole opere, senza che l'*universalità* del *valore* venga abolita. Perché, infatti, l'oggettività della storia e della conoscenza storica rimangano immuni rispetto ai possibili e deteriori esiti relativistici non è necessario evocare uno Spirito «generico», uno «Spirito del mondo», trascendente le singole individualità; è indispensabile concepire l'universale-concreto come *a priori* – cioè come *Io* – in quanto però immediatamente «coscienza ed affermazione di sé come individuo». Individualità dunque che non è separazione intellettualistica tra le diverse soggettività ma è «comunicazione e comunione», senza cui la conoscenza storica non potrebbe in alcun modo configurarsi. L'opera è il «concreto determinarsi» dell'individualità, del-

³ *Ibid.*, p. 58. Per i luoghi crociani cfr. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 205; cfr. ID., *L'individuo e l'opera* (1925), in ID., *Etica e politica*, a cura di A. Musci, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 117-118.

la concreta *esperienza vitale*, esito della «libera creatività del nostro spirito», dell'individualità irripetibile che contraddistingue tanto il soggetto empirico quanto l'opera prodotta⁴: a proposito dell'arte «il soggetto del giudizio è l'atto creatore dell'artista, che si perpetua» e allo stesso modo per la filosofia «anche il pensiero d'un filosofo è direttamente il soggetto del giudizio dello storico della filosofia, come la passione del santo, dell'eroe e del politico è il soggetto dello storico etico-politico»⁵.

L'indefinitività del giudizio – la sua *storicità* – non differisce «dalla individualità del soggetto, che è novità, originalità e pertanto divenire»⁶. L'esito relativistico, stando al quale l'universale è destituito a individuale, è vinto dalla funzione che il giudizio svolge come predicato: in quanto «nuovo atto» determina il soggetto in quanto soggetto, lo specifica come passato e al contempo si innalza sopra di esso muovendo a «nuova storia»⁷. Le categorie informano l'intera realtà spirituale, per cui l'empiricità del soggetto non si annulla a favore del carattere eterno dell'opera, ma è *presente* in essa e, in quanto individualità realizzante l'opera, la informa di tutta la sua «realtà mondana»⁸. Pertanto «in ogni opera d'arte, in ogni trattato filosofico, in ogni impresa noi avvertiamo

⁴ C. ANTONI, *Commento a Croce*, cit., p. 102.

⁵ ID., *Il problema della conoscenza storica* (1955), in ID., *Storicismo e antistoricismo*, a cura di M. Biscione, Morano, Napoli 1964, p. 115.

⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁸ ID., *Commento a Croce*, cit., p. 110; anche cfr. ID., *Immanenza e trascendenza nella storia*, in *Immanenza e Trascendenza*, Atti del III Convegno promosso dall'Istituto di Filosofia dell'Università di Milano (17-19 marzo 1956), «Il Pensiero», I, 1956, pp. 17-23. Relativamente alle difficoltà inerenti alla «soluzione» proposta da Antoni, indirizzata a umanizzare lo storicismo crociano attraverso «l'istanza individualistica» senza però contestarne l'apparato categoriale cfr. V. VITIELLO, *Storiografia e storia nel pensiero di Benedetto Croce*, Libreria scientifica, Napoli 1968, p. 148.

la presenza inconfondibile di quella concreta determinazione dell'universale vita, che è l'irripetibile individuo»⁹. Non si dà l'astratta categoria che realizza l'opera, bensì l'articolazione unitaria delle categorie coappartenenti alle stesse individualità. Le individualità formano e producono un determinato tessuto di relazioni, di opere e dunque di *valore* poiché realmente inerenti alla dialettica storica, su cui il giudizio esercita la sua funzione rischiatrice.

1.2. Intelletto e ragione

Stando alla dottrina idealista la storia è ciò che deve essere, visto che l'evento è dedotto dalla struttura dell'«Idea», il cui svolgimento (oggettivo) è dettato dal realizzarsi mediante movimenti logici *necessari*, autonomi da qualsiasi tipo di «influenza individuale» o contingente. Anticipato o predeterminato dall'«Idea», l'accidentale – la storia effettuale – è riflesso del «concetto» all'interno del quale tutto è già, per cui alla considerazione storica non rimane che attendere gli effetti, seguendone i passaggi obbligati, dell'«Idea pienamente dispiegata»¹⁰. L'esito panlogistico del sistema elevato a concetto è causa non soltanto della totale negazione dell'individuale nell'universale (reso, così, astratto), ma anche dell'impossibilità che il pensiero possa avere realmente una storia. Posto il concetto (filosofia) quale autocoscienza del logo in atto – per il quale lo sviluppo *storico* della filosofia rispecchia l'andamento (*Gang*) delle relazioni concettuali pro-

⁹ C. ANTONI, *Il problema della conoscenza storica*, cit., p.108.

¹⁰ ID., *Storicismo e antistoricismo*, in ID., *Storicismo e antistoricismo*, cit., p. 35. Sull'astrattezza dell'universale hegeliano che «non desume da cose contingenti» cfr. B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in ID., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. Savorelli, con una nota al testo di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 97.

prie del pensiero *logico* – ogni vita intellettuale, intesa come produzione di novità e differenza, è illusoria tanto quanto è apparente, alla luce dell'Idea, il soggetto individuale che ritiene di creare nuovo pensiero e nuova azione. Benché la logica *dialettica* della contraddizione ($A = \text{non-}A$) ammetta la possibilità di concepire la verità come svolgimento – in guisa che l'errore (il passato) rappresenti l'astratto in quanto oggetto di superamento da parte di una verità più concreta – il sistema è tuttavia costretto a rivelarsi secondo il principio *classico* dell'identità ($A = A$) perché sia l'inizio (*Anfang*) sia la fine (*Resultat*) del processo (analogamente al carattere intellettualistico della triade essere-nulla-divenire) si risolvono «nell'identità finalmente quieta ed in sé soddisfatta», contraddicendo l'idea del pensiero come divenire, contratto a meccanismo causale e conclusivo¹¹. L'aporia è data dall'attribuzione all'intelletto di ciò che inerisce soltanto alla ragione, o al concreto *pensare storico*. Che la ragione (*Vernunft*) sia interpretata come l'esporsi o il *farsi* concreto dell'intelletto (*Verstand*) conduce a un orizzonte in cui – sovrapponendo ciò che occorre mantenere distinto – la conoscenza storica è inattuabile. Intendere l'intelletto quale momento (astratto) dell'*unico* processo (concreto) della ragione significa confondere un'operazione pratica con un atto conoscitivo, disconoscendo pertanto la distinzione tra negativo e positivo, tra falso e vero. Ci si imbatte nella contraddizione per cui l'intelletto è al tempo stesso negativo e positivo, in quanto momento inevitabilmente

¹¹ Id., *Commento a Croce*, cit., p. 42. Il che spiega, secondo Antoni, la crisi che in seguito alle aporie idealistiche avrebbe investito «l'intero spirito tedesco» successivo e quindi lo storicismo, di fatto «avviato a interpretare la storia e la vita in senso scettico e relativistico», con la conseguente interpretazione del lavoro storiografico secondo i canoni estrinseci della «tipologia e sociologia» (Id., *Dallo storicismo alla sociologia* (1940), Sansoni, Firenze 1973², p. 38).

parziale, e dunque erroneo, della verità, impedendo alla distinzione o al *differire* dei differenti di emergere. *Incluso* come momento della ragione, l'intelletto è *assimilato* alla ragione e innalzato erroneamente a «principio dialettico»¹²; quando, in realtà, tra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*) non si dà alcuna mediazione: diversamente da quanto asserito anche da talune *revisioni* della dialettica (conformi, in questo, all'originario dettato idealista) alla ragione, per sua *vis* costitutiva, non è consentito «irrigidirsi» nelle astrazioni dell'intelletto¹³. Non ammettendo una reale distinzione tra ragione e intelletto, tra positivo e negativo, si rivela fallace il tentativo (su cui s'incentra la dialettica) volto a esprimere il divenire. Come dall'astratto non si può pervenire al concreto, allo stesso modo l'intelletto non può *passare* e farsi ragione. Al negativo non è concesso di convertirsi in positivo e, analogamente, dal puro essere e puro nulla non può generarsi il divenire.

La dialettica crede di ottenere il concreto («divenire») soltanto in virtù del presupposto per cui viene *anticipato* un *determinato* allo svolgimento stesso e cioè un astratto surrettiziamente interpretato come avente già una certa positività o verità¹⁴. Lungi dall'essere una logica dell'op-

¹² Id., *La formazione della concezione dialettica della storia*, estr. da «Atti dell'Accademia Peloritana», XLVII, n.s. VIII, Messina, 1951, p. 10, ora in Id., *Storicismo e antistoricismo*, cit., p. 83.

¹³ Id., *Lo «Hegel» di De Ruggiero* (1948), in Id., *Storicismo e antistoricismo*, cit, p. 218.

¹⁴ Id., *La dialettica di Hegel* (1945), in Id., *Considerazioni su Hegel e Marx*, Ricciardi, Napoli 1946, pp. 6-7. Entro il tessuto di tali argomentazioni agì l'esegesi che Enrico De Negri svolse in *Interpretazione di Hegel* pubblicato poco prima (1943); ancor più rilevante l'influsso esercitato dalle analisi condotte da Luigi Scaravelli nella *Critica del capire* (1942) di cui Antoni era tra i pochi conoscitori: circa l'impossibilità che gli «astratti contraddittori» possano generare dialettica se non *prima* «in qualche modo qualificati» cfr. L. SCARAVELLI, *Lettere a un amico fiorentino*, a cura di M. Corsi, Nistri-Lischi, Pisa 1983, p. 61. Sul rapporto che lega i due pensatori si veda il ritratto commemorati-

posizione, la dialettica idealista è una teoria dell'intelletto, in cui intelletto e ragione sono interpretati come lo stesso e non come opposti, rendendo inconcepibile la storicità del pensiero. Non superando la logica classica dell'identità, la dialettica perviene «necessariamente alla negazione della storia, ad una brusca conclusione del divenire, una volta chiuso il ciclo delle deduzioni»¹⁵.

1.3. Giudizio e metodo della storia della filosofia

Affinché possa esserci effettiva processualità, perché non vi sia un piano essenziale della storia contrapposto alle vicende dell'accidentale, è indispensabile che il pensiero sia affermazione della spontaneità del divenire e perciò negazione dell'ordine concettuale teso a irrigidire in formula il reale. È essenziale che il pensiero sia concepito come atto di giudizio o atto sintetico capace di tenere insieme, *distinguendo*, soggetto e predicato, individuale e universale, in direzione del giudizio storico quale *inveramento* del *principio d'identità*¹⁶. L'autocoscienza dello storicismo assoluto – la sua *verità* – deve essere riconosciuta non tanto nella riforma quanto piuttosto nell'esaurimento del principio

vo che Antoni tenne presso la Scuola Normale Superiore di Pisa il 23 novembre 1957 in seguito alla tragica scomparsa dell'amico cfr. C. ANTONI, *Testimonianza*, in *Ricordando Luigi Scaravelli*, Firenze 1978, pp. 5-18. Per un approfondimento relativo allo scambio intellettuale tra i due filosofi sul tema dialettico cfr. G. SASSO, *L'illusione della dialettica. Profilo di Carlo Antoni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982, pp. 116-120.

¹⁵ C. ANTONI, *La dottrina dialettica della storia* (1948), in Id., *Storicismo e antistoricismo*, cit., p. 58.

¹⁶ Imprescindibile il riferimento al criticismo kantiano e in particolare al *giudizio estetico*, la cui struttura, ad avviso di Antoni, è «una prima, rudimentale forma di giudizio storico» in quanto in esso rientra «quell'accidentalità del soggetto, che restava esclusa ed abolita nel giudizio scientifico-classificatorio. È la realtà individuale, storica, che viene contemplata, interpretata, giudicata dal gusto» (C. ANTONI, *La lotta contro la ragione* (1942), nuova ed. a cura di M. Biscione, Sansoni, Firenze 1968, p. 271).

della dialettica. Proprio perché la sintesi cui lo storicismo assoluto perviene è sintesi originaria di materia e forma (intuizione e concetto), nella quale i termini non preesistono alla sintesi, ma sono tali in virtù di essa, la dialettica non concorrere alla formazione della sintesi, rimanendo esaurata. Ricondotti all'interno di ciascun distinto (o forma categoriale) gli opposti non danno luogo ad alcun rapporto, nemmeno di esclusione reciproca. L'assenza di un'inclusione sintetica degli opposti comporta la negazione della dialettica e la considerazione del *giudizio storico* come reale autenticazione della logica dell'identità e non-contraddizione. Ripristino non dell'identità astratta e meta-storica ma dell'*identità concreta*: affermazione cioè della categoria universale (*Io*) in quanto immanente *processo di individuazione*. Rispetto al circolo definitivo della dialettica, il *giudizio* è teoria «infinitamente aperta»¹⁷ perché negazione del carattere astratto che immobilizza la vita. Non essendo contraddetto da un logo che lo anticipa, il divenire è realmente sintesi, continua attuazione di differenza come *differenza storica*. L'opera (d'arte), il sistema (filosofico), l'azione (politica) non sono ingranaggi di un meccanismo o termini di una deduzione necessaria; sono attuazioni della *libertà creatrice* umana. Pur non operando *ex nihilo* – non si dà infatti universale che non sia individuato, che non esprima una situazione particolare – il giudizio è sempre produzione di nuova sintesi, dell'unità concreta tra necessità e contingenza, eternità e tempo. Non dunque $A = A$, quale formula dell'identità analitica, bensì quella sintetica di $a = A$, dove la copula (=) è segno di *identificazione*, dell'inesauribilità e indefinitività del processo, per cui il primo noema (*a*), distinto e insieme unito al secondo, è elevato a un più alto grado in virtù della funzione sintetica

¹⁷ ID., *Ragione matematica e ragione storica*, in ID., *Storicismo e anti-storicismo*, cit., p. 127.

svolta dal predicato (A). Se il giudizio fosse schietta identità, oppure presupposizione di termini irrelati come pretende l'intellettualismo, mai potrebbe crearsi lo spazio per il differire dei differenti. La storicità non è qualcosa «che circonda il fatto» ma è «intrinseca ad esso», ovvero atto di identificazione, produzione e quindi *svolgimento*, di nuova sintesi o forma creatrice su una materia trasvalutata a nuovo grado¹⁸. Considerato nella sua veste sintetica e non analitica – analiticità in cui permane, invece, la dialettica in quanto deduzione di una processualità prestabilita – il giudizio è «atto di libertà creatrice, fuori da ogni predeterminata necessità», in guisa che ogni opera (umana) sia la positività stessa del valore, di ciò che da sempre ha escluso il disvalore, il negativo¹⁹. Poiché non può esservi passaggio tra le forme categoriali o distinti – esse costituiscono infatti un'unità in sé organicamente composta in cui ciascuna rappresenta una funzione *distinta* del tutto, un'unità entro la quale non si dà alcun dialettismo²⁰ – la storia è «la realtà eterna, immutabile delle categorie e la presenza positiva di siffatto universale nel soggetto concreto»²¹. Il progresso non è propriamente progresso della verità se essa è intesa come la struttura categoriale e perciò *eterna* dello Spirito:

¹⁸ Id., *Commento a Croce*, cit., p. 45; inoltre C. ANTONI, *La dottrina dialettica della storia*, cit., p. 69. Per quanto concerne l'*aporeticità*, ovvero la posizione di una «doppia differenza» nella formulazione del giudizio ($a = A$), si rinvia all'analisi di Sasso, per il quale se, in un primo momento, *a* viene «individuato» dal predicato, cioè da A, nella sua specifica storicità, in un secondo momento *a* è, invece, «strappato» alla sua individualità storica *dal* e, così, risolto-identificato integralmente *nel* predicato A. Da un lato, quindi *a* è il «non essere relativo» di A, e, dall'altro, è «il suo assoluto non essere» (G. SASSO, *L'illusione della dialettica*, cit., pp. 141-142).

¹⁹ C. ANTONI, *La formazione della concezione dialettica della storia*, cit., p. 86.

²⁰ Id., *Commento a Croce*, cit., p. 63; nonché C. ANTONI, *L'unità delle categorie* (1958), in Id., *Storicismo e antistoricismo*, cit., p. 154.

²¹ Id., *La formazione della concezione dialettica della storia*, cit., p. 86.

lo è nel senso di una «progressiva chiarificazione e definizione» che la coscienza umana, lungo la storia, compie della sua natura, di «ciò che di eterno, infinito, assoluto vi è in lui»²².

A differenza della storia dell'arte in cui c'è progresso quantitativo e non qualitativo, il *metodo* che specifica la storia della filosofia è il graduale *approfondimento* che la coscienza mette in atto: «una discesa in sé»²³, verso la verità che appartiene alla storia, alla natura umana secondo la varietà delle sue *individuazioni*. In quanto perentoria negazione dell'«aurea catena» (*heilige Kette*) nella quale lo svolgimento del pensiero è isolato «dalla realtà morale, politica, religiosa, con le sue lotte ed i suoi drammi» (dalla *vita*), in ogni umano filosofare si ha l'unità *concreta* del momento storico ed eterno, sì che «gli universali problemi umani acquistano dalla particolare situazione storica un carattere determinato, ma per cui anche i particolari problemi del momento, che si agitano nella mente e nel cuore del singolo pensatore, si dilatano ed elevano così da intensificarsi con problemi universalmente umani»²⁴. La conoscenza, quale riflessione inerente alla *storia* della *verità*, riconosce quindi lo svolgimento storico-filosofico facendosi *giudizio*, tentando «di risolvere, comprendendoli, i pensieri dei precedenti filosofi entro il proprio pensiero, cioè di giustificarli e insieme di superarli»²⁵.

2. Filosofia del dialogo

Un'analogia movenza speculativa, volta a intendere l'universalità come affermazione d'individualità irripeti-

²² *Id.*, *Commento a Croce*, cit., pp. 177-178.

²³ *Id.*, *L'unità delle categorie*, cit., p. 160.

²⁴ *Id.*, *Il metodo della storia della filosofia*, in *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, cit., p. 37.

²⁵ *Ibid.*, p. 40.

bili, prende corpo anche nella *filosofia del dialogo* quale affermazione della *presenzialità* del soggetto, della volontà e della coscienza, come la forma stessa della (nostra) esperienza, in modo che l'*io* sia *prassi* morale che si realizza entro la comunità *etica* delle *soggettività dialoganti*²⁶.

2.1. Presenzialità dell'io

Sebbene l'autentica soggettività non sia riconducibile al modo gnoseologico di concepire la trascendentalità, ciò non implica ridurre l'*io* a un che di empirico. Se, difatti, l'*io* è la singola individualità concreta, essa è tale qualora sia anche asserzione di trascendentalità, ovvero affermazione (dell'*io*) in quanto *coscienza e volontà*. Coscienza e volontà poiché l'*io* è l'orizzonte intrascendibile al quale è indispensabile riconoscere, come propria *struttura*, lo sforzo (volontà) di immanente tensione dal passato al futuro e, insieme, la consapevolezza (coscienza) del suo essere perenne κρίσις del passato e del futuro entro la dimensione del *presente*. Significa cioè assumere la realtà tutta – non vi è dimensione che non presupponga la struttura o la sintesi dell'*io* – come prassi, volontà o, il che è lo stesso, quale *io pratico* o *presenzialità*, dove la temporalità è sia forma sia contenuto dell'*io*, nel sen-

²⁶ Inequivocabile il riferimento di Guido Calogero all'opera di Antoni e alla necessità di porre a critica lo «storicismo teologizzante», responsabile di sottoporre «ogni diritto dell'individuo al fatale affermarsi dello 'Spirito del Mondo'» che nel 1941 egli incluse nella *Nota* introduttiva al primo volume dell'edizione italiana (tradotta e curata insieme a Corrado Fatta) delle hegeliane *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*. I. *La razionalità della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. XV). Circa le riserve calogेरiane nei riguardi del tentativo di ripristinare i diritti dell'individuo «appellandosi» alla natura umana cfr. G. CALOGERO, *In che senso siamo ancora idealisti?*, in «De Homine», n. 11-12, dicembre, 1964, pp. 167-168.

so che il tempo è nell'io in modo che anche l'io sia tempo. In quanto orizzonte intrascendibile, la presenzialità (io) è sempre punto di *crisi* degli estremi temporali, i quali (κατὰ τὸ χρόνον) sono concretamente passato e futuro (non più residui astratti di un atto eterno) poiché costituiscono la stessa presenzialità del soggetto. Così «la sintesi non è più né un assurdo *posterius* né un non meno assurdo *prius* degli astratti: essa è infatti la stessa presenzialità, che unisce i due opposti termini del tempo nel loro nesso vitale». L'assunzione che la presenzialità compie del futuro in quanto futuro è nell'atto stesso accoglimento del passato in quanto passato. Proprio perché la prassi dell'io è *indefinitività*, alla sintesi – che «attrae respingendo» (κρίσις) i propri termini temporali – inerisce ciò che compete al *divenire*. Per il suo essere infinita processualità, nulla può venir presupposto o anticipato alla presenzialità. Se un logo ne anticipasse la struttura equivarrebbe a pregiudicarne originariamente il perpetuo *fieri*; significherebbe compromettere la metaformalità del pensiero ponendo l'assurdo gnoseologico di «un suo termine». La prassi dell'io, prassi concreta nel tempo, impedisce la presupposizione di uno «sguardo ulteriore» rispetto all'atto pratico del *volere*, giacché quest'ultimo coincide con l'«assoluta realtà del suo divenire»²⁷. Perché il divenire non sia ridotto a retorica è necessario che la configurazione intellettualistica venga superata in vista della prassi quale «eterna struttura del fare», come ciò che *permane* proprio perché *diviene*. Se non si desse questa sintesi «dinamica» di identità-distinzione, di permanenza-mutevolezza, di passato-futuro entro la presenzialità dell'io, la storia sarebbe impossibile poiché impossibile sarebbe l'azione, il *dover essere*. Di conseguenza nessun divenire

²⁷ G. CALOGERO, *Coscienza e volontà* (1925), in Id., *La conclusione della filosofia del conoscere*, Le Monnier, Firenze 1938, p. 16.

se non dell'identico e, reciprocamente, nessuna identità se non diveniente²⁸. Storia si dà soltanto attraverso l'ottenimento del «nesso pratico» che coinvolge, nel *presente*, il passato e il futuro. Perché il divenire (l'«eterna costante nel suo eterno variare») sia effettivamente reale importa muovere dal *passato* – muovere cioè non *ex nihilo* – in direzione dell'*avvenire* quale esito *pratico* dell'io, in quanto compresenza di coscienza e volontà²⁹. Non si dà storia senza *esperienza storica* e non si dà esperienza storica che limiti a tal punto la prassi individuale da impedire la realizzazione dell'*avvenire* come decisione della volontà (fine dell'azione morale). La presenzialità non può consistere nel riflesso di una φύσις eterna e aliena da ogni differire: concerne il divenire come κρίσις che dal passato volge in direzione del futuro in quanto apertura pratica dell'io. Il divenire sarebbe contraddizione se non fosse già la struttura per cui l'io – ogni io – distingue (κρίσις), nel suo presente, quale orizzonte onnicomprensivo, gli estremi temporali del passato e del futuro, sarebbe cioè *nulla* se non ponesse uno iato tra ciò che è, ciò che è *stato* e ciò che *sarà*.

L'immediatezza adiairetica di presenza e volontà è allora coscienza dell'esser nel *presente* in quanto punto di crisi tra reale e ideale, tra ciò che pur costituendo un *da-*

²⁸ Si consideri l'argomento nella sua limpidezza: «E come potrebbe svolgersi l'azione e attuarsi la vita, se non avesse eternamente alle sue spalle qualcosa di compiuto, su cui puntare il piede, e innanzi a sé qualcosa ancora da compiere, una possibilità e un programma da recare in atto? Come potrebbe vivere il suo presente, senza essere il presente di un passato e di un avvenire?» (G. CALOGERO, *L'io e la volontà*, in ID., *Etica*, Einaudi, Torino 1960³, p. 13). Sui motivi di convergenza che, nonostante le intenzioni, Calogero continuerebbe a intrattenere con il concetto idealistico della storia cfr. G. SASSO, *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero*, in ID., *Filosofia e idealismo*. III. *De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 231-232.

²⁹ G. CALOGERO, *Il nesso pratico e l'autonomia*, in ID., *Etica*, cit., p. 16.

to alla coscienza consente all'io di svolgersi (divenire), di costituirsi in quanto prassi, di essere tensione (morale) in vista della realizzazione del *possibile*. Anziché vanificare ogni distanza storica provvede dunque a istituirla: pur ammettendo l'intrascendibilità della (*mia*) coscienza (*io*), il passato, l'avvenire e le altrui coscienze, non vengono risolti (intellettualisticamente) nella pura soggettività pensante, bensì «accolti» nel presente dell'attività *pratica* dell'io nella loro irriducibile *alterità*³⁰. Il reale nella sua intrinseca struttura è sempre in *prospettiva*, evitando così l'*autocontraddittorietà* insita in ogni logo che pretenda di definire la struttura dell'io, che invece si esprime nella sua dialetticità come struttura trascendentale della *prassi*, qualora sia effettivamente ottenuto il superamento di ogni teoria del conoscere.

2.2. Filosofia della filosofia

Realizzare la posizione *onnipresente e intrascendibile* della coscienza implica la necessità di oltrepassare la forma che l'attualismo assume contraddittoriamente in quanto teoria del conoscere. Si tratta di impedire che l'onnipresenza del conoscere in atto si riduca a un contenuto determinato. Occorre cioè superare la distorsione *gnoseologica* della dialettica, alla quale tanto l'attualismo quanto lo storicismo assoluto non hanno saputo sottrarsi perché entrambi partecipano del tradizionale difetto di oggettivare l'inoggettivabile. Ridotta a teoria del conoscere, l'inobiettività dell'atto non è che la reiterazione della concezione metafisica della soggettività (*io*) *in obiecto*³¹, gravata dalle categorie dianoetiche proprie della circolarità dell'astratto. Aver fatto del principio un *teorizzato*, determina, in seno all'attualità, l'immissione della dico-

³⁰ ID., *L'apriori e l'aposteriori*, in ID., *Logica*, Einaudi, Torino 1960 p. 162.

³¹ ID., *Coscienza e volontà*, cit., p. 4.

tomia del logo astratto, confondendo ciò che occorre mantenere distinto. Il conoscere, il *pensiero definiente*, non può – pena contraddizione – essere reso oggetto, non può essere ridotto a *pensiero definito*, a un conosciuto. Invece di concludere in direzione dell'attualità come prassi dell'io – alla noetica e perciò *immediata* presenzialità dell'io quale eterno presente che assume in sé il passato e il futuro – la risoluzione attualista di soggetto e oggetto, poiché espressione della «soprastruttura gnoseologica»³², dà inevitabilmente luogo alla dualità dianoetica di cui avrebbe dovuto invece essere risoluzione. È necessario mettere in questione (in analogia con quanto sostenuto dal *problematicismo situazionale*³³) il proposito volto a unificare le due logiche nell'unità del pensare in atto – di coniugare il pensiero *pensato*, concepito nell'oggettività e identità del suo contenuto ($A = A$) con la soggettività del *pensare* quale autocosciente attuarsi che è sé differendo da sé ($A = \text{non } A$) – dato che l'una non può in alcun modo partecipare della verità dell'altra. Assurdo che l'astratto partecipi del concreto, che l'errore sia parte della verità, poiché comporterebbe la conversione del pensiero definiente (*io*) dall'essere presupposto di ogni contenuto a contenuto esso stesso; equivarrebbe a ridurre l'*infinita* e intrascendibile presenza dell'io in una determinazione come tale *finita*. Per la sua inobiettività (*metaformali-*

³² Id., *Gnoseologia e idealismo* (1929), in Id., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 33.

³³ Su tale base si è interpretata la posizione calogeriana in linea di sostanziale continuità non soltanto con quella di Ugo Spirito, ma perfino con quella proposta, nel secondo dopoguerra, da Garin, la quale insieme alle due precedenti andrebbe a formare (nonostante le debite differenze) un «quadro unitario» sulla problematicità del filosofare e sulle conseguenze che, da questa, discenderebbero per la storiografia filosofica cfr. L. FOSSATI, *L'intelligenza del passato. Filosofia e storia della filosofia in Ugo Spirito e Guido Calogero*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1, 2011, pp. 63-81.

tà) la presenzialità si sottrae originariamente a qualunque mediazione: la verità non può essere giudizio. Per quanto l'attualismo si presenti in quanto negazione dialettica del presupposto e intenda l'attualità come giudizio originario, proprio l'averne fatto oggetto di una teoria (di un'affermazione) implica la deposizione dell'onnipresenza del conoscere in atto all'ordine autocontraddittorio (poiché logico-gnoseologico) del logo astratto, alla forma del giudizio e dell'autopredicazione.

Quale attuale e intrascendibile presenzialità – unità noetica, originaria unità di soggetto e oggetto (di ideale e reale) – il pensiero esclude invece qualsiasi mediazione (διάνοια) perché andrebbe a snaturare l'immediata apprensione intellettuale del reale (νόησις)³⁴. Che il singolo e originario noema (A) non possa essere pensabile se non all'interno dell'autosintesi predicativa è ciò che sta alla base dell'inevitabile *regressus in indefinitum* cui lo gnoseologismo mette capo: fatta oggetto di considerazione anche la sintesi avrà difatti bisogno (similmente al singolo noema) di un'ulteriore sintesi predicativa per essere concepita, e questa, per esser pensabile, necessiterà a sua volta di un'ulteriore predicazione dando luogo all'esito aporetico insito alla cattiva infinità. Qualunque predicato – anche la posizione attualista del solo predicato che, autocreandosi, incontra sé come soggetto («autoctisi») – è destinato a essere trasceso da un più originario giudizio

³⁴ Alla base di tali considerazioni sta ovviamente lo studio, fondamentale nel quadro della filosofia calogeriana, dedicato alla distinzione tra *noesi* e *dianoesi* che, contro l'interpretazione della logica classica fornita dall'idealismo attuale, andrebbe riconosciuta già alla logica aristotelica cfr. G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, Firenze 1927; per un esame della questione cfr. M. MUSTÈ, *Dalla metafisica alla filosofia del dialogo. Guido Calogero interprete di Aristotele*, in *La metafisica in Italia tra le due guerre*, a cura di P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 297-338.

rispetto al precedente, sì che la pensabilità dell'autonomia postula e reitera all'infinito la dicotomia *creazionistica* tra concreto (Io creante) e astratto (Io creato), dato che l'«Io creante», per esser *concepito*, dovrà richiedere un più originario «Io creante» e così *in indefinitum*³⁵. Inteso al modo gnoseologico, il giudizio mai potrà configurarsi come giudizio giudicante in quanto si risolverà sempre, e fatalmente, in un giudizio *giudicato*, in un *conosciuto* o *pensato*. L'esito aporetico cui va incontro la funzione logico-conoscitiva non comporta la negazione del giudizio: sottratto alla dimensione teoreticista è possibile riconoscere nel giudizio l'*azione*, cioè l'onnipresenza consapevole del suo *doversi* realizzare come volontà *pratica*, non in quanto possesso gnoseologico del valore ma come ciò che, proprio perché può *essere* e *non-essere*, *deve* essere conquistato. Il giudizio non è contemplazione; è, al contrario, esortazione all'azione, alla *dialettica del valore*, alla «dialettica del puro divenire» o attività pratica dell'io³⁶.

Se dalla natura inobiettivabile e ante-predicativa propria del pensare (νόησις) discende l'impossibilità che la verità possa essere suscettibile di discorso (διάνοια) e di giudizio, e se il pensiero non può essere oggetto di sé stesso, mai potrà costituirsi una *filosofia della filosofia* perché qualora fosse posta (al pari di ogni forma dianoetica) darebbe luogo alla solita circolarità autocontraddittoria formata, in tal caso, dalla dualità gnoseologica tra «fi-

³⁵ G. CALOGERO, *Gnoseologia e idealismo*, cit., p. 41; anche Id., *Il principio fondamentale dell'attualismo*, «Il Veltro», XX, n. 3-4, 1976, p. 228.

³⁶ Id., *Il giudizio*, in Id., *Logica*, cit., p. 139. Difatti: «Se il valore immanesse in qualunque momento della vita, chi s'occuperebbe di esso, chi faticherebbe per raggiungerlo?». La *dialettica del valore* è perciò data dal «suo doversi sempre contrapporre alla possibilità del disvalore», sì che la necessaria posizione dei valori «deve tuttavia distinguersi da quella dell'onnipresenza, perché il rischio del non esserci deve restar sospeso su di essi, dev'essere il sale dell'azione nell'avventura della vita» (cfr. Id., *Filosofia della filosofia*, in Id., *Logica*, cit., pp. 174-176).

losofia *filosofante*» e «filosofia *filosofata*»³⁷. Non soltanto è assurda la filosofia come riflessione logica su sé stessa, sul proprio operare e quindi sul metodo che, in forza delle sue prescrizioni, non può che *anticipare* (erroneamente) il filosofare in atto; costituisce esplicita contraddizione anche in quanto *norma* o canone esclusivo di valutazione del passato e di «ogni possibile avvenire»³⁸. A rivelarsi impossibile è il principio della sintesi *a priori* anche nella forma dell'identità (mediata) di filosofia e storia: benché lo storicismo assoluto confermi tale identità sulla base della risoluzione del giudizio definitorio in quello individuale, intendendo conseguire la posizione del *valore* in quanto coincidente con la *contemporaneità* dello Spirito, tale identità esprime piuttosto un rapporto di schietta circolarità e, quindi, di contraddittorietà. A causa della configurazione dianoetica in cui è collocato, il carattere di *individualità* in seno alla suddetta identità si trova scisso: da una parte, infatti, «si accompagna» all'universalità del predicato, mentre dall'altro, ne rappresenta l'antitesi in quanto essa, l'individualità, è la «determinata singolarità di ogni evento»³⁹. Chiara l'*impasse* a cui giunge anche l'attualismo nel suo tentativo, destinato al fallimento, di assurgere a superamento del metodo della trascendenza inerente all'intero storico della filosofia come «storia del realismo». Qui l'esito di autocontraddittorietà appare ancor più evidente in seguito alla radicalità dell'identificazione della filosofia con la sua storia. Se la concepibilità della forma storica della filosofia richiede la filosofia (tolta la quale, infatti, non si avrebbe alcuna storia, ma un mero aggregato fattuale) allo stesso modo questa pre-

³⁷ ID., *Filosofie della filosofia* (1933), in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 83.

³⁸ *Ibid.*, p. 85.

³⁹ ID., *L'identità di storia e filosofia* (1934), in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 105.

suppone la storia della filosofia, dal momento che la filosofia non è che l'esito di tale processo, senza cui semplicemente non sarebbe. L'impossibilità del circolo è data dall'indistinguibilità dei termini che dovrebbero comporre la sintesi o, in siffatto quadro speculativo, l'autonomia. L'implicazione reciproca dell'uno con l'altro riproduce intatto il dissidio gnoseologico (il quale non a caso rimanda, data la natura teologizzante della suddetta identità, alla contraddittorietà insita alla *creatio ex sese* in cui si risolve l'idealismo attuale⁴⁰) per cui l'un termine si ritrova a essere, rispetto all'altro, condizione e condizionato, impedendo ogni possibilità di rapporto o di circolarità. L'inammissibilità del circolo è rilevabile in riferimento al ruolo che l'*astratto* assume nell'attualismo: non può costituirsi alcuna identità mediata poiché un termine corrisponde all'astratto astrattamente concepito, sì che, concretamente, non ha valore o autonomia posizionale. Un conto è difatti la storia della filosofia come unità-multiplicità delle categorie, in quanto contenuto dell'attività intemporale dell'atto (ἐξαιφνης), altro è, invece, la storia della filosofia come esito dell'isolamento proprio del logo astratto che, in sé considerato, costituisce una contraddizione e come tale è *nulla*. Il circolo non si compie e mai potrà realizzarsi giacché la storia della filosofia, quale condizione o presupposto della filosofia, non si dà se non «sul piano dell'astrazione realistica»⁴¹.

Il *dissidio* che innerva l'identità mediata di filosofia e storia è la premessa necessaria per determinare la «prepotenza» della filosofia – o di un determinato *logo* – nei riguardi dell'intero storico-filosofico. Reiterando la forma dianoetica è inevitabile che perfino il logo afferman- te l'indefinitività della filosofia astragga sé dalla proces-

⁴⁰ Id., *Coscienza e volontà*, cit., p. 14.

⁴¹ Id., *L'identità di storia e filosofia*, cit., p. 108.

sualità, sdoppiando i piani: l'uno in cui si articolano *in tempore* i pensieri pensati e l'altro in cui il logo, proprio perché *teorizzante* siffatto divenire, si sottrae alla vicenda che giudica, ponendosi, di fatto, come forma definitiva. Il senso del dialettismo, del processo per cui ogni momento del passato è conservato in virtù della negazione che sancisce una più ricca e concreta verità, non si risolve nel divenire quale luogo in cui appare il *differire*, non si risolve nel «no» quanto piuttosto nell'*identità*, nella perpetua «celebrazione del sì» del logo teorizzante⁴².

2.3. Il dialogo

Il divenire *puro*, non cioè negato in quanto oggetto di mediazione, è perciò «il divenire dell'altrui consapevolezza ricostruito e vissuto nella consapevolezza nostra»⁴³. Non possono esserci storicità e prassi storiografica senza il *riconoscimento* dell'alterità dell'altro. Si allude non alla riduzione dell'altro all'interiorità egoica del soggetto che a fronte del suo carattere autotetico crede, illudendosi, di pervenire alla concreta alterità; si esprime il *puro atto della volontà* che vuole l'individualità-personalità dell'altro. La molteplicità dei soggetti non è il risultato di una mediazione gnoseologico-metafisica da parte dell'io, ma è l'atto perenne e originario della volontà, nel suo essere già relazione o struttura di identità (ταυτότης) e diversità (ἑτερότης).

Il riconoscimento dell'altro nell'orizzonte della presenzialità implica, dappprincipio, la limitazione della mia soggettività, per cui non c'è dialettica dell'io, della volontà, che non sia originariamente l'apparire, nella presenzialità, delle altrui coscienze. Emancipata dalla veste dianoetica, la struttura della volontà è presenza

⁴² Id., *La dialettica*, in Id., *Logica*, cit., p. 56.

⁴³ Id., *La comprensione storica*, in Id., *Etica*, cit., p. 213.

immediata dell'altro e perciò predisposizione al *dialogo* (διαλέγεσθαι). Il dialogo costituisce l'orizzonte intrascendibile – *innegabile* in quanto, elenticamente, per poter asserire che non è necessario occorre presupporlo – che solo può consentire il realizzarsi della comunità *etica* delle *soggettività dialoganti*. È l'etica, intesa come «volontà di discutere» (νόησις), che sta a fondamento di ogni logico discorrere (διάνοια). Se ogni confronto dialettico, per essere significativo, deve rispettare la regola dianoetica della *non-contraddizione* – non è legittimo dire e al contempo disdire lo stesso – la non-contraddizione poggia nondimeno sul fondamento *noetico* della *determinazione*, sull'evidente e immediata unità di verità e realtà. L'intrascendibilità del dialogo (διαλέγεσθαι) è simultaneamente deposizione del logo in quanto presupposto della comprensione storica. Se fungesse da premessa indiscussa e indiscutibile, la possibilità del dialogo verrebbe inevitabilmente contraddetta a causa dell'*anticipazione* costituita dal logo. L'assolutezza del dialogo richiede allora che qualsiasi posizione determinata sia messa in discussione, tranne la «moralità» inerente al διαλέγεσθαι. Il senso della deposizione di ogni contenuto che si dischiude è altro dall'ἐλέγχειν, dalla risoluzione neoidealista del pensato nel presente del pensare in atto. Deposizione significa non riconduzione coatta al logo definiente bensì *disposizione* all'altro, al pensato e al passato nella loro particolare fisionomia, proprio per poterli discutere e *giudicare*. Ricorrere alla logica del «precorrimento» e del «superamento» – quale può essere la prassi storiografica che riconosce in un determinato plesso storico-teoretico la posizione del «logo astratto» destinato al suo inveramento nel «logo concreto» – conduce al disconoscimento della comprensione storica e, conseguentemente, delle diverse estasi temporali, ridotte, insieme ai loro contenuti, a pal-

lido riflesso di un in «sé» postosi all'apice della dialettica storica⁴⁴. Pensare storicamente implica non sovrapporre *a priori* il proprio logo a quello che si vuol intendere: la comprensione deve attuarsi *in concreto*, nell'esame effettivo e privo di pregiudizi che solo il dialogo (διαλέγεσθαι) come forma della storia può realizzare. Perché la storia della filosofia sia *conversazione* «che vuol conoscere quel che si pensa e quel che s'è pensato per metterlo a contatto col suo pensiero vivente» è indispensabile comprendere il processo che ha condotto la filosofia dall'originaria coincidenza noetica di verità e realtà a quella di verità e linguaggio, che ha dato inizio alla storia della logica, della dialettica, e perciò dell'*errore*⁴⁵. Affinché il διαλέγεσθαι, in quanto forma della storia, non si neghi nella dianoeticità, occorre che il pensiero – la *metaformalità* in cui il pensiero consiste – non si traduca nel linguaggio, nel discorrere temporale; la metaformalità del pensiero inerisce essenzialmente al carattere incondizionato e perciò intrascendibile del dialogo, inteso come la volontà di intendere e che a rigore realizza la *perennis quaedam philosophia*, l'orizzonte grazie a cui può manifestarsi l'«immenso mare storico dell'indefinitività»⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. ID., *Introduzione alla storia della logica antica* (1931), in ID., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 151-152. Inevitabile la critica alla concreta prassi storiografica della scuola gentiliana, colpevole di ridurre l'alterità alle proprie categorie cfr. ID., *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 377.

⁴⁵ ID., *Introduzione alla storia della logica antica*, cit., p. 154. Che il διαλέγεσθαι conduca a una «storia filosofica della filosofia» è quanto suggerisce M. VISENTIN, *La fine della gnoseologia e la posizione del problema speculativo di Guido Calogero*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, II, Napoli 2010, p. 39.

⁴⁶ G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962, p. 41. Che lo storicismo caloggeriano venisse ad assumere i tratti di un autentico antistoricismo, di una vera e propria *perennis philosophia*, tesa a rilevare nella storia i tratti della inconcussa verità del dialogo o del «socratismo» cfr. G. SASSO, *L'esegesi parmenidea di Guido*

La *dialogicità* non è soggetta al superamento, non è un principio che va incontro alla contraddizione in cui si imbatte, invece, la *teoria* dell'indefinitività del divenire *affermata* dall'identità mediata di filosofia e storia, che se, rispetto al contenuto, sostiene l'infinito superamento, rispetto alla forma si presenta come verità definitiva⁴⁷. Dirimere la contraddizione sul piano logico-gnoseologico è impossibile perché la istituisce. Soluzione si dà soltanto sul piano *etico-morale*, con il riconoscimento del *διαλέγεσθαι* come principio o *atto pratico*, quale originaria apertura all'altro, alla differenza (*ἑτερότης*): il dialogo può decadere a forma metastorica e definitiva qualora lo si concepisca come atto teoretico⁴⁸. *Storicismo* – l'assoluta indefinitività – concerne allora il «dovere di uscire dall'autarchica soddisfazione per la 'logicità' del pensiero proprio, e di aprirsi con sincera curiosità all'indagine del pensiero altrui»⁴⁹ senza però presupporre nel passato, come nell'altrui pensiero, una coerenza, giacché que-

Calogero, cit., pp. 236-244. Che ciò costituisca l'*aporia* del filosofare caloggeriano, da non consentirgli di tirare le dovute conseguenze pur immanenti al suo stesso discorso, volte cioè all'impossibilità di fondare in un nesso stringente verità e storia cfr. G. SASSO, *Calogero, Croce, lo scetticismo e la filosofia della filosofia*, in ID., *Filosofia e idealismo*. IV. *Paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 277-279; anche M. VISENTIN, *La fine della gnoseologia e la posizione del problema speculativo di Guido Calogero*, cit., p. 102.

⁴⁷ G. CALOGERO, *Non definitività e problematicità*, in ID., *Logica*, cit., p. 198.

⁴⁸ ID., *Filosofia del dialogo*, cit., p. 68. Per quanto concerne le difficoltà dell'argomento caloggeriano e relativamente all'esigenza di un'adeguata risoluzione della questione circa la definitività o indefinitività del filosofare conseguibile soltanto nell'ambito non-teoreticista del trascendentalismo della prassi cfr. A. VASA, *Teoreticità e praticità del valore ontologico nel pensiero di Guido Calogero*, «Rivista di storia della filosofia», IV, 1949, pp. 241-271.

⁴⁹ G. CALOGERO, *Osservazioni sul problema del metodo della storia della filosofia*, in *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, cit., p. 49.

sto significherebbe mettere il pensiero nelle condizioni, che sono proprie del pensiero teorizzante *contrapposto* al pensiero teorizzato, di dover accettare (se conforme) o respingere (se difforme) quel particolare contenuto. Per l'effettiva conquista dell'orizzonte storicista e del divenire a esso immanente è imprescindibile il rovesciamento che dall'«intelligenza comprendente» conduce all'«intelligenza da comprendere» che il giudizio storico mette in atto⁵⁰. Giudizio volto a integrare *la verità con le verità* non perciò escludentesi ma vicendevolmente implicantesi, sì che «l'affermazione della relatività soggettiva di tutte le prospettive non è più la manifestazione di uno scetticismo contraddittorio, ma la constatazione stessa del dovere assoluto, che noi abbiamo, di comprendere gli altri»⁵¹.

3. Critica del capire

Se l'inobiettività del pensiero implica il radicale rifiuto della configurazione logico-conoscitiva del filo-

⁵⁰ ID., *La storia e il dialogo*, «Rivista critica di storia della filosofia», VI, 1954, p. 603; inoltre cfr. ID., *Narrazione letteraria e narrazione storica*, in ID., *Estetica*, Einaudi, Torino 1960, p. 360. In merito alla «prudenza pratica» cui mette capo il giudizio storico cfr. ID., *L'universale storico*, in ID., *Estetica*, cit., p. 374.

⁵¹ ID., *Filosofia del dialogo*, cit., p. 175. Significativa la posizione di Gabriele Giannantoni, tesa sia a riconoscere le aporie insite alla storiografia speculativa sia a superare la «diffidenza», se non la perdurante contrapposizione, di «filologia» e «filosofia» cfr. G. GIANNANTONI, *La storiografia idealistica e gli studi sul pensiero antico*, «Elenchos», I, 1980, p. 43; sulla rilevanza in Calogero del nesso di *verum et factum* cfr. ID., *La filologia di Guido Calogero*, in *Momenti della storia degli studi classici fra Ottocento e Novecento*, a cura di M. Capasso, Università degli Studi di Napoli, Napoli 1987, pp. 205-222; a proposito della necessità nella concreta prassi storiografica di unire «dimensione teorica» e «approccio storicistico» si consideri quanto viene ribadito da Giannantoni in occasione dell'importante «tavola rotonda» su *La storiografia filosofica sul pensiero antico* sviluppata insieme a Mario Vegetti, Enrico Berti, Carlo Augusto Viano, e il cui contenuto si può leggere in «Elenchos», IV, 1983, pp. 147-189.

sofare a favore della sua traduzione nell'orizzonte della *prassi*, essa concerne anche il rovesciamento per cui il logo, dal costituirsi quale presupposto gnoseologico della comprensione storica, viene a essere un *aspetto* dell'originaria logica del dialogo (διαλέγεσθαι) come orizzonte della storicità. Stando alla *critica del capire* si tratta invece di riflettere intorno alla *struttura* del conoscere al fine di comprendere se è ancora possibile rendere conto del *reale* come *storia* e se insieme alla distinzione sia effettivamente concepibile l'alterità (ἕτερον), o se non venga piuttosto a profilarsi una definitiva *scissione* fra trascendentalità ed esperienza, in cui non si dà la mera esigenza del dialogo⁵² ma una vera e propria *critica a-polemica* che invita alla considerazione di una *contemporaneità* delle filosofie totalmente estranea all'orizzonte storicista.

3.1. Identità attuale, distinzione e giudizio

Nell'ambito del logo idealista, l'identità non è intesa in quanto identità permanente, bensì come identità realizzantesi, processualità. L'astrattezza a cui è destinata la concezione intellettualistica della differenza è originariamente posta come tolta. L'essere, *divenendo*, è sé, identità che include la differenza. L'essere è il «realizzarsi»: è *divenire*, il rendersi concreto dell'astratto, il *farsi* ragione dell'intelletto. Se il divenire dello Spirito è *mediazione*, la forma proposizionale in cui il *giudizio* consiste si rivela inadatta a manifestare tale verità speculativa giacché l'in sé della forma proposizionale non può che occultare il proprio essere un risultato, il suo essersi costituita, esprimendo così una contraddizione. Contraddizione che, stan-

⁵² Documento dell'insoddisfazione scaravelliana circa la metodologia storiografica elaborata da Calogero è la cartolina del 10 aprile 1931 cfr. *Il Carteggio Luigi Scaravelli-Guido Calogero (1926-1951)*, a cura di F. De Luca, «La Cultura», XLI, n. 2, 2003, p. 292.

do all'idealismo, è tolta qualora il giudizio venga sottratto all'isolamento e sia concretamente concepito in quanto *sillogismo*, quale catena di giudizi. L'astrattezza intellettualistica dei termini che compongono il giudizio è oltrepassata dal *dire-insieme* (σύν-λέγειν), dall'identità speculativa che è l'essere come *mediazione* o divenire. *Fieri* costituito dal medesimo incedere storico dell'autocoscienza (*Geist*) nel quale – grazie all'identità di filosofia e storia della filosofia – ogni determinazione, ogni pensato, appartiene alla catena sillogistica (*heilige Kette*) che struttura e articola lo svolgimento della filosofia in quanto intero-dialettico. Stando alla verità speculativa dell'idealismo, l'aver sottratto il giudizio all'isolamento implica il superamento della fattualità predeterminata entro cui il primo noema (A), proprio perché natura e non Spirito, è già e vicendevolmente il secondo noema (A). Poiché la realtà è dialettica – identità che è *differendo*, essere che è *non essendo* – qualsiasi significato è mediazione. Il significato A (*bianco*) può essere sé soltanto in quanto relato a *non-A*, al proprio contrario (*nero*): A (*bianco*) si contraddice in *non-A* (*nero*) quale opposto-contrario di sé. Possedendo un contenuto determinato tale significato non soltanto rifugge dal risolversi nel nulla astratto, ma gode di una ricchezza maggiore rispetto al contenuto precedente, includendo l'unità di quel concetto determinato e del suo opposto. Il risultato implica la relazione con ciò da cui esso risulta: se non contenesse *in sé* l'intero processo da cui esso scaturisce sarebbe un immediato, non un risultato; nel *nero* – da intendersi quale *ad quem* del processo – è contenuto il *bianco*, sì che per costituirsi come risultato non può apparire soltanto il significato *nero*, ma dev'esser conservato anche il *bianco* in quanto *ex quo* dello svolgimento. La totalità del processo conduce all'identità *mediata* che è il *nero* includente, come *oltrepassato*, il *bianco*. Ogni contenuto è così

auto-mediazione poiché ritorno presso di sé, arricchitosi del proprio contrario. L'identità è tale da includere in sé, come oltrepassata, la differenza. L'essere non è astratto quando include, come negato, il *non*. Perciò il positivo è *anche* negativo: se così non fosse – se la necessità della «cosa stessa» (*die Sache selbst*) non implicasse per ogni determinazione il contraddirsi nel proprio opposto – non potrebbe porsi alcun significato determinato e l'intera realtà verrebbe negata nell'indistinzione. Perché la realtà sia storia occorre che il positivo sia l'essere *riflesso*. Rimanere nell'astratta positività – irrelata al suo altro – equivale ad affermare un contenuto autocontraddittorio. Distinzione si dà a partire dal divenire, dall'identità *riflessiva* in cui ogni significato è in quanto *non* è. Rispetto alla posizione *storica* dell'idealismo, la radicalità dell'attualismo consiste nell'aver mostrato l'effettiva *sinteticità* e originarietà del giudizio quale *inveramento* dell'identità astratta caratteristica persino del logo idealista (oltre che dell'intero storico-filosofico come «storia del realismo» in quanto espressione della *logica analitica*) per aver erroneamente mantenuto un *in sé* rispetto al carattere autotetico in cui il «pensare» consiste. Stando all'idealismo attuale, si può aver ragione della logica del presupposto qualora l'identità costituisca il ritmo stesso della soggettività trascendentale, e cioè dell'*autonoema*, in cui il differire è l'auto-distinzione dello Spirito («autoctisi») o lo svolgersi della distinzione dialettica. Negata originariamente la possibilità che vi sia un *factum* antecedente o susseguente l'attività (concreta) dello Spirito, occorre affermare che al fondo dell'autentica ταυτότης ($A = A$) sta il divenire ($A = \text{non-}A$) come *differire dell'identico*, in cui è al contempo superata l'«astratta natura» e il «mito dell'analisi».

Secondo la *critica del capire*, l'attualismo, giungendo a un'«autoanalisi» che è «autosintesi», non consente di

afferrare l'originarietà della *pura forma*. Benché la necessità del logo imponga all'identità il suo autodistinguersi, il raggiungimento dell'identità concreta si rivela un *mito* perché all'origine dell'identità sta un *principio analitico* a «vocazione dialettica» che, lungi dal determinare l'identità e la distinzione, mostra il loro vicendevole implicarsi, non consentendo né all'identità né alla distinzione di apparire nella loro intrinseca fisionomia. A palesarsi è l'impossibilità, per l'identità e, reciprocamente, per la distinzione, di essere un esito assoluto. In seno allo strutturarsi dell'identità affiora sempre la distinzione, sia pure come «differenza dileguantesi»⁵³ e in seno alla distinzione riaffiora sempre l'identità. A manifestarsi è allora l'inammissibilità di concepire *in sé* le categorie, con la conseguenza di non poter rendere conto del «reale come storia» poiché la differenza non appare se non avvinta all'identità, che in forza della sua analiticità non può che smentire originariamente ogni alterità. Risolta integralmente nell'eternità e unicità dell'atto (ἐξάιφνης), la storia coincide con un principio analitico, con l'«omogeneo fluire» caratteristico di un «tessuto d'identità», negando così l'artisticità-spontaneità del reale e perciò il differire⁵⁴. L'impensabilità della distinzione è data dalla *reversibilità* dell'identità attuale – che prende corpo nell'identità di filosofia e storia della filosofia – stando alla quale non soltanto $A = non-A$, ma lo stesso $non-A = A$. Ciò che determina l'impossibilità del *differire* dei differenti è la posizione di un'identità assoluta. Entro l'identità attuale,

⁵³ L. SCARAVELLI, *Critica del capire e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 50.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 90. Così Scaravelli: «solo se ogni opera è indeducibile dalla precedente il reale è il tessuto del non omogeneo: e solo così il reale può non essere sostanza. L'arte, dunque, è la condizione teoretica per la realtà della individualità, e la garanzia di quella reale novità in cui consiste la possibilità che il reale sia storia» (*Ibid.*, pp. 90-91).

non-A – ciò che dovrebbe porsi come alterità – coincide infatti con l'attività di *A* che è il suo stesso autoporsi, sì che *non-A* è identico ad *A* e, reciprocamente, *A* è *non-A* proprio perché, quale auto-noema o autoctisi, nel produrre *non-A* – nel tentativo cioè di produrre la differenza – si reitera, di fatto, *A*. Se *non-A* – la differenza –, ovvero ciò che nell'attualismo si configura come l'astratto, non è altro dall'essere lo stesso *A* concepito concretamente, la pensabilità della storia assume il tratto di un processo *analiticamente* risolto *ab aeterno*. Il divenire – lo spettacolo autotetico dell'attività trascendentale – è, in verità, uno svolgimento da *sé a sé*: l'unicità ed eternità dell'atto, implicando in sé la totalità delle differenze, mai può consentire la produzione di un'alterità che non sia il realizzarsi del *medesimo*, sì che l'atto è destinato a incontrare sempre e soltanto *sé*: «si ha così il più perfetto $A = A$ che si sia mai potuto immaginare, cui nulla sovraccede, e al di là del quale non c'è nulla. Si ha così la più perfetta metafisica che si sia mai potuta sognare, la teologia, come celebrazione del principio di identità»⁵⁵.

L'*aporeticità* che coinvolge la natura del dialettismo impedisce il conseguimento dell'unità come unità del molteplice poiché la posizione del fondamento, per via del suo vigore sintetico – in quanto cioè *giudizio* che stringe a sé i propri termini – rende *omogeneo* ciò che dovrebbe porsi come differenza, rendendo impensabile la distinzione e con essa ogni storicità. L'impossibilità di dedurre la distinzione implica, per il pensiero, il mantenersi come «pura critica»⁵⁶, giacché se l'atto – e in generale il fondamento – fosse incessante posizione di alterità, la *critica* avrebbe raggiunto il suo fine, ovvero la determina-

⁵⁵ ID., *Critica del metodo*, in ID., *Il problema della scienza e il giudizio storico*, a cura di M. Corsi, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, p. 95.

⁵⁶ ID., *Lettere a un amico fiorentino*, cit., p. 94.

zione ultimativa della distinzione, contravvenendo al *procedimento analitico* il quale consente di pervenire alla sola *omogeneità*, alla pura immobilità dell'identico (alla «buia incandescenza della fiamma»⁵⁷). Si dà luogo a una situazione *aporetica* per la quale la conoscenza viene quindi a trovarsi «nella radicale impossibilità di conoscere mai nulla: il mondo è privo di esistenza e di significato, e quella distinzione stessa diventa inconoscibile e priva di senso»⁵⁸.

3.2. Indeducibilità dei sistemi filosofici

Sebbene l'idealismo intenda pervenire alla *libertà positiva* – all'unità di *spontaneità* ($A = \text{non } A$), *concretezza* ($A = B$), e *razionalità* ($A = A$) – tale proposito non oltrepassa l'orizzonte dell'opinione (*Meinung*). A fronte della *critica*, la distinzione non soltanto rimane ingiustificata sul piano teoretico, ma a partire da una trama omogenea, quale è quella del fondamento (un principio analitico a vocazione dialettica), risulta inconseguibile: «niente avviene, niente si produce, la presenza reale del divenire non c'è»⁵⁹. Perché concretezza e processualità si realizzino è infatti necessario che non vi sia ripetizione meccani-

⁵⁷ Id., *Critica del capire e altri scritti*, cit., p. 156.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 63. Sull'occorrenza teoretica di *esplicitare* in chiave eleatizzante l'implicito del discorso scaravelliano sino al «fascino stordente dell'identità parmenidea» cfr. G. SASSO, *Luigi Scaravelli e il «Sofista» di Platone*, ora in Id., *Filosofia e idealismo*. III. *De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., p. 594, e inoltre cfr. Id., *La «buia incandescenza della fiamma». Luigi Scaravelli e la questione degli «opposti*, in Id., *Filosofia e idealismo*. III. *De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., pp. 451-571; a proposito della filosofia scaravelliana come *antefatto* del neoparmenidismo italiano cfr. M. VISENTIN, *Le categorie e la realtà. Saggi su Luigi Scaravelli*, Le Lettere, Firenze 1990, ora in Id., *Il neoparmenidismo italiano*, II, cit., pp. 103-298.

⁵⁹ L. SCARAVELLI, *Critica del capire e altri scritti*, cit., p. 81. A proposito della dialetticità comune sia al logo idealistico sia alle successive riforme del neoidealismo italiano cfr. *Ibid.*, p. 122.

ca d'identità. È cioè indispensabile che si dia spontaneità, ovvero la non omogeneità del processo, ma ciò, in seguito al procedimento analitico, si è rivelato impossibile poiché impossibile si è rivelata la distinzione. Né lo storicismo assoluto, come giudizio distinguente, né l'idealismo attuale, in quanto sistema dell'assoluta spontaneità dello Spirito, e tantomeno le varie ridefinizioni che di tale orizzonte logico si sono susseguite, possono emanciparsi dal delineare la storicità del pensiero quale tessuto d'identità, come il riflesso, inevitabilmente meccanico, del logo definiente su quello definito⁶⁰, la cui risoluzione tende

⁶⁰ Negli stessi termini si esprime Enrico De Negri: «Porre un cominciamento asserendo la sua astrattezza e perciò la presenza in esso del ricordo del concreto, o dire che in un certo grado dialettico o storico si trova implicito ciò che in un ulteriore grado dialettico o storico si presenta esplicito, è la stessa cosa; è tutto uno spiegare *idem per idem*. Come in un sistema dialettico lo sviluppo dell'implicito restituisce ciò che alla scienza era già presente per via critica, similmente in una costruzione storica lo sviluppo dell'implicito restituisce ciò che era già presente all'intelletto dello storico, s'egli ne ha uno o, se no, alla cultura della scuola a cui appartiene» (E. DE NEGRI, *Dialettica, storicismo, formalismo*, «Filosofia», I, 1950, p. 500). Conseguente la critica che De Negri svolge alla (contraddittoria) categoria del «superamento», quale esplicitazione d'un implicito: «[...] nel giudizio storicistico il soggetto (la determinatezza) appare nella luce di due predicati, uno è il predicato del giudizio attuale, l'altro è il predicato di un giudizio 'superato'. Questa è la forma di sostanzialismo propria della filosofia che crede di avere eliminato il vecchio concetto di sostanza. Lo Hegel si era proposto di portare la sostanza a soggetto; la filosofia moderna ha voluto trasvalutare la sostanza ad atto, o dimostrare la contemporaneità del passato. Questi tentativi hanno un senso finché il superamento costituisca il criterio palese o nascosto del giudizio storico?» (E. DE NEGRI, *Il panlogismo e lo storicismo di Hegel*, in *L'attualità dei filosofi classici*, a cura di A. Guzzo, II, Fratelli Bocca, Milano 1943, p. 131). E ancora: «Il concetto di 'superamento' è legittimo? Non è legittimo, e ho mostrato l'aporia che esso involge. [...] Il presente ha radice nel passato. Il concetto di 'superamento' mi fa risalire dal mondo presente a un mondo passato, da cui il presente è necessariamente derivato. Il presente è meccanizzato in funzione del passato. In fondo, il concetto hegeliano di 'superamento' è, in nuova veste, il leibniziano principio di ragion sufficiente: e questo si attua quando un concetto si gemina in due ter-

sempre a giustificarsi, in qualunque forma essa assuma (anche la più dialogica), come il superamento del *pensato* a opera del *pensare*⁶¹. Che non si possa giungere all'«intimo pensiero» o alla «genesì ideale» di una filosofia attraverso la presupposizione di un logo, non implica che essa possa manifestarsi in forza della sua integrale storizzazione. Se è assurda la storia della filosofia come segno di un principio analitico, ugualmente inammissibile è la pretesa di intendere una struttura concettuale mediante la mera contestualizzazione storica. Essenziale al *capire* è l'individuazione del «luogo teoretico» che informa la struttura *intima* di una filosofia, e non il concreto

mini, uno dei quali è il presente, mentre l'altro è il passato» (*Ibid.*, p. 134). Per una critica dell'interpretazione di De Negri, considerata come una «caricatura» del pensiero hegeliano cfr. E. BETTI, *Recenti reazioni liberali contro il pensiero di Hegel*, estr. da *Scritti giuridici in onore di Francesco Carlelutti*, Cedam, Padova 1950, p. 6.

⁶¹ Rivolgendosi a Calogero con una lettera del 19 luglio 1928 – responsabile di reiterare la stessa logica (neoidealista) del superamento contro cui si oppone, avendo fatto della sua interpretazione del principio *noetico* un che di estendibile a tutta la dinamica del pensiero, classica e moderna – Scaravelli osserva: «Tanto più che io tendo a considerare 'superata' la concezione che in filosofia ci sia qualcosa che possa esser 'superata'. [...] Che un sistema filosofico sia una costruzione in cui si possa annidare un errore, e rilevato questo tutto crolli o si possa buttar via, ... ecco, non mi va giù. E non mi va giù neppure che in una filosofia ci sia qualcosa, solo una parte da buttar via, e una da accettare [...]. Nessun filosofo è accettabile, nessun punto del suo pensiero è incamerabile nel mio: né io mi fermo su ciò che dice [...] quello che conta (sempre secondo il mio gusto) è il *come* dice quello che dice, il tono che pervade l'edificio, l'armonia interna alla sua visione, il tipo di sforzo della sua costituzione (qualunque essa sia) [...]» (cfr. *Il Carteggio Luigi Scaravelli-Guido Calogero (1926-1951)*, cit., pp. 280-283). Per quanto concerne la critica alla dottrina del superamento, sull'impossibilità cioè di concepire l'intima struttura di un pensiero a partire dal logo neo(idealista), rimangono preziose le considerazioni che in merito alla propria precedente adesione al neoidealismo Scaravelli elaborò a seguito di una specifica questione postagli da Amato Masново durante la sua discussione per la libera docenza nel 1942 cfr. L. SCARAVELLI, *Risposta a Masново*, in *Id.*, *Il problema della scienza e il giudizio storico*, cit., p. 96.

positivo-storico (o qualsiasi «struttura esteriore») che sta alle «spalle» di essa⁶². Si tratta di assumere un atteggiamento teoretico *a-polemico*, in modo da comprendere il problema speculativo che presiede e innerva un sistema di pensiero. La comprensione di un determinato sistema di pensiero non è data dalla sua risoluzione quale momento astratto di una più concreta verità, né dalla mera volontà d'intendere, né da un'empirica contestualizzazione. È data dal *capire* in quanto riconoscimento *speculativo* della *totalità* di un sistema, della sua struttura e della sua *coerenza* interna, nella convinzione che la dialettica di «astratto-concreto» mai può applicarsi alla storia del pensiero, giacché ogni pensato, ogni determinazione storica, costituisce un intero, una positività, che non necessita di essere inverata⁶³. Un sistema è pertanto *indeducibi-*

⁶² ID., *Osservazioni sulla Critica del giudizio*, in ID., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 348. A tal proposito cfr. A. NEGRI, *Scaravelli o della serietà del capire*, in *L'attualità di Scaravelli*, a cura di E. Mirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989, pp. 39-40. A ulteriore titolo esemplificativo va ricordato come per Scaravelli: «Sapere a quale scuola appartiene un filosofo è spesso uno dei più forti ostacoli a capirlo. A cominciare dalle parole che adopra per finire con l'atteggiamento fondamentale che costituisce la sua personalità speculativa, tutto viene e sentito come già condizionato dall'ambiente in cui è vissuto: e le immagini, i concetti, le deduzioni, appaiono a noi già piene del significato che la scuola ha dato loro; sì che la rigidità che offrono impedisce di cogliere lo spirito nuovo che in loro vive e che dà loro un tutt'altro valore e significato» (L. SCARAVELLI, *Il problema speculativo di Martin Heidegger*, in ID., *Critica del capire e altri scritti*, cit., p. 291). Sul metodo scaravelliano, Antoni osserva: «egli non contemplava un sistema così come era proiettato sullo schermo, ma risaliva alla macchina di proiezione per determinare le autentiche categorie impiegate dal pensatore, ma anche per cogliere alla origine la necessità di certi rapporti e l'incongruenza di certe linee» (C. ANTONI, *Testimonianza*, in *Ricordando Luigi Scaravelli*, cit., p. 7).

⁶³ Interessante è quanto precisa Scaravelli in un inedito custodito presso l'*Archivio Luigi Scaravelli* della *Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici* (Sapienza Università di Roma) dal titolo *Come è possibile la storiografia?*: «come mai quegli stessi pensatori che hanno sostenuto l'unità dialettica, e criticato e disgregato la distinzione

le da un sistema precedente non soltanto perché ognuno, in quanto totalità, non richiede di essere oltrepassato, ma poiché il lume speculativo o genuinamente filosofico si genera da sé, *spontaneamente*, in modo che la sua determinazione non dipenda da alcunché di estrinseco. In caso contrario si avrebbe una storia come trama di un'identità originaria in cui il pensare, il logo teorizzante, «genera dal suo seno il pensato», rappresentando così uno spettacolo già da sempre realizzato⁶⁴. Affinché ogni pensiero sia colto nella sua individualità è allora indispensabile valutarlo *nel e per* il pensiero, in modo che possa svilupparsi come «vita concreta»⁶⁵. Né precorso, né superato, ogni «pensato» è allora *contemporaneo* a ogni altro, sì che l'eterna *conversatio* in cui il filosofare consiste possa essere non illusoria, ma reale, esente cioè dal carattere polemico che pervade inevitabilmente ogni logo definiente⁶⁶. Eterno *dialogo* poiché eterna è la riproposizione che si viene compiendo di ogni determinato *problema*, il cui signifi-

kantiana a tipo statico o metafisico, quando passano poi a scrivere di storia e alla effettiva esposizione e interpretazione del pensiero e della realtà, costruiscono il mondo proprio sul piano di quella distinzione che essi stessi credevano di aver abolito dalle radici? Come mai vediamo asserire che la vera filosofia comincia col 1600 o 1700, non essendovi prima che fisica o metafisica, che solo con quella data ha inizio il modo genuino di intendere il reale, vediamo asserire che solo dal giorno in cui l'identità degli opposti è stata messa esplicitamente e coerentemente al centro della realtà, cioè con Hegel o uno o due secoli prima, solo da quel giorno si ha vera filosofia e vera realtà, non essendovi prima se non tendere più o meno cosciente verso questa verità centrale?» (AS, R05. F33). Il testo nella sua integralità lo si può leggere in appendice alla tesi di dottorato di A. GAROFANO, *Scaravelli e la crisi del neoidealismo. Dalla tesi di laurea alla Critica del capire*, rel. prof.ssa Gianna Gigliotti, Università deli Studi di Roma "Tor Vergata", XVIII ciclo, a.a. 2016/2017, pp. 187-195.

⁶⁴ L. SCARAVELLI, *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di V. Stella, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, p. 43.

⁶⁵ Id., *Il problema speculativo di Martin Heidegger*, cit., p. 293.

⁶⁶ Id., *Lettere a un amico fiorentino*, cit., p. 80.

cato non può che essere oggetto di *analisi critica* facendo *idealmente* intervenire le singole posizioni che lo hanno suscitato e che al contempo ne consentono l'ispezione speculativa. A rigore non si dà una continuità o discontinuità del pensiero⁶⁷: la molteplicità delle categorie – le varie e peculiari posizioni di pensiero – non godono di un grado di verità in base al loro avvicinarsi storico-teoretico e al loro includersi-escludersi; assumono valore poiché tutte in relazione *simultanea* per la delucidazione e risoluzione di uno specifico e sempre rinnovantesi problema filosofico. L'intelligibilità della storia del pensiero non consiste nell'astratto contrapporsi delle filosofie quali λόγοι reciprocamente escludentesi e neppure nell'implicarsi dialettico di verità ed errore, di concreto e astratto, quanto piuttosto nel loro essere viva e contemporanea espressione del problema stesso.

La rivendicazione del carattere autonomo del pensiero conduce a una contemporaneità che è altro sia dalla (classica) *philosophia perennis*, la quale ammette un solo logo fuori del quale sta l'assoluta negatività dell'errore, sia dalla (moderna) concezione della storia in quanto posizione del concetto o dell'autoconcetto come inveramento dell'errore stesso, deposto a suo contenuto. Il passato non è l'errore che deve essere superato: è l'esibizione attuale del problema stesso, che consente di *viverlo* «senza

⁶⁷ Sebbene, sul piano storiografico, la nozione di «mentalità» sia utile a sottolineare gli elementi di continuità e discontinuità del pensiero, tale nozione, secondo quanto sostiene Scaravelli in una lettera del 2 gennaio 1926 all'amico Piero Fossi, ha una funzione puramente strumentale, e non categoriale, non valevole pertanto sul piano del «concetto» (L. SCARAVELLI, *Lettere a un amico fiorentino*, cit., p. 39). Circa l'elaborazione e l'utilizzo da parte di Scaravelli della nozione di «mentalità» cfr. M. BISCUSO, *La storia della filosofia in Luigi Scaravelli*, «La Cultura», n. 2, 2012, pp. 239-252, anche ID., *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 133-149.

accumulare scienza»⁶⁸. L'indeducibilità della distinzione a partire da una trama omogenea – l'incapacità cioè di pervenire a una determinazione ultimativa (e perciò metafisica) della distinzione – esprime non soltanto una *frattura* tra la struttura trascendentale e l'esperienza, ma dà luogo a una dimensione *a-temporale* e *a-polemica* entro la quale ogni categoria è dunque chiamata a sostenere e ad alimentare il perenne compito del pensiero come *critica del capire*.

⁶⁸ Con le parole scaravelliane: «Filosofia è, per me, porre il problema, e vivere il problema, concludere con la fede nel riporre sempre il problema. E sempre al principio senza accumulare scienza. [...] Io credo, modestia a parte, che solo con il mio studio risulti dimostrata la possibilità, in sede teoretica, del concetto di realtà come sempre all'aurora» (L. SCARAVELLI, *Lettere a un amico fiorentino*, cit., pp. 72-73).

II

STORICISMO E RAGION CRITICA

VI. Filosofia della prassi e scienza storico-materialista

R. Mondolfo, A. Gramsci, G. Della Volpe

1. Storicismo umanistico

Sostenere la concezione storicistico-dialettica in forza della posizione speculativa dell'unità-distinzione non può che indurre alla negazione della medesima. Perché la dialettica non formi un'autonegazione è indispensabile respingerne l'intellettualismo per rilevarne il carattere *critico-pratico*. Solo così lo storicismo può riconoscersi quale esso è, come *filosofia della praxis* o concreto *umanismo*, quale unica modalità non astratta del sapere che possa comprendere e custodire tanto la storicità del reale quanto la *continuità* del processo filosofico nel suo più ampio nesso con la storia della *cultura*.

1.1. Il carattere critico-pratico dello storicismo

Elevare la dialettica all'autentico storicismo implica assumere la *processualità* del reale sottraendola alla forma dogmatica del «determinismo», sia nella configurazione materialista che idealista. Significa individuare il *fieri* che attiene alla totalità dell'esperienza, all'unità-distinzione in quanto integrale immanentismo, come *praxis*, come concreta e reale *dialettica*, quale nesso in-

trinsecamente *reciproco* di *soggettività* («azione umana», «superstrutture») e *oggettività* («condizioni storico-reali», «struttura»). Opportunamente intesa, la *praxis* non può consistere né nell'«autoprassi» («autoctisi»), nel mero atto costituito dal pensare che pone sé *mediante* («divenendo») l'altro da sé, attraverso un processo esclusivamente riflessivo-speculativo che muove e non può che tornare alla mera *soggettività* (del «pensare») risolvente in sé la totalità del reale; né può riguardare, al contrario, l'«autocritica delle cose» secondo cui il movimento realistico-materialistico della storia avrebbe già inscritto in sé, nell'*oggettività* del suo porsi e nella logica dei suoi *fattori* («economico-sociali»), il proprio necessario e «meccanico» svolgimento¹.

L'esito deterministico («fatalistico») cui pervengo, per ragioni opposte, idealismo e materialismo – in cui la storicità è tolta poiché determinata dal solo esplicar-

¹ In un significativo passaggio de *Il materialismo storico in Federico Engels* (1912) Rodolfo Mondolfo scrive: «[...] l'interpretazione fatalistica del materialismo storico ha un'altra fonte, oltre a quella della supposizione che nel materialismo metafisico sia il suo fondamento filosofico; se da questo può derivare la concezione di un rigido determinismo causale, dall'idealismo deriva invece quella che il movimento dialettico sia la legge del processo storico. Ecco l'autocritica delle cose stesse, di cui parla Antonio Labriola, che fa pensare a una forza, immanente alla realtà, di negazione continua e superamento di se stessa, contro la quale gli uomini, che ne sarebbero trascinati, nulla potrebbero: non essi darebbero vita alla storia, ma ne sarebbero *vissuti*» (R. MONDOLFO, *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 215-216); per la critica al concetto labrioliano di «autocritica delle cose» quale mancata comprensione che «nella storia la realtà vera ed essenziale sono gli uomini» cfr. ID., *Socialismo e filosofia* (1913), ora ID., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, intr. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 121. In anni successivi (1924) Mondolfo ritornerà criticamente sul proprio giudizio osservando come entro la filosofia labrioliana, in quanto aderente al nucleo fondamentale della «filosofia della prassi», l'«autocritica delle cose» non assuma più alcun valore deterministico o meccanicistico (cfr. ID., *Ricordando Antonio Labriola* (1924), in ID., *Umanismo di Marx*, cit., pp. 242-246).

si dell'«Idea» o dalle sole «condizioni materiali» – può essere superato solo in forza della *praxis* quale *effettivo* «movimento dialettico»² in cui «soggetto e oggetto non esistono che come termini di un rapporto necessariamente reciproci»³. Reciprocità che non esprime altro se non la *storia* come unità o intreccio inscindibile di teoria e prassi (συμπλοκή), sì che, a rigore, nell'«azione storica c'è sempre il momento *critico* (consapevolezza delle condizioni esistenti, che sono insieme limiti ed impulsi all'azione), e c'è il momento *pratico* (azione innovatrice), inseparabili sempre l'uno dall'altro»⁴. In virtù dell'unità *critico-pratica* il rapporto tra soggetto e oggetto può essere «una opposizione che dà luogo ad uno sviluppo dialettico», nel senso, non più viziato da una logica fallace, per cui «la stessa formazione delle concezioni teoriche si opera attraverso l'azione storica, così come questa si sviluppa nella e per la luce degli orientamenti spirituali»⁵. Soggetto e oggetto realizzano un *circolo* per cui l'uno è rispetto all'altro condizione e condizionato. Ignorare tale unità dialettica, privilegiando un termine a discapito dell'altro, implica regredire dalla concezione *critico-pratica* all'astratta e dogmatica forma del determinismo secondo cui un termine, sia esso l'attività umana («soggettività») o

² Id., *Rovistando in soffitta* (1911), in Id., *Umanismo di Marx*, cit., p. 85

³ Id., *Feuerbach e Marx* (1909), in Id., *Umanismo di Marx*, cit., p. 12.

⁴ Id., *La filosofia come problematicità e lo storicismo*, «Il dialogo», II, n. 5, 1958, p. 54. Per Mondolfo «la conoscenza critica della realtà è la premessa necessaria ad ogni azione storica. Significa che il materialismo storico è – secondo la sola definizione esatta – una *concezione critico-pratica*» (R. MONDOLFO, *Feuerbach e Marx* (1923), cit., pp. 69-70.)

⁵ Id., *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi* (1955), in Id., *Da Ardigo a Gramsci*, Nuova Accademia, Milano 1962, p. 165. A giudizio di Mondolfo si tratta di interpretare il concetto gramsciano di «blocco storico» quale deve emergere da una genuina filosofia della prassi, ovvero dall'«unità di struttura e sovrastrutture, di teoria e pratica, di storia e filosofia nel processo dialettico del loro sviluppo» (*Ibid.*, pp. 166-167).

le condizioni storico-materiali («oggettività»), determina necessariamente l'altro, in un rapporto non di circolarità ma di subordinazione, in cui l'uno possiede valore mentre l'altro figura come (suo) mero riflesso o disvalore. Non più isolate l'una rispetto all'altra, soggettività e oggettività compongono l'unità di un' *implicazione reciproca*, di modo che la positività di entrambi i termini costituenti l'unità-distinzione come *praxis* riguarda «uno scambio in cui non c'è soltanto causa da una parte e soltanto effetto dall'altra, ma la causa diventa effetto e l'effetto diventa causa»⁶. Opera di astrazione è tanto la considerazione del soggetto, dell'«azione umana», delle «superstrutture», come passività, riflesso o rispecchiamento dell'azione dell'oggetto, delle «condizioni storico-reali», della «struttura», quanto la valutazione dell'oggetto quale inerte datità, su cui dovrebbe esercitarsi, in forma del tutto estrinseca, l'attività del soggetto. Proprio perché l'unità costituita dall'implicazione reciproca di soggetto e oggetto consiste nella dialetticità del «processo storico»⁷ essa deve intendersi come l'«umanità che produce e rinnova sempre sé stessa, nel processo infinito della praxis che si rovescia»⁸ (*umwälzende Praxis*). In quanto concreto

⁶ ID., *La concezione dell'uomo in Marx* (1962), in ID., *Umanismo di Marx*, cit., p. 322.

⁷ *Ibid.*

⁸ R. MONDOLFO, *Feuerbach e Marx* (1923), cit., p. 63. La resa della locuzione tedesca *umwälzende Praxis* in «*prassi che si rovescia*» o «*prassi rovesciata*» si deve alla traduzione compiuta da Gentile delle *Thesen über Feuerbach* (1845) nel § II intitolato *Critica di Marx a Feuerbach* contenuto in *La filosofia della prassi*, uno dei due studi critici che insieme a *Una critica del materialismo storico* compone il volume *La filosofia di Marx*, pubblicato nel 1899 (per la traduzione gentiliana cfr. G. GENTILE, *La filosofia di Marx. Studi critici* (1899), Sansoni, Firenze 1962, pp. 68-71). Sebbene Mondolfo accolga la traduzione gentiliana dell'espressione *umwälzende Praxis* – locuzione che trova luogo nella terza delle marxiane *Thesen über Feuerbach* e che tuttavia si deve alla riformulazione/manipolazione del testo operata in seguito da Friedri-

dialettismo, la *praxis che si rovescia* indica il ritmo per cui «l'attività precedente, nei suoi risultati, diventa condizione e limite dell'attività successiva, che però si afferma come opposizione a ciò che preesiste e tende a superarlo dialetticamente»⁹. La *praxis* è l'incessante e vicendevole rapporto tra l'*azione umana* (soggetto) e le *condizioni strutturali* della storia (oggetto), il «continuo intercambio di azioni reciproche», ovvero l'«unità della vita e dello sviluppo in una solidarietà e reciprocità incessante di influenze fra tutti gli elementi, gli aspetti, le forme della vita sociale storica»¹⁰. Stando alla circolarità dialettica costituente la *praxis* è possibile affermare, non più in astratto, l'*unità* (e non l'*identità*) di filosofia e storia¹¹ ed elevare la dialettica dal puro formalismo alla concezione *critico-pratica* inerente alla *filosofia della prassi* come effettivo *storicismo umanistico*, in quanto «colloca l'uomo come soggetto attivo nel centro di ogni processo conoscitivo e pratico, e, quindi, di tutta la storia, creazione continua dell'attività umana, per la quale l'uomo si sviluppa, ossia, *produce* se stesso come causa ed effetto, autore e conseguenza, al tempo stesso, delle successive condizioni del suo essere»¹².

ch Engels in luogo dell'espressione *revolutionäre Praxis* contenuta nel testo originale – il filosofo di Senigallia ha inteso distinguere nettamente la sua interpretazione dal significato conferitole da Gentile (cfr. R. MONDOLFO, «*Prassi che rovescia*» o «*prassi che si rovescia*?», «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XIII, 6, 1933, pp. 743-745, ora in ID., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., pp. 401-403; si veda, inoltre, G. CAPOGRASSI, «*Prassi che rovescia*» o «*prassi che si rovescia*? *Postilla a Rodolfo Mondolfo*», «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XIII, 13, 6, 1933, pp. 746-749).

⁹ R. MONDOLFO, *Socialismo e filosofia* (1913), cit., p. 124.

¹⁰ ID., *Da Ardigò a Gramsci*, cit., p. 165.

¹¹ Cfr. ID., *Alle origini della filosofia della cultura*, intr. di R. Treves, il Mulino, Bologna 1956, p. 182.

¹² ID., *La filosofia come problematicità e lo storicismo*, cit., p. 51. In merito alla concezione mondolfiana della *umwälzende Praxis*, del nesso

Che l'orizzonte critico-pratico non differisca dall'essere una filosofia o una concezione *realistica* della storia lo si deve ammettere in virtù dell'unità di teoria e prassi – o, in altri termini, in forza del principio del *verum ipsum factum*¹³ – sì che «la *realtà* è nella *praxis*» nel senso specifico per cui l'intero del reale può essere costituito «solo dalla totalità della *praxis*»¹⁴. Ovvero: soltanto attenendosi allo storicismo quale concezione critico-pratica – in cui è impossibile separare il *conoscere* e l'*operare*¹⁵ – è consentito individuare la realtà-positività del rapporto, intrinsecamente dialettico, concernente il soggetto e l'oggetto. Il ritmo della *praxis* è il ritmo stesso del *reale*, dell'intero quale concreto processo dell'*attività umana* produttrice di *storia* (*verum ipsum factum*), da intendersi nella sua unità dialettica di momento «soggettivo» e «oggettivo». Oltrepassata la dicotomia tra soggetto e oggetto, la *filosofia della prassi* non può non configurarsi come il *superamento* dell'opposizione di idealismo e materialismo, fino

di «azione reciproca fra soggetto e oggetto» o, in altri termini, dello «scambio di azione tra uomo e condizioni storiche» cfr. L. VERNETTI, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della prassi 1899-1926*, Morano, Napoli 1966, p. 13; A. ZANARDO, *Motivi e caratteri del marxismo di Rodolfo Mondolfo*, in *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 191; R. MEDICI, *Rodolfo Mondolfo e Antonio Labriola: materialismo storico e filosofia della prassi*, in *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, presentazione di A. Santucci, Cappelli, Bologna 1979, p. 199.

¹³ Cfr. R. MONDOLFO, *Il «verum-factum» prima di Vico*, Guida, Napoli 1969, pp. 81-82. A ragione è stato osservato che in Mondolfo il «primo approccio al Vico è mediato attraverso il pensiero di Marx: di Marx che gli appare, nel suo umanesimo concreto, aver invero il principio, da Vico intuito, del conoscere come fare, della centralità dell'uomo nella storia, della storia umana come costruzione dell'uomo stesso» (M. ISNARDI PARENTE, *Il Vico e il pre-Vico di Rodolfo Mondolfo*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VII 1977, p. 68).

¹⁴ R. MONDOLFO, *Spirito rivoluzionario e senso storico* (1917), ID., *Umanesimo di Marx*, cit., p. 135.

¹⁵ Cfr. ID. *Il materialismo storico* (1923), in ID., *Umanesimo di Marx*, cit., p. 223.

a riconoscere nella dialettica storica il *circolo* di soggettività e oggettività costituito dal continuo *(ar)rovesciamento della prassi*: «realtà piena è la storia, in cui passato e futuro s'incontrano sempre nel presente; è la *praxis*, che s'arrovescia di continuo contro se stessa»¹⁶, ovvero «moto dialettico, per il quale le condizioni esistenti suscitano e stimolano le forze che debbono rivolgersi contro di esse per superarle, ma, d'altra parte, l'attività superatrice non può operare se non sulla base delle condizioni esistenti»¹⁷.

1.2. Vitalità della filosofia e caducità dei sistemi

Se in forza dell'intreccio inscindibile di teoria e prassi la «conoscenza critica della realtà è la premessa necessaria ad ogni azione storica» allora la *filosofia della prassi* «s'immedesima col processo della storia»¹⁸ proprio perché comprensione di essa in quanto «realtà prodotta dall'uomo per via della sua attività»¹⁹. La reciprocità di soggetto e oggetto qualifica la stessa circolarità tra *passato* e *presente*, il cui significato, emancipato dalla forma deterministica, implica che la «necessità storica quale è intesa in una concezione critico-pratica, si identifica con la possibilità: la *praxis* nuova non può procedere se non dal punto al quale sia pervenuta la *praxis* precedente»²⁰. Che la prassi *presente* non possa che esercitarsi sulla prassi del *passato* non esprime alcun rapporto di necessità (deterministica) tra l'uno e l'altro se non nel senso della sua coincidenza con la *possibilità*. La storia – intesa come realtà

¹⁶ Id., *Né materialismo né idealismo ma realismo critico-pratico* (1926), in Id., *Umanismo di Marx*, cit., p. 263

¹⁷ Id., *Leninismo e marxismo* (1919), in Id., *Umanismo di Marx*, cit., p. 147.

¹⁸ Id., *Il materialismo storico* (1923), cit., p. 227.

¹⁹ Id., *La concezione dell'uomo in Marx*, cit., p. 312.

²⁰ Id., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 245.

positiva («intero») – possiede sì una sua necessità, la quale se da un lato l'affranca dalla pura contingenza, dall'altro, proprio in quanto costituita dal rovesciamento della prassi, «ripudia ogni conversione delle categorie storiche in eterne»²¹. Necessità storica e possibilità coincidono nel segno della *praxis*, non di un'oggettività (inevitabilmente «metafisica» in quanto «deterministica») estrinseca al nesso di reciprocità tra soggetto e oggetto.

Solo alla luce della concezione critico-pratica si può ritenere che il concetto più adeguato alla filosofia sia quello di *problematicità* giacché esso solo «rende l'idea della sua storicità»²². Poiché la prassi *presente* non può che attuarsi sulla prassi del *passato* allora non si può *far filosofia*, non si possono cioè affrontare teoreticamente i problemi filosofici senza muovere dal loro intendimento nelle diverse articolazioni realizzate nel passato e, reciprocamente, non si può *far storia* senza muovere da una prospettiva filosofica se è vero che lo «spirito non si assimila se non *vivendo*», se non «tenendo viva l'eredità del passato col vivere una vita propria, fervida di movimento e rinnovazione»²³. L'unità dialettica di passato e pre-

²¹ ID., *L'antinomia della coscienza rivoluzionaria* (1920), in ID., *Umanismo di Marx*, cit., p. 177.

²² ID., *Intorno alla storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XII, 1957, p. 209.

²³ ID., *Le attività del bilancio* (1923), in ID., *Umanismo di Marx*, cit., p. 229. Perciò: «la storia della filosofia vuol essere insieme una continua opera di giustizia verso il passato e una continua preparazione dell'avvenire per l'impostazione di problemi nuovi. Questa è la grande funzione e il grande valore della coscienza storica moderna, che unisce la storia alla filosofia e conferisce il suo pieno significato alla storia della filosofia nell'unità della storia universale» (ID., *Alle origini della filosofia della cultura*, cit., pp. 186-187). Affinché il rapporto tra passato e presente si realizzi in termini concreti sono indispensabili «due condizioni: da una parte la conservazione e l'assimilazione delle conquiste del passato, dall'altra l'accrescimento attivo di queste stesse conquiste. Il passato deve rivivere nel presente; ma ciò è possibile solo mediante spiriti vivi, ossia creatori di un'ulteriore vita progressiva»

sente esprime in forma concreta la *contemporaneità* della storia: se da un lato la storia (*res gestae*) «può comprendersi solo per mezzo della nostra soggettività interpretatrice», dall'altro solo in virtù della conoscenza storica (*historia rerum gestarum*), cioè esclusivamente «per mezzo dell'intendimento di questo oggetto di studio che è la storia», è possibile la «comprensione di noi stessi come soggetti»²⁴. Momento *teoretico* («soggettività interpretatrice») e momento *storico* formano la medesima un'unità dialettica della *praxis*, stando alla quale il passato è contemporaneo e non mera testimonianza (archeologica), *vive* nel presente, nella *continuità* del processo storico come concreto umanismo, di cui la filosofia in unità con la sua storia è parte integrante in relazione all'ampio orizzonte della *cultura*. Senza tale unità-continuità sarebbe impossibile concepire «la vita spirituale nostra» (parimenti alla «vita storica della società») in quanto «sforzo continuo di assestamento e insieme di superamento»²⁵. La filosofia è dunque *processualità* caratterizzata dalla *dialettica interna* concernente tanto la singola filosofia quanto lo sviluppo dell'intero arco storico-filosofico. Dialettica (continuità) che va riconosciuta e ricostruita perché «nel pensiero filosofico antecedente van ricercate le condizioni del successivo esaminando gli influssi positivi che

(*Ibid.*, p. 157).

²⁴ ID., *L'esigenza del nesso fra storia della filosofia e storia della cultura*, in *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956, p. 133. Richiamandosi alla tesi crociana Mondolfo tiene a precisare che *contemporanea* o «sopravvivente in noi è tutta la storia, non solo quella che conosciamo o possiamo ricostruire, ma [...] anche quella che ignoriamo e che, tuttavia, non è stata meno reale nella sua esistenza passata, né è meno reale nelle sue conseguenze particolari» (ID., *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1952, p. 97).

²⁵ ID., *Forza e violenza nella storia* (1923), in ID., *Umanismo di Marx*, cit., p. 208.

quello esercita su questo determinando assimilazioni ed opposizioni»²⁶; salvo fare astrazione, la dialettica interna non può essere isolata dai vari «fattori estrinseci al puro terreno della speculazione filosofica» caratterizzati «dalla vita, dalle situazioni storiche sociali, dallo sviluppo delle lettere e delle arti, dalla storia delle istituzioni, del costume, della economia, del diritto, delle scienze, delle tecniche, delle religioni», ovvero dal complesso orizzonte di «attività creatrice» espresso dall'accrescersi della *cultura*²⁷. Tale complessità può essere ritenuta un fattore estrinseco alla dialettica interna della filosofia e della sua storia nella misura in cui sia indebitamente sottratta al suo *nesso* (concreto) con la concezione critico-pratica della storicità. Il che non significa abolire la *teoreticità* del filosofare – l'*accrescersi* dei *problemi* entro una linea di *continuità storica* avvalorata (e non negata) dalle contraddizioni che la dialettica del pensiero, nel suo svolgimento storico, implica in sé – si tratta bensì di riconoscere la teoreticità come espressione della reciprocità di soggettività e oggettività inerente alla *praxis*. La dialettica intrinseca alla filosofia e alla sua storia è momento da non separare rispetto agli «scambi di azione interni allo stesso spirito creatore»²⁸: stando alla *filosofia della prassi* la «re-

²⁶ ID., *L'esigenza del nesso fra storia della filosofia e storia della cultura*, cit., p. 136. La continuità del processo storico non è dunque inficiata dall'opposizione fra i sistemi poiché la critica – l'antitesi – implica pur sempre la continuità dello svolgimento cfr. ID., *Intorno alla storia della filosofia*, cit., p. 215.

²⁷ ID., *L'esigenza del nesso fra storia della filosofia e storia della cultura*, cit., pp. 136-137; circa la relazione della filosofia con la "storia della cultura" (o «con la totalità integrale della storia umana») anche cfr. ID. *Intorno alla storia della filosofia*, cit., p. 222.

²⁸ ID., *L'esigenza del nesso fra storia della filosofia e storia della cultura*, cit., p.137. Mondolfo sottolinea: «Noi non sapremmo renderci ragione del corso del pensiero se ci attenissimo alle sole azioni esterne, ma non riusciremmo a spiegarlo neppure se ci limitassimo all'interna concatenazione associativa e logica» (ID., *Il dubbio metodico e la storia*

altà storica, vista nella sua vera luce, appare così – entro il suo stesso processo dialettico attraverso le contraddizioni – conforme al principio della continuità dello sviluppo, cioè della storicità della cultura»²⁹.

Trascurare il nesso che la dialettica interna della filosofia (la «teoreticità») intrattiene con la complessa attività creatrice dello spirito umano, con la *cultura*, induce a ritenere insuperabile l'antinomia per cui l'indagine storica – in quanto comprensione *sub specie temporis* – sarebbe inadeguata all'intendimento della teoreticità che – in quanto comprensione *sub specie aeterni* – appartiene alla filosofia nella sua ricerca della *verità*, la quale, per via della sua universalità, non è riducibile ad alcun contesto storico-temporale. Siffatta antinomia, secondo cui l'atto di storicizzazione (proprio dello *storico*) sarebbe dunque inadeguato alla comprensione dell'atto filosofico (proprio del *filosofo*), è l'esito dell'opera di astrazione rispetto all'intero storico come *praxis*. Si tratta allora di «associare al punto di vista critico il punto di vista storico»³⁰, evitando che il momento teoretico e il momento storico vengano ipostatizzati a discapito l'uno dell'altro. Stando alla *filosofia della prassi* non solo non vi può essere antitesi tra ispezione *sub specie temporis* e considerazione *sub specie aeterni*: se l'indagine storica consente alla speculazione filosofica di affrancarsi dal suo concetto astratto – nessuna filosofia «può mai essere completamente indipendente dal suo ambiente e dalla sua epoca» giacché ciascuna possiede «un processo di formazione, che determina il suo orientamento nel doppio cammino dell'adattamento e della reazione agli influssi che subi-

della filosofia, F.lli Drucker, Padova-Verona 1905, p. 48).

²⁹ Id., *Alle origini della filosofia della cultura*, cit., p. 163.

³⁰ Id., *Il dubbio metodico e la storia della filosofia*, cit., p. 18.

sce»³¹ – l'indagine filosofica sottrae la storia al suo concetto astratto, emancipandola dalla successione cronachistica scevra dalla soggettività interpretante. Affinché la teoreticità possa concretamente esplicitarsi – al modo della prassi *presente* che si esercita sulla prassi del *passato* – è inevitabile che sia sempre accompagnata dalla «coscienza storica della sua formazione spirituale», sì che «solo per la via dello sviluppo storico – cioè della contemplazione *sub specie temporis* – si possono realizzare l'aspirazione e l'avvicinamento progressivo alla contemplazione *sub specie aeterni*»³². Grazie al «vincolo costante»³³ della *praxis*, che in quanto negazione del determinismo è unità di necessità e possibilità e quindi *problematicità*, si deve allora riconoscere – nell'unità della dialettica interna che lo costituisce e che caratterizza l'intero storico della filosofia entro l'orizzonte della cultura – tanto il carattere *storico-temporale* di ogni *sistema filosofico* quanto l'*eternità* della filosofia come posizione stessa dei problemi. Se ogni filosofia è «destinata ad esser superata», al contrario il «pensiero filosofico, pur essendo sempre subordinato al tempo nella sua creazione e nel suo sviluppo progressivo, si mostra tuttavia come una realizzazione graduale di un processo eterno»³⁴. Processo *eterno*, nel segno del rovesciamento della *praxis*, è la filosofia come *coscienza fi-*

³¹ ID., *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, cit., pp. 22-23; cfr. ID., *Il dubbio metodico e la storia della filosofia*, cit., p. 6.

³² ID., *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, cit., p. 23. Per tale ragione «la 'veritas filia temporis' appare generarsi in un processo dialettico; e la storia del progresso conoscitivo umano si svolge come un dramma senza fine, in cui il momento negativo ha un'importanza non inferiore ai momenti affermativi, come necessario mediatore fra l'uno e l'altro di essi e promotore del loro succedersi progressivo» (ID., *Veritas filia temporis in Tommaso d'Aquino*, in ID., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Morano, Napoli 1964, p. 36).

³³ ID., *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, cit., p. 21.

³⁴ *Ibid.*, p. 24.

losofica della propria *problematicità*: «passano e cadono, infatti, i sistemi; ma restano sempre i problemi posti, come conquiste della coscienza filosofica, conquiste imperiture nonostante la varietà delle soluzioni che si tentano e delle stesse forme in cui essi problemi sono posti, perché questa variazione rappresenta un approfondimento della coscienza filosofica»³⁵. La *praxis* non è altro dall'intendere l'intero processo storico, incluso quello relativo alla *filosofia e alla sua storia* nell'unità con la *storia della cultura*, quale processo della problematicità. Al pari di ogni corso storico, lo svolgimento in *continuità* della filosofia non procede secondo una necessità deterministica quanto piuttosto problematica, secondo dunque il quadro che la *necessità* assume entro la filosofia della prassi. La necessità del processo della filosofia è data «dagli antecedenti indispensabili per determinare lo sviluppo ulteriore» ma l'accrescersi della coscienza filosofica, proprio perché non anticipata né da un logo ad essa trascendente né da una legge immanente che ne disponga (meccanicamente) la successiva elaborazione, deve ritenersi l'esito degli «spiriti idonei o disposti a raccogliere e a svolgere

³⁵ *Ibid.* Riguardo l'unità-continuità della coscienza filosofica come coscienza di problemi anche cfr. ID., *Alle origini della filosofia della cultura*, cit., p. 185. In tale formulazione problematicista riecheggia la lezione ardigòiana che, in alcuni dei suoi elementi, è sempre stata interpretata da Mondolfo come un'anticipazione di aspetti specifici della filosofia della prassi. Non è un caso che nel riflettere intorno alla coscienza filosofica come posizione dei problemi Mondolfo sostenga che Ardigò abbia «un'idea della filosofia che l'identifica sopra tutto con la coscienza dei problemi» (ID., *Roberto Ardigò e il positivismo italiano* (1943), in ID., *Da Ardigò a Gramsci*, cit., pp. 18-19). A ragione si è evidenziata un'assonanza con lo storicismo crociano laddove anche in questo, per quanto concerne l'unità-continuità della coscienza filosofica, era sollecitata l'«insistenza sui problemi anziché sui sistemi» (M. ISNARDI PARENTE, *Rodolfo Mondolfo storico del pensiero antico*, Presso l'Istituto di Filosofia, Sassari 1978, p. 14; cfr. anche G. MARTANO, *Presupposti teoretici della ricerca storiografica di Rodolfo Mondolfo*, in *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, cit., p. 108).

gli insegnamenti e gli stimoli provenienti da qualche precursore», sì che, in tal senso, la *continuità-necessità* del processo storico-filosofico «si attua in modo contingente»³⁶. Per tale ragione la *soggettività interpretante*, l'attiva coscienza filosofica implicata dalla *contemporaneità* della storia, si emancipa dal rischio di «un'alterazione soggettiva della realtà storica»³⁷, che si verifica laddove si interpreti la contemporaneità nel senso, del tutto fuorviante poiché estraneo alla logica della *praxis*, «di considerare la storia della filosofia anteriore come preparazione di un determinato orientamento o di un sistema filosofico attuale»³⁸. La prassi storicizzante consente di evitare la *reductio ad philosophiam* che la speculazione (neo)idealista metterebbe in atto negando la forma del passato, derubricandola a errore o astratto. Il riconoscimento dell'errore operato dalla filosofia della *praxis* dà invece luogo a una concezione non monocorde della storia della filosofia, per cui in essa non si realizza «una serie unica che si svolga lungo un'unica linea» bensì una «una pluralità di linee e di serie» ciascuna delle quali «può produrre una pluralità di sviluppi»³⁹. In virtù della «confluenza di ne-

³⁶ R. MONDOLFO, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, cit., p. 66.

³⁷ Id., *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, cit., p. 238.

³⁸ *Ibid.* Da qui la tesi mondolfiana circa l'impossibilità che l'idealismo, anche nella formulazione neoidealista, possa rendere ragione dell'errore: «se ogni momento costituisce una necessità logica, in ogni punto dello sviluppo storico, così come di quello dialettico, si deve presentare un'unica idea, un unico principio, un unico sistema. Si deve presentare quello e non possono presentarsi altri. Ciò verrebbe esclusa la pluralità dei sistemi in un medesimo momento storico, come viene esclusa la pluralità delle idee in un medesimo momento logico» (*Ibid.*, p. 43). Per Mondolfo invece solo «dalla coscienza dell'errore» si è spinti «alla conquista di una verità più adeguata», tale è infatti «il ritmo (dialettico) di tutto il processo di sviluppo del pensiero filosofico» (Id., *Veritas filia temporis in Tommaso d'Aquino*, in Id., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, cit., p. 33).

³⁹ Id., *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, cit., p. 43.

cessità e contingenza nel processo storico»⁴⁰ e, quindi, in forza del riconoscimento dell'errore pur sempre nell'*unità* del processo storico, la filosofia della prassi è in grado di affermare tanto la *storicità* delle filosofie quanto l'*eternità* della filosofia in quanto «sviluppo dei problemi della filosofia»⁴¹.

Differentemente dalla sintesi neoidealista, che ne occultava la concretezza nella forma speculativa, l'accrearsi della coscienza filosofica può dirsi al contempo storica ed eterna poiché non astratta dalla problematicità immanente alla *praxis* quale storicismo umanistico, il cui incedere manifesta «l'unità continuativa dello sviluppo spirituale»⁴². Continuità che non cela, nell'indistinzione speculativa, né le contraddizioni e le antitesi tra i vari sistemi – non ignora cioè la dialettica interna alla filosofia – né occulta l'«evoluzione spirituale» intrinseca a ogni determinata filosofia (assai esigue sono infatti le filosofie che «mantengono una identità costante senza variazioni»⁴³): lungi dall'essere il luogo dell'unità astratta, la continuità dello svolgimento storico-filosofico affermata dalla filosofia della prassi include sia la dialettica concernente la filosofia e la sua storia, in unità con la storia della cultura, sia quella riguardante il singolo sistema nel suo concreto svolgimento, le cui antitesi e contraddi-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 91. Se si possiede un concetto adeguato della filosofia solo attraverso la *conoscenza* della sua *formazione* storica si tratta nondimeno di precisare che relativamente alle *scienze storiche* «la conoscenza è e resterà sempre incompleta, lacunosa ed essenzialmente relativa, sempre ristretta ai rapporti di forme sociali e politiche determinate, che esistono solo per tempi e per popoli dati: chi va a caccia di verità autentiche e immutabili è destinato a tornare a casa col cagnone vuoto» (ID., *Il concetto di necessità nel materialismo storico* (1912), in ID., *Umanismo di Marx*, cit., p. 106).

⁴³ ID., *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, cit., p. 180.

zioni devono essere considerate «indice di un'evoluzione che si compirà, non personalmente in lui stesso, ma nello sviluppo storico della sua epoca»⁴⁴. Il processo dialettico della *praxis*, espresso dal «principio della continuità dell'evoluzione spirituale dell'umanità»⁴⁵, allude perciò a un processo *in indefinitum* di *superamento*: se «ogni conquista apre la visione di nuovi problemi»⁴⁶ la storia viene così a coincidere con lo svolgimento concreto della problematicità, del continuo processo di superamento in cui la risposta ai problemi «non è e non può mai esser definitiva»⁴⁷, sì che soltanto «la pretesa di convertire il proprio sistema in colonne d'Ercole del pensiero, ossia nella parola definitiva della ricerca filosofica, nega la potenzialità infinita dello sviluppo» che attiene invece alla «concezione storicistica della conoscenza umana»⁴⁸. Ne consegue

⁴⁴ *Ibid.*, p. 190.

⁴⁵ *Id.*, *Intorno alla storia della filosofia*, cit., p. 226.

⁴⁶ *Id.*, *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*, Tipografia Carlo Collini e C., Prato, 1911, p. 31.

⁴⁷ *Ibid.* Che la problematicità sostenuta dalla concezione critico-pratica non sia assimilabile a quella di derivazione neoidealista emerge anche dal rifiuto del sistema filosofico di Ugo Spirito cfr. *Id.*, *La filosofia come problematicità e lo storicismo*, cit., pp. 45-47.

⁴⁸ *Id.*, *Veritas filia temporis in Aristotele* (1924), in *Id.*, *Momenti del pensiero greco e cristiano*, cit., p. 20. Concezione storicista che a giudizio di Mondolfo sarebbe già stata intuita da Aristotele (cfr. *Ibid.*, p. 6). Sebbene con lo Stagirita si abbia l'intuizione della concezione storicistica egli cade tuttavia nell'errore di applicare «alla sua ricostruzione della storia della filosofia anteriore a lui concetti preliminari che sono caratteristici della propria teoria», distorcendo l'effettiva dinamica storica, alterando cioè «i problemi posti dai precedenti filosofi e le soluzioni date dai medesimi nei loro sistemi» (*Id.*, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, cit., p. 31), e presentando il proprio sistema filosofico «come conclusione finale (e perciò definitiva) dello stesso processo storico» (*Ibid.*, p. 32). Proprio la rivendicazione del nesso fra momento teoretico e storico consentirebbe a Mondolfo di sottrarre la filosofia aristotelica e, in generale, la classicità, all'interpretazione o alla pregiudiziale neoidealista (gentiliana) per la quale la filosofia greca sarebbe espressione del «regno dell'oggettività naturale, inferiore pertanto a quello moderno della soggettività umana» (E. BERTI, *Storio-*

che lo «storico vero non può esser l'uomo particolare, chiuso nella particolarità delle sue tendenze, della sua educazione e visione delle cose e della vita, ma deve sforzarsi verso la universalità dell'uomo, *umano* nel senso più ampio della parola, cioè che non considera estraneo a se stesso nulla di tutto l'umano, e vuol intendere l'umanità in tutti i suoi aspetti, con tutti i suoi problemi, nella pienezza del suo sviluppo storico»⁴⁹.

Muovendo dalla concezione critico-pratica si riconosce allora pieno valore all'unità di filosofia e storia, in forza della quale l'«accrescersi» della coscienza filosofica, nel suo concreto nesso con la cultura, sia consapevole, grazie all'unità problematica della *praxis*, del proprio «processo di formazione» in cui il «conoscere per tal modo è intendere» e l'«intendere è superare»⁵⁰.

2. Filosofia della prassi

Affinché il divenire non decada a ordine astratto è indispensabile che l'identità di filosofia e storia, affermata dallo storicismo assoluto, non venga disconosciuta, ma tradotta in *filosofia della praxis*, ovvero nell'*identità di filosofia, storia e politica*. Si tratta di inaugurare un concetto di filosofia non più viziato dalla forma intellettualistica in modo da ottenere l'effettivo rovesciamento della modali-

grafia filosofica e dialettica in Aristotele (a proposito dell'interpretazione di R. Mondolfo), in *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, cit., p. 50). Stando ai rilievi di Berti, Mondolfo avrebbe ragione nell'attribuire «un riconoscimento da parte di Aristotele della storicità della filosofia», nel senso, beninteso, «che Aristotele ammette una conquista progressiva della verità nella storia attraverso il contributo di molti» (*Ibid.*, p. 61), ma avrebbe torto «nel dire che Aristotele viene meno a questo riconoscimento per il fatto che considera il proprio sistema una conclusione definitiva della ricerca» (*Ibid.*, p. 62).

⁴⁹ R. MONDOLFO, *Intorno alla storia della filosofia*, cit., p. 226.

⁵⁰ ID., *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*, cit., p. 2.

tà teologico-metafisica del filosofare, in vista di un sapere *critico-pratico* che sia espressione di *filologia vivente* o di *mondano* storicismo.

2.1. L'unità-distinzione come blocco storico

Considerare l'identità di filosofia e storia prescindendo dalla forma della speculazione equivale alla posizione stessa della *filosofia della prassi*⁵¹, cioè dello storicismo definitivamente affrancato «da ogni residuo di trascendenza e di teologia»⁵². Abbandonare l'abito logico-speculativo

⁵¹ Com'è noto, Antonio Gramsci mutua la nozione di «filosofia della prassi» dall'opera di Antonio Labriola, riconoscendo in lui l'unico pensatore che abbia saputo dare *autonomia filosofica e scientifica* al marxismo cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 11), Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, II, Einaudi, Torino 2007, pp. 1507-1508. Per Labriola *prassi* sta anzitutto a significare l'agire umano sociale che è il *lavoro* quale fondamento della *storia*: «[...] dicendo *praxis*, sotto questo aspetto di totalità, s'intende di eliminare la volgare opposizione tra pratica e teoria: – perché, in altri termini, la storia è la storia del lavoro» e «nel concetto della storia del lavoro è implicita la forma sempre sociale del lavoro stesso, e il variare di tale forma: – l'uomo storico è sempre l'uomo sociale» (A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1897), in *Id.*, *Saggi sul materialismo storico*, a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Editori Riuniti, Roma 1968², p. 196; sulla «prassi» in Labriola cfr. A. BURGIO, *Antonio Labriola, in Il contributo italiano alla storia del pensiero*. Ottava appendice. Filosofia, a cura di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 527-37; cfr. M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della prassi. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018, pp. 19-61). Sulla «cifra antideterministica» del pensiero labrioliano in rapporto alla genesi della storiografia gramsciana cfr. A. BURGIO, *Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma 2014. A proposito del rapporto Labriola-Gramsci cfr. A. BURGIO, *Il Labriola di Gramsci*, in *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, a cura di A. Burgio, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 311-28; si veda anche il contributo volto a evidenziare il rapporto tra Labriola e Gramsci come passaggio dalla «filosofia della prassi» alla «filosofia come prassi» di R. FINELLI, *Antonio Labriola e Antonio Gramsci: variazioni sul tema della prassi*, in *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, cit., pp. 329-341.

⁵² *Id.*, *Quaderni del carcere* (Q. 10), II, cit., p. 1226.

significa negare non già il pensiero, quanto piuttosto l'attribuzione, di segno marcatamente ideologico, di una sua forma trascendentale: proprio perché non può mai essere pensiero di sé – se lo fosse rispecchierebbe una dialettica fittizia, autoriflessiva e perciò meramente autoreferenziale – il pensiero è sempre pensiero del reale, dell'esperienza quale *prassi*. Il pensiero è sempre *in situazione* e mai soggetto di una dialettica autonoma. Lungi, dunque, dal poter rivendicare lo statuto di autoprassi, come se potesse fare storia soltanto con sé, la filosofia è *filosofia della prassi*, riconduzione del pensiero alla dialettica storico-reale, tale da chiarirsi, al contempo, come negazione dell'autonomia e quale affermazione dell'intrinseca *storicità* della filosofia. Filosofia della prassi è così «lo 'storicismo' assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia»⁵³. Negare la natura trascendentale del pensiero allude, certamente, a una «filosofia dell'atto (prassi, svolgimento), ma non dell'atto 'puro', bensì proprio dell'atto 'impuro'»⁵⁴, del pensiero in quanto *storicamente qualificato*. Ciò che il pensiero speculativo interpreta in termini di mera dialettica spirituale in realtà è parte di una dialettica più complessa che non isola ma chiarisce la *genesi*, o il processo di formazione, del pensiero, riconoscendone la concreta storicità. La forma speculativa del pensiero – a cui non si sottrae nemmeno lo storicismo assoluto non avendo conseguito a pieno la pur rivendicata unità di teoria e prassi – separa ciò che nella reale dinamica storica si presenta in *circolo*; la modalità tradizionale del filosofare interpreta cioè in modo analitico, e non dialettico, la *totalità* storica che è la *prassi*, separando l'elemento *oggettivo* della *struttura* e l'elemento *soggettivo* delle *superstrutture*. L'equivoco intel-

⁵³ Id., *Quaderni del carcere* (Q. 11), II, cit., p. 1437.

⁵⁴ Id., *Quaderni del carcere* (Q. 11), II, cit., p. 1492.

lettualistico, comune, seppur di segno opposto, tanto alla posizione idealista quanto a quella materialista, è di non comprendere la totalità o circolarità dialettica: da un lato, si viene a separare l'elemento «sovrastrutturale» astraendolo dall'effettiva trama storica, disconoscendo in tal modo la concreta genesi delle idee dall'oggettiva «struttura» della storia («idealismo speculativo»), mentre dall'altro si viene a isolare l'elemento «strutturale», con la conseguenza di non riconoscere alcun valore alla dinamica attiva della soggettività («materialismo volgare»). Cogliere la circolarità dialettica tra l'elemento oggettivo e soggettivo – tra struttura (quantità) e superstrutture (qualità) – vorrà dire comprendere l'intero come totalità in divenire, intendere cioè la realtà come *blocco storico*⁵⁵.

Nella misura in cui costituiscono un rapporto di circolarità, struttura e superstrutture devono essere mantenuti dialetticamente distinti, e non analiticamente separati: astrarre, infatti, l'un momento dall'altro comporta l'impossibilità di riconoscere la dialettica *reale* entro cui le idee (*qualità*) trovano la loro genesi, essendo immanenti alla concreta struttura della storia (*quantità*). Stando alla filosofia della prassi, tale «inscindibile» circolarità⁵⁶ esaurisce l'intero, l'autentico ed effettivo orizzonte immanentistico oltre il quale *nulla* si dà. Risolvere in filosofia della prassi l'esito speculativo sotteso allo stesso

⁵⁵ Che la teoria del «blocco storico» sia l'equivalente filosofico dello «Spirito» all'interno dello storicismo crociano si desume da A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 7), II, cit., p. 854. A tal proposito cfr. M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della prassi. Da Labriola a Gramsci*, cit., pp. 199-202. Per quanto concerne l'espressione «blocco storico» è indispensabile ricordare che dal 1932 Gramsci abbandonerà l'utilizzo di tale espressione cfr. G. COSPITO, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 221-222.

⁵⁶ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 10), cit., p. 1340.

storicismo assoluto⁵⁷, e alla più generale sintesi neoidealista, importa tradurre l'unità-distinzione (il divenire) nell'unità dialettica del blocco storico. Astratto sarà perciò interpretare come intero del reale la sola «circolarità dei distinti», laddove, fuori dall'equivoco speculativo e resa perciò nel concreto linguaggio storicistico, essa costituirà invece il *circolo delle superstrutture*, la cui logica trova nell'oggettiva struttura della storia il suo processo di formazione. Il blocco storico non è altro dall'interpretazione *concreta* del rapporto tra unità e distinzione, tra la *logica dell'opposizione*, attinente alla struttura, e la *logica della distinzione*, appartenente al circolo delle superstrutture. Proprio perché rapporto di circolarità tra struttura (quantità) e superstrutture (qualità), tra realtà oggettiva (oggetto) e coscienza (soggetto), il blocco storico si realizza compiutamente quale «rovesciamento della praxis»⁵⁸ (*umwälzende Praxis*), come *superamento* sia dell'astratta logica del riflesso per cui le idee sarebbero il mero rispecchiamento della struttura oggettiva (o economica), come vorrebbe, in antitesi con l'idealismo speculativo, il materialismo volgare, sia della considerazione intellettualistica per cui le idee o la vita intellettuale e morale, sarebbero contraddistinte da un puro ritmo logico, da un andamento per partenogenesi, autonomo dall'oggettiva struttura della storia. Se il blocco storico è nesso di circolarità tra struttura e superstrutture è opera di astrazione assegnare positività e valore a uno dei termini della relazione,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 1233.

⁵⁸ *Id.*, *Quaderni del carcere* (Q. 8), II, cit., p. 1051. Circa le diverse traduzioni e le distinte interpretazioni che sono state fornite della locuzione *umwälzende Praxis*, da Gentile resa con «prassi rovesciata» mentre da Gramsci, traducendola da un'antologia di testi di Marx (*Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit*), con «rovesciamento della prassi», cfr. M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, cit., pp. 185-190.

alla mera oggettività o alla mera soggettività. Al fine di evitare gli esiti diametralmente opposti del materialismo («volgare e deterministico») e dell'idealismo («speculativo») occorre riconoscere che tanto la struttura determina la coscienza quanto la coscienza determina la struttura, che quantità e qualità, oggettività e soggettività, istituiscono il circolo della prassi come intero dialettico. Poiché non rappresentano il riflesso della struttura – se lo fossero si darebbe infatti luogo a un mero orizzonte di identità, negante la possibilità della storia quale differire – le idee sono ciò che realizzano, nel loro rapporto di reciproca circolarità, la struttura medesima. Ad assumere positività e valore non può essere né l'uno né l'altro termine ma la sola *relazione* come *prassi*, quale storia e dialettica *concreta*. Dialettica in cui l'orizzonte superstrutturale, le idee o, più esattamente, le ideologie, possiedono *realtà*⁵⁹ tanto quanto la struttura oggettiva, sì che entrambi i momenti della relazione sono reciprocamente formativi l'uno dell'altro, a un punto tale, contrariamente a ogni concezione fetichistica dell'oggettività, che la struttura può essere ritenuta il fissarsi (della produttività) della soggettività, della coscienza, nella forma del suo passato. L'unità dialettica di identità e distinzione, propria del blocco storico, è pertanto una relazione inscindibile. Tale relazione non può essere in alcun modo analizzata, senza che se ne perda l'unità dialettica e reale: se, infatti, nello storicismo asso-

⁵⁹ Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 10), II, cit., p. 1319. A ragione Burgio rileva il carattere *dialettico* della storicità in Gramsci evidenziando come «la 'necessità storica' è *nelle cose*, ma non *delle cose*, poiché nasce dal rapporto dialettico tra le cose e la coscienza (la razionalità) degli uomini» (A. BURGIO, *Gramsci. Il sistema in movimento*, cit., pp. 84-85; per Gramsci dunque «la struttura dialettica della teoria è imposta dalla struttura dialettica della realtà. *Dialettica* (capace cioè di comprendere il prodursi della contraddizione e la dinamica del suo superamento) *dev'essere la teoria perché dialettica* (cioè contraddittoria) *è la realtà in se stessa*» (*Ibid.*, p. 466).

luto il nesso dei distinti è concepito trascendentalmente, quale orizzonte di eternità, entro la filosofia della prassi è *storicisticamente* tradotto nel rapporto di distinzione reciproca tra le superstrutture (circolo della coscienza o delle ideologie), essendo, però, in relazione inscindibile con la struttura oggettiva della storia. Ciò che lo storicismo speculativo non comprende è che l'unità-distinzione non concerne la sola circolarità dei distinti, bensì la relazione tra il circolo delle superstrutture e la struttura, non intende cioè che il circolo dei distinti ha la sua *genesi* concreta e reale nella dinamica plurale della storicità.

Sottratta all'assetto trascendentale, la relazione costituente il blocco storico esprime l'identità tra *filosofia, storia e politica*, dove la «politica» concerne la forma primaria all'interno del circolo delle superstrutture; in quanto forma immediata, la politica si esprime in tutte le ulteriori e più complesse forme della coscienza, per cui la filosofia, analogamente all'intera vita intellettuale e morale, trova il suo radicamento in essa, sì che a prescindere dalla politica tutti gli altri momenti dell'attività spirituale umana non sarebbero. Stando alla traduzione in linguaggio storicistico della concezione astratta dell'unità-distinzione, il circolo delle superstrutture è il *distinguersi* della politica, avente il suo radicamento oggettivo nell'effettiva storicità: si perviene così «all'eguaglianza o equazione tra 'filosofia' e 'politica', tra pensiero e azione, cioè ad una filosofia della praxis. Tutto è politica, anche la filosofia o le filosofie»⁶⁰. Le

⁶⁰ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 7), II, cit., p. 886. Com'è stato precisato: «[...] la *politica*, rigorosamente intesa, è *filosofia*, se per filosofia s'intende la produzione ideologica più elevata e rigorosa che cerca di pensare principi del reale realmente universali, capaci di spiegare e contenere una realtà, senza lasciare presupposti dogmatici fuori di sé» (R. FINELLI, *Sull'identità di storia, politica e filosofia*, «Rivista di studi italiani», University of Toronto, XVI, n. 1, giugno 1998, pp.

categorie o i distinti non producono la realtà, sono bensì il prodotto della prassi nel suo essere totalità in divenire, per cui, a rigore, «la sola 'filosofia' è la storia in atto, cioè è la vita stessa»⁶¹. La *politicalità* immanente al circolo delle superstrutture si spiega in ragione delle due distinte logiche inerenti al blocco storico: se, entro la dialettica dei distinti, l'attività politica si proietta (e arricchisce la sua immediatezza) in tutte le forme della coscienza, è perché, a sua volta, la struttura proietta la propria dialettica oppositiva nel circolo delle superstrutture, alimentandone la *politicalità* e storicità. A differenza dello storicismo assoluto è perché vi è opposizione (tra «capitale» e «lavoro») nella struttura della storia che si *generano* le forme distinte della coscienza; si danno cioè filosofie o concezioni del mondo differenti, e quindi storicamente in *conflitto*, poiché la logica che presiede alla struttura, e che in virtù della relazione originaria che intrattiene con essa si presenta nella sfera superstrutturale, è di natura oppositiva.

In antitesi rispetto alla configurazione trascendentale dello storicismo, le categorie non generano il reale, ma, al contrario, sono le categorie ad avere una genesi concreta, espressa dall'unità dialettica del blocco storico.

2.2. Filologia vivente

Se ad avere una genesi concreta sono le categorie – solo in tal modo si può infatti aver ragione dell'abito teologico-speculativo – è inevitabile che alla storicità della filosofia venga sottratto il «concetto» qualora esso sia espressione di una scansione puramente logico-categoriale. Essendo un sapere *critico-pratico*, la filosofia della prassi intende emancipare le diverse filosofie da ogni re-

15-16).

⁶¹ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 7), II, cit., p. 886.

siduo astratto, per individuarle e riconoscerle in relazione alla particolare *situazione storica* di cui sono compartecipi in quanto espressioni della forma superstrutturale. La storicità di una filosofia (anche nella sua evoluzione «interna» di singola definizione) non si giustifica alla luce del costituirsi quale critica logica o superamento di un'altra, quanto piuttosto in forza delle dinamiche storiche che la suscitano, la attraversano e che la qualificano come *sistema* o particolare punto di vista (*ideologia*) «in lotta» con altri contrapposti, dando così luogo alla processualità come *processo egemonico*. In conformità all'unità dialettica del blocco storico è concepibile il superamento in relazione né alla mera storia intellettuale e morale né alle sole condizioni strutturali («economico-sociali»), ma alla concretezza costituita dal loro rapporto inscindibile, sì che solo dagli specifici *problemi* emergenti dalla situazione reale (e non dalla concezione teologizzante del «problema fondamentale») possono darsi soluzioni sempre più concrete e produttive di ulteriore e nuova storicità. Ciò che lo storicismo speculativo concepisce in chiave di solo «divenire» – sia esso inteso in termini di circolarità dei distinti o di attualità della storia nella sua identità con la filosofia – la filosofia della prassi, al contrario, lo giustifica «non con principi generici, ma con la storia concreta»: la *dialetticità* delle filosofie non è ottenuta dalla trascendentalità del divenire, ma, storicisticamente, dal realizzarsi in quanto «lotte di sistemi», dal *conflitto* «tra modi di vedere la realtà»⁶². Per l'intrinseca *politicità-stor-*

⁶² Id., *Quaderni del carcere* (Q. 10), II, cit., p. 1299. Così: «Alcune questioni poste dal Croce sono puramente verbali. Quando egli scrive che le superstrutture sono concepite come apparenze, non pensa che ciò può significare semplicemente qualcosa di simile alla sua affermazione della non 'definitività' ossia della 'storicità' di ogni filosofia? [...] E come spiega il Croce la non definitività delle filosofie? Da una parte egli fa questa affermazione gratuitamente, senza giustificarla altro che

icità attinente a ogni concezione del mondo, non vi può essere una filosofia assoluta o definitiva. La proclamata indefinitività della filosofia da parte della sintesi neoidealista non decade a espediente *verbale* solo se è riconosciuta l'identità tra filosofia e politica: identità per cui se «ogni filosofia è una 'politica'» allora «ogni filosofo è essenzialmente un uomo politico»⁶³. Esclusivamente in forza dell'*attualità-contemporaneità*, ovvero della *serietà*, di tale intrinseca politicità e storicità è possibile sottrarre la filosofia, e così la «verità» (variamente) affermata in essa, a ogni sua interpretazione atemporale. Se ogni filosofia è insieme storia e politica, tanto che «operando nel presente» si «interpreta il passato»⁶⁴, essa è sempre risposta alle concrete *contraddizioni della situazione* (storica) presente: tale è «il nesso centrale della filosofia della prassi, il pun-

con il principio generale del 'divenire', dall'altra riafferma il principio (già da altri affermato) che la filosofia non è una cosa astratta ma è la risoluzione dei problemi che la realtà nel suo svolgimento incessantemente presenta. La filosofia della praxis intende invece giustificare non con principi generici, ma con la storia concreta, la storicità delle filosofie, storicità che è dialettica perché dà luogo a lotte di sistemi, a lotte tra modi di vedere la realtà [...]» (*Ibid.*, pp. 1298-99); su questo aspetto cfr. N. MATTEUCCI, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Giuffrè, Milano 1951, p. 20 e inoltre cfr. N. PANICHI, *Storia della filosofia e filosofia della prassi. 'Teoria' e prassi della previsione nei Quaderni di A. Gramsci*, Università degli Studi di Urbino, Urbino 1985, p. 86. Secondo Cesare Luporini, il valore della *metodologia filosofica* gramsciana consisterebbe nel nesso tra giudizio storico e azione cfr. C. LUPORINI, *La metodologia filosofica del marxismo del marxismo nel pensiero di A. Gramsci (Appunti)*, in *Studi gramsciani*. Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma 1958, pp. 43-44.

⁶³ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 17), III, cit., p. 1925.

⁶⁴ *Id.*, *Quaderni del carcere* (Q. 10), II, cit., p. 1242. Ad avviso di Luporini proprio l'identificazione compiuta da Gramsci tra filosofia e politica, identificazione che «diviene criterio di giudizio storico anche delle filosofie del passato», contiene «in nuce la soluzione delle odierne aporie relative al nesso *storia della filosofia-storia della cultura (della scienza, delle idee, ecc.)*» (C. LUPORINI, *La metodologia filosofica del marxismo nel pensiero di A. Gramsci (Appunti)*, cit., p. 41).

to in cui essa si attualizza, vive storicamente» e «cessa dall'essere 'arbitraria' e diventa necessaria-razionale-reale», proprio in quanto rappresenta il punto «in cui la concezione del mondo, la contemplazione, la filosofia diventano 'reali' perché tendono a modificare il mondo, a rovesciare la prassi»⁶⁵.

All'unilateralità dell'intelletto che ravvisa identità, un'unica verità, anche quando intende affermarla in rapporto al suo *fieri*, alla molteplicità delle categorie, la dialettica affermata in seno alla filosofia della prassi è invece ricerca dell'universalità nella storia (*universale-concreto*), senza anticipare a essa alcuna sintesi. Intesa al modo speculativo, la dialettica cela la politicità del blocco storico, presupponendo al darsi concreto degli opposti una soluzione definitiva. Entro il quadro teologizzante, la dialetticità del reale e la storicità delle filosofie non sono conseguibili poiché a ogni opposizione, agli «astratti» e perciò alle singole categorie-filosofie che si contrappongono vicendevolmente, viene pur sempre presupposto il «concreto», l'unica categoria-filosofia (*perennis quaedam philosophia*) che ne sancisce *a priori* il superamento. Se alle conflittuali concezioni del mondo fosse anticipata una sintesi, la «verità» si rivelerebbe un mero dispiegamento meccanico-fattuale, privo della relazione tra soggettività e oggettività che contraddistingue la dinamicità dialettica del blocco storico e che rende la verità non un fatto bensì un *fieri* autentico. Poiché la verità è unità di teoria e prassi, la sintesi non può che essere costituita dalla storia *in atto*, sì che la comprensione di essa, e quindi l'intendimento della filosofia, si realizza come *filologia vivente*⁶⁶. Emancipata dal giogo teologico-metafisico, la filosofia è filologia vivente in quanto comprensione dell'*universa-*

⁶⁵ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 10), II, cit., p. 1266.

⁶⁶ ID., *Quaderni del carcere* (Q. 7), II, cit., p. 857.

le-concreto, un universale non anticipato all'effettiva individualità storica. L'universale immanente alla storia è l'oggetto della filologia «vivente» poiché è l'unica modalità mediante cui è possibile penetrare il ritmo dialettico di soggettività e oggettività costituente il blocco storico. Proprio perché l'universale non è altro dal *tradursi* dell'esperienza storica, la filosofia non è riconduzione del particolare a formule astratte e generali, ma comprensione *filologica* delle individualità storiche e del loro complesso articolarsi (συμπλοκή) nel concreto svolgimento della storia⁶⁷. Se la filosofia non fosse filologia vivente le sarebbe del tutto estraneo il ritmo storicistico del reale. A fronte del blocco storico non si dà il «concetto», ma il suo continuo *tradursi*: la filosofia, nell'essere filologia vivente, non tratta di una materia a essa preesistente, oggettiva, scevra dalla soggettività – che sarebbe residuo di una concezione «trascendente» del reale – quanto della materia che è conosciuta nell'*atto* stesso in cui viene realizzata dalla soggettività (*verum ipsum factum*).

Se l'universale non è più il concetto o il pensiero inteso nella forma trascendentale quanto piuttosto il tradursi in atto della circolazione delle conflittuali visioni del mondo, tali poiché non astratte dalla dialetticità oppositiva del blocco storico, allora le *filosofie* sono effettivamente storiche. Storicità di cui si ha piena comprensione grazie alla filosofia della prassi quale coscienza delle contraddizioni storico-sociali da cui emergono i singoli *problemi* filosofici. Il «problema filosofico» è sempre *problema storico*⁶⁸ e in quanto tale

⁶⁷ Che la filologia sia conoscenza dei «fatti particolari» non schematizzabili in leggi significa opporsi, per Gramsci, al metodo positivistico e sociologico cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 7), II, cit., p. 856; ID., *Quaderni del carcere* (Q. 11), II, cit., pp. 1428-1429.

⁶⁸ Per la determinazione di quest'aspetto rimane essenziale la seguente osservazione: «Si può vedere con maggiore esattezza e precisione il

richiede che sia compreso, entro la soggettività della coscienza storicizzante, nell'individualità del suo porsi come problema storicamente determinato, immerso nel *suo* tempo, da esaminare nella sua genesi e nel suo svolgersi concreti. L'identità di *filosofia, storia e politica* frantuma dunque ogni concezione volta a stabilire un nesso metastorico fra le dottrine, per cui l'una, secondo un andamento di «precorrimiento» e «superamento», starebbe in rapporto alle altre secondo un ritmo autonomo e di continuità progressiva. Qualora si debba ammettere continuità, anche nella forma del *superamento*, questa deve esser colta nell'effettualità-realtà del suo corso e non quale «romanzo filosofico»⁶⁹: «la filosofia non si sviluppa da altra filosofia»⁷⁰, ma solo in forza del processo che le filosofie assumono all'interno della «storia generale del mondo», ovvero dei «rapporti sociali in cui gli uomini vivono»⁷¹. Filosofia e storia (della filosofia) coincidono non nel senso per cui a partire dal

significato che la filosofia della praxis ha dato alla tesi hegeliana che la filosofia si converte nella storia della filosofia, cioè della storicità della filosofia. Ciò porta alla conseguenza che occorre negare la 'filosofia assoluta' o astratta e speculativa, cioè la filosofia che nasce dalla precedente filosofia e ne eredita i 'problemi supremi' così detti, o anche solo il 'problema filosofico', che diventa pertanto un problema di storia, di come nascono e si sviluppano i determinati problemi della filosofia» (A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 10), II, cit., pp. 1271-1272).

⁶⁹ ID., *Quaderni del carcere* (Q. 11), II, cit., p. 1415.

⁷⁰ ID., *Quaderni del carcere* (Q. 10), II, cit., p. 1273.

⁷¹ *Ibid.* Da qui la celebre critica gramsciana agli «intellettuali come categoria sociale cristallizzata (che cioè concepisce se stessa come continuazione ininterrotta nella storia, quindi indipendentemente dalla lotta dei gruppi e non come espressione di un processo dialettico, per cui ogni gruppo sociale dominante elabora una propria categoria di intellettuali)» (ID., *Quaderni del carcere* (Q. 11), II, cit., pp. 1406-1407); sull'importanza, nell'ambito della storiografia marxista, della critica agli intellettuali come «categoria sociale cristallizzata» cfr. N. MERKER, *Problemi di una storiografia filosofica marxista*, «Critica marxista», 2, 1973, p. 81.

sistema è possibile dedurre l'articolarsi *in tempore* delle filosofie: se così fosse la storia (non solo della filosofia) coinciderebbe con la sua negazione, cioè con una «storia a disegno»⁷², con una «storia formale» o una «storia di concetti». Filosofia e storia (della filosofia) «formano 'blocco'»⁷³, nel senso *mondano* per cui è comprensione del modo in cui le filosofie, nel loro concreto confliggere, siano state espressioni e coscienze del *loro* tempo storico: sì che «non si può separare la filosofia dalla storia della filosofia» e non si può avere «una concezione del mondo criticamente coerente, senza la consapevolezza della sua storicità, della fase di sviluppo da essa rappresentata e dal fatto che essa è in contraddizione con altre concezioni o con elementi di altre concezioni»⁷⁴.

Distinguendosi dalle altre filosofie, la filosofia della prassi è dunque *atto* di *storicizzazione* e di *auto-storicizzazione*. È rivendicazione del carattere immanentistico di *ogni* concezione del mondo e consapevolezza della contingenza e provvisorietà della sua forma e contenuto, in quanto non più mascherata dall'atto eterno dello «Spirito». Contrariamente alla modalità speculativa dello storicismo – all'orizzonte cioè che pretende di essere il punto di vista includente in sé la molteplicità dei punti vista in cui tuttavia si viene a negare il nesso che lega ciascuna filosofia al suo tempo, facendo di ciascuna l'espressione di una logica eterna-trascendentale – la filosofia della prassi si qualifica, invece, come punto di vista intrinsecamente storico che, nel riconoscere la storicità delle altre categorie, coglie la propria contingenza, il suo non potersi astrarre, analogamente altre concezioni del mondo,

⁷² A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 10), II, cit., p. 1327.

⁷³ *Ibid.*, p. 1255.

⁷⁴ *Id.*, *Quaderni del carcere* (Q. 11), cit., pp. 1376-1377.

dalle contraddizioni del proprio tempo. Solo così la dialettica riesce a tradursi in linguaggio storicistico, ad affrancarsi dalle astrazioni e a realizzarsi quale «forma del pensiero storicamente concreto»⁷⁵, a divenire *prassi trasformatrice*, ovvero «norma d'azione collettiva», a farsi quindi non più «filosofia dei filosofi» ma «'storia' concreta e completa (integrale)»⁷⁶. Entro la *traducibilità*⁷⁷, che è possibile operare fra i diversi linguaggi scientifici e filosofici, consiste l'effettiva storicità di ogni forma espressiva, che il logo astratto eleva erroneamente a forma trascendentale. Dalla traducibilità di un linguaggio nell'altro è riconoscibile l'unità di teoria e prassi, e cioè la *politicalità* del sapere: in tal senso il «valore storico di una filosofia» concerne l'«efficacia pratica che essa ha conquistato»⁷⁸. Concepite al modo intellettualistico, la

⁷⁵ Id., *Lettere dal carcere*, nuova ed. riveduta, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Einaudi, Torino 1965, p. 265.

⁷⁶ Id., *Quaderni del carcere (Q. 10)*, II, cit., p. 1255; a riguardo del concetto gramsciano di storia della filosofia, chiarito anche nelle più ampie dinamiche legate alla sua diffusione nella successiva storiografia filosofica italiana cfr. M. MUSTÈ, *La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, «Filosofia Italiana», XII, 2, 2017, pp. 5-25.

⁷⁷ Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere (Q. 11)*, II, cit., pp. 1468-1473. Sui diversi significati della nozione di «traducibilità» nella teoria gramsciana della storicità cfr. F. FROSINI, *Traducibilità dei linguaggi e unità di teoria e pratica nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, in L. PASQUINI, P. ZANELLI, *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Mimesis, Milano 2019, pp. 45-61; ID., *Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis. Su una fonte crociana dei "Quaderni"*, «Critica marxista», 6, 2016, pp. 39-48; circa il nesso tra filosofia della prassi e traducibilità e di come quest'ultima richieda un maggior apprendimento analitico in rapporto al «rifiuto di ogni teoria corrispondentistica della verità che presupponga un oggetto esterno indipendente dall'osservatore» cfr. G. COSPITO, *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della praxis*, «Filosofia Italiana», XII, 2, 2017, pp. 27-45.

⁷⁸ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere (Q. 7)*, II, cit., pp. 893-894. A prescindere dall'efficacia pratica, e cioè dal *valore storico* di una filosofia, non può che prodursi una storiografia filosofica astratta cfr. *Ibid.*

speculazione – la filosofia – è inconsapevole della sua efficacia pratica, della sua funzione politica, così come la prassi, a prescindere dall'unità con la teoria, isolata dall'unità con la filosofia, non è in grado di esprimersi in tutta la sua potenzialità o efficacia. Affermare l'unità di teoria e prassi – l'identità di filosofia, storia e politica – significa sempre tradurre la prassi in teoria e, reciprocamente, la teoria in prassi. Facendo astrazione da tale opera di reciproca traduzione, prescindendo dalla filosofia della prassi quale filologia vivente, non è possibile far emergere né la natura ideologica né l'effettività pratica sottesa a ogni filosofia e alle proposizioni teoriche in esse contenute: non è cioè possibile intendere il valore della *riduzione* della speculazione a contenuto politico né è possibile comprendere che tale riduzione a contenuto ideologico-politico della filosofia non corrisponde alla sua negazione quanto piuttosto al riconoscimento della sua *effettualità*, poiché solo in quanto possiede efficacia pratica la filosofia è *storicamente* reale. L'unità di teoria e prassi, che l'idealismo crede di ottenere in termini speculativi, deve essere dunque conseguito in termini concreti, deve essere operata sempre entro questa dimensione di traducibilità, senza cui la storicità di ogni forma espressiva non potrà essere affermata se non in astratto, cioè solo in quanto «gioco di schematismi generici»⁷⁹. È chiaro in quale senso la filosofia della prassi sia *superamento* delle altre categorie filosofiche: non in quanto le riduce aprioristicamente a sé, bensì in quanto le *traduce* entro il proprio linguaggio, storicizzandole e conservandole, facendo della loro *attualità-contemporaneità* l'espressione non di una forma trascendentale, o di un'estrinsecazione di un logo atemporale, ma di un contenuto reale-effettuale, rispondente «a determinati problemi posti

⁷⁹ Id., *Quaderni del carcere* (Q. 11), II, cit., p. 1468.

dalla realtà, che sono ben determinati e ‘originali’ nella loro attualità»⁸⁰. Traducendole in sé, quale superamento delle altre concezioni del mondo, la filosofia della prassi non astrae la propria forma e contenuto dalla storicità. Sebbene si costituisca come punto di vista *integrale* e non parziale, come avviene invece per le altre concezioni del mondo in quanto espressioni di interessi unilaterali, la filosofia della prassi è storicamente consapevole della propria intrinseca provvisorietà, destinata anch’essa a esaurirsi quando le condizioni che ne hanno caratterizzato la genesi e lo sviluppo saranno, a loro volta, superate. Punto di vista «integrale» – altrimenti non sarebbe «superamento» dei punti di vista parziali, i quali hanno storicamente «svolto una funzione necessaria»⁸¹ – e tuttavia consapevole, in forza dell’unità di teoria e prassi, della sua non definitività. Filosofia destinata a esaurirsi quando le forme del sapere, o della coscienza, non saranno più il prodotto della parzialità degli interessi di parte («di classe»), quando cioè saranno superate le opposizioni costituenti il blocco storico.

Quando si realizzerà la «società regolata» o il «regno della libertà», cesseranno, non avendo più ragion d’essere, sia i punti di vista parziali, sia la filosofia della prassi in quanto punto di vista integrale o coscienza di tali storiche contraddizioni⁸². Per tale ragione, la filosofia della prassi

⁸⁰ *Ibid.*, p. 1377.

⁸¹ *Ibid.*, p. 1417.

⁸² Per quanto concerne il nesso tra la definitività di ogni filosofia, inclusa la filosofia della prassi (e così l’avvento del «regno della libertà» in forza del superamento delle contraddizioni storico-concrete) si consideri quanto segue: «Che la filosofia della prassi concepisca se stessa storicisticamente, come cioè una fase transitoria del pensiero filosofico, oltre che implicitamente da tutto il suo sistema, appare esplicitamente dalla nota tesi che lo sviluppo storico sarà caratterizzato a un certo punto dal passaggio dal regno della necessità al regno della libertà. Tutte le filosofie (i sistemi filosofici) finora esistite sono state

«non si confonde e non si riduce a nessun'altra filosofia: essa non è solo originale in quanto supera le filosofie precedenti, ma specialmente in quanto apre una strada completamente nuova, cioè rinnova da cima a fondo il modo di concepire la filosofia stessa»⁸³.

3. Scienza storico-materialista

Sebbene la filosofia della prassi intenda essere risoluzione della forma speculativa, traducendo l'unità-distinzione in concreto storicismo, essa, a giudizio della *scienza storico-materialista*, non se ne emancipa in quanto continua a interpretare la storia, seppur rovesciandone il rapporto, nei termini di una dialettica la cui struttura è disconoscimento della positività del molteplice. A ciò si deve opporre l'effettiva e *positiva dialettica*, riconoscendo così la concreta realtà storica, la mediazione fra struttura (reale) e sovrastrutture (ideale), nella sua dinamica non più astratta, ma *scientifico-materialista*.

la manifestazione delle intime contraddizioni da cui la società è stata lacerata. Ma ogni sistema filosofico a sé preso non è stato l'espressione cosciente di queste contraddizioni, poiché tale espressione poteva essere data solo dall'insieme dei sistemi in lotta tra loro» (A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (Q. 11), II, cit., p. 1487). E prosegue: «Ma se anche la filosofia della prassi è una espressione delle contraddizioni storiche, anzi ne è l'espressione più compiuta perché consapevole, significa che essa pure è legata alla 'necessità' e non alla 'libertà', che non esiste e non può ancora esistere storicamente. Dunque, se si dimostra che le contraddizioni spariranno, si dimostra implicitamente che sparirà, cioè verrà superata, anche la filosofia della prassi: nel regno della 'libertà' il pensiero, le idee non potranno più nascere sul terreno delle contraddizioni e della necessità di lotta. Attualmente il filosofo (della prassi) può solo fare questa affermazione generica e non andare più oltre: infatti egli non può evadere dall'attuale terreno delle contraddizioni, non può affermare, più che genericamente un mondo senza contraddizioni, senza creare immediatamente una utopia» (*Ibid.*, p. 1488).

⁸³ *Id.*, *Quaderni del carcere* (Q. 11), II, cit., p. 1436.

3.1. Dialettica positiva

Al fine di far emergere la positività inerente alla *logica specifica* dell'*oggetto specifico* è indispensabile individuare il circolo vizioso che innerva la struttura della dialettica, la cui posizione astratta, tanto nella declinazione dello storicismo espresso dalla sintesi neoidealista quanto in quella affermata dalla filosofia della prassi, costituisce la negazione della positività del molteplice, ovvero della base *materiale* su cui è possibile edificare una dialettica rigorosamente *scientifica*. Nell'ambito idealista, la consistenza *ontologica* del molteplice – dell'essere del non-essere⁸⁴ – è dissolta in quanto concepita nell'unità trascendentale del pensiero in atto. L'*impasse* speculativa è caratterizzata dal fatto che la positività attinente al molteplice viene tradotta in una concezione *teologica* e perciò essenzialmente *negativa* di essa: lungi dal riconoscere la positività che inerisce al positivo (al molteplice), l'astrazione idealista – in quanto articolazione dell'istanza *teologizzante* – converte il molteplice da positivo in negativo da riscattare speculativamente nel momento sintetico o concreto dell'«Unità». In forza dell'unità del pensiero in atto – che, stando alla sintesi neoidealista, vorrebbe invece esprimere la modalità autentica di concepire l'unità-distinzione, il rapporto tra l'identico e il diverso – il differire viene a tal punto ricompreso nell'attualità da impedire non solo l'intelligibilità del molteplice empirico quanto le stesse distinzioni interne all'atto trascendentale. Nei termini dell'«attualità», l'unità-distinzione nega sé stessa, per la ragione che l'unità, così intesa, esclude da sé la distinzione. Poiché l'orizzonte trascendentale-attuale (l'«esperienza pura») non consente distinzioni al suo interno che non siano il suo stesso autoporsi («autociti-

⁸⁴ Cfr. G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva* (1950), in Id., *Opere*, IV, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 286.

si»), anche il differire storico-empirico non può che rivelarsi un' *indifferenza*, un non-differire. L'impossibilità in seno alla logica idealista di concepire una distinzione che non sia un'autodistinzione impedisce la possibilità di concepire le differenze, la cui positività viene originariamente dissolta dall'indifferenza costituita dall'atto trascendentale, la cui forma esprime una *mistica* dell'identità e non il conseguimento dell'unità-distinzione⁸⁵, di ciò che per la sintesi neoidealista avrebbe dovuto significare la posizione del *divenire* quale *unica* categoria, come lo stesso *differenziarsi*. Poiché la categoria – il divenire come atto trascendentale-attuale – è *in sé* indistinto allora «la storia in cui essa si individua sarà sostanzialmente indifferenziata anch'essa»⁸⁶. Le differenze *empiriche*, che

⁸⁵ A proposito dell'unità-distinzione e del rapporto tra logica dell'astratto e logica del concreto nell'attualismo gentiliano, il giudizio di Galvano Della Volpe non lascia spazio a equivoci: «La sua logica dell'astratto ha dunque fallito lo scopo: di render conto dell'essere 'pensabile' e però 'determinato' o avente 'un certo contenuto'; e con questo fallimento vien meno anche la logica del concreto, ridottasi così a dottrina del puro pensiero pensante ossia del puro uno: ché del mero uno non ci può esser *logica*, ma soltanto una *mistica* a rigore. Con ciò è giudicata tutta la filosofia del Gentile: filosofia che, essendo incentrata nel concetto che 'la *sintesi* rende possibile la tesi, creandola con l'antitesi sua, ossia *creando se stessa*', resta chiusa nel dogma platonico-hegeliano della verità come dialogo dell'anima *seco stessa*, o autocoscienza» (G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit., p. 513). Quanto la critica all'eredità idealista in funzione di una concezione positiva o scientifica del marxismo, quale «galileismo morale», sia connessa alla teoria e alla prassi storiografica dell'avolpiana è stato ben evidenziato da Garin: «Sul piano teorico intendeva combattere il concetto di verità e del valore come dialogo dell'anima con se stessa, con un ritorno a sé nell'Autocoscienza pura che restaura sì l'unità perduta, ma solo nel pensiero, nello spirito separato dalle cose, dal sensibile, dal mondo. Sul piano storico mirava a sottolineare il distacco netto di Marx da Hegel per giungere al rifiuto di tutta una tradizione culturale, e in particolare dell'eredità crociana (e gentiliana)» (E. GARIN, *La cultura italiana tra '800 e '900. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 1962, p. 324).

⁸⁶ G. DELLA VOLPE, *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie* (1924), in ID., *Opere*, I, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma

dovrebbero trovare la loro giustificazione in virtù dell'atto trascendentale, si dissolvono nell'unità mistica dell'«eternamente identico ritmo», in cui «la storia, il molteplice concreto rischia di cangiarsi in una sterile uniformità» che, pertanto, «sfuma nell'indistinto»⁸⁷. Il che equivale a riconoscere in tale dialettica un esito per cui il differire è in realtà una *metafora* che dissimula, sul piano dell'immanenza e della storia, la (tradizionale) logica della trascendenza. A partire dal medesimo (dall'«Uno originario») si può dare infatti solo il medesimo⁸⁸.

Ciò che la posizione astratta della dialettica non può conseguire è la *sintesi tra eterogenei*, il nesso concreto, e

1972, p. 16. La destituzione della positività del sensibile compiuta dal neoidealismo non troverebbe soluzione in nessuna delle filosofie sorte in seno alla *crisi* dell'attualismo gentiliano: infatti né lo spiritualismo cristiano di Armando Carlini – che stando al filosofo imolano avrebbe tuttavia il merito di oltrepassare il monismo idealistico dell'atto (*Ibid.*, pp. 23-38) – né l'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese – che si fa interprete di una concezione rinnovata della distinzione – riescono a ripristinare in forma concreta la positività del molteplice (cfr. *Id.*, *Logica come scienza positiva*, cit., pp. 309-315).

⁸⁷ *Id.*, *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie*, cit., p. 17.

⁸⁸ In merito al carattere mistico-teologico della dialettica idealista cfr. G. DELLA VOLPE, *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I. Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, in *Id.*, *Opere*, I, cit., pp. 39-210. Una radicale contestazione sul piano teorico e storiografico della tesi dell'avolpiana è stata condotta da Roberto Finelli: in opposizione all'idea che la dialettica idealista sia un dispositivo teologico «dissimulato», Finelli (insieme a Francesco Saverio Trincia) ha inteso motivare, sulla base di una nuova traduzione con ampio commento della *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, anche l'erroneità dell'esegesi dell'avolpiana, volta invece a individuare come il carattere scientifico, e non idealistico, fosse già operante nell'opera giovanile di Marx (cfr. K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Rinascita, Roma 1950; cfr. K. MARX, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. it. e commentario di R. Finelli e F. S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983; si veda, a tal proposito, quanto si osserva in R. FINELLI, *Della Volpe e la "Kritik" del 1843 di Marx*, in *Galvano Della Volpe, un altro marxismo*, a cura di G. Liguori, Fahrenheit 451, Roma 2000, p. 61).

ciò diadico e disgiuntivo (*diaretico*), in grado di accogliere, nella trama della sua struttura, la positività del molteplice. Solo a partire da una conciliazione, in termini non più mistificati, della logica dell'*opposizione* e della logica dei *distinti* è possibile formulare un'unità-distinzione che non sia reiterazione dell'identità speculativa. Perché non decada nel «*delirium logicum*»⁸⁹ che conduce all'indistinto, la dialettica positiva, proprio perché *logica specifica dell'oggetto specifico*, deve avvalorarsi «in quanto sia un *dialettizzare* (cioè unificare) dividendo, cioè *classificando in concreto*»⁹⁰. Dialettizzare in concreto vuol dire riconoscere l'istanza *materialistica* della *non-contraddittorietà*, ovvero l'immediatezza – la positività – del molteplice (del «fatto»), di ciò che la dialettica mistificata dissolve a causa delle sue ipostatizzazioni. La non-contraddizione va intesa come la base materiale, come il *sensibile* o *discreto*, che costituisce, insieme all'istanza *funzionale* costituita dall'unità della *ragione*, la *dialettica* diadica, *scientifico-materialista*. A prescindere dall'incontraddittorietà, dalla determinatezza espressa dal molteplice, ogni dialettica – inclusa quella perseguita dalla filosofia della prassi come storicità del reale – si risolve in ipostatizzazioni metafisiche, nel concetto di «una *unità data, originaria*» dalla quale «non può procedere che un molteplice *formalistico*»⁹¹. La base materiale della dialettica positiva non può essere il risultato di alcun tipo di mediazione ma è oggetto di intuizione: non si tratta di dedurre, al modo della dialettica speculativa, l'astratto (il «fatto») dal concreto (dal-

⁸⁹ G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit., p. 350.

⁹⁰ ID., *Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialistica* (1949), ora in ID., *Opere*, IV, cit., p. 140.

⁹¹ ID., *Logica come scienza positiva*, cit., p. 409. Sulla critica dell'avvolpiana allo storicismo umanistico cfr. C. VIOLI, *Galvano Della Volpe e l'«equivoco ideologico» di Rodolfo Mondolfo*, in *Studi dedicati a Galvano Della Volpe*, a cura di C. Violi, Herder, Roma 1989, pp. 229-276.

lo «spirito»), quanto piuttosto di riconoscere ciò che *precede*, per la sua immediatezza, ogni nesso predicativo; in caso contrario si darebbe una sintesi di omogenei e non di eterogenei. L'immediato, l'apprensione *intuitiva* della *determinatezza* (noematica), sta alla base di ogni mediazione o sintesi razionale (dianoematica). La non-contraddizione è la presenza immediata del sensibile, del discreto, di ciò che viene colto in modo noematico, espresso dalla *determinatezza* degli enti *individuali*, di ogni singolo *fatto*. La positività del molteplice, *precedendo*, costituisce la base *materiale* (noematica), e perciò *a-dialettica*, di ogni mediazione. La positività della dialettica consiste non già nel dedurre bensì nel riconoscere lo statuto ontologico della materia, ovvero del *co-elemento* essenziale che insieme alla *funzionalità* della ragione consente alla dialettica di emanciparsi dalla sua forma speculativa quale sola unità degli opposti in cui viene meno l'attività diairetica tesa a custodire il discreto, il molteplice. Proprio perché entro ogni forma speculativa l'Uno «*preesiste* alla sua 'divisione'»⁹² allora anche l'«autoconcetto» neoidealista è presupposto, cioè anticipato, alla sua stessa differenziazione (o *diairesi*), sì che il differire, che dovrebbe realizzarsi in virtù della logica dialettica dell'opposizione, è negato poiché negata è la positività della non contraddizione. *Anticipando* l'unità (l'originarietà dell'«Uno») alla positività empirica, la dialettica (neo)idealista concerne un'unità degli opposti fittizia, un'omogeneità o un'indifferenza, perché prescinde dalla determinatezza empirico-materiale costituita ed espressa dalla non-contraddizione.

La non-contraddizione come principio della determinatezza materiale è dunque indispensabile al fine di non dissolvere nell'unità mistica il molteplice empirico. Solo in forza di ciò è concepibile una sintesi che sia effettiva,

⁹² G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit., p. 341.

proprio in quanto sintesi di eterogenei o di ciò che è criticamente distinto: a prescindere dall'istanza *a-dialettica* della determinatezza, dell'identità come base materiale, la stessa funzionalità della ragione come unificazione o sintesi gnoseologica non potrebbe costituirsi. Stando perciò alla *logica positiva* come *scienza storico-materialista*, tale circolarità virtuosa – formata dalla «discretezza» (positività del molteplice) e dalla «dialetticità» (funzionalità della ragione) – esprime la concretezza, o la *scientificità*, dell'«*identità tautoeterologica*», di un'identità dialettica reale (materialistica) che è tale poiché permette sia la compresenza del momento logico dell'opposizione, cioè della contraddittorietà, sia il momento logico della distinzione in quanto custodisce la discretezza, la non-contraddittorietà, dell'istanza empirica⁹³. Si comprende in qual misura

⁹³ *Ibid.*, p. 426. Un'analisi puntuale della questione (anche in rapporto all'esegesi calogeriana della non-contraddizione) è fornita da C. NATALI, *Galvano Della Volpe e il principio di non-contraddizione*, «Rivista Critica di Storia della filosofia», XXXVI, 1, 1981, pp. 89-100. Per quanto riguarda il tema della *contraddizione* all'interno della scuola dell'avolpiana è rilevante lo sviluppo della riflessione di Lucio Colletti, il quale muovendo dalla necessità di intendere la *dialettica* al modo materialistico-sperimentale (inerente alla «logica positiva») maturerà un netto distacco da tale interpretazione, ritenendo impossibile conciliare la dialettica, anche nei termini della scientificità-materialista, con la logica affine a quella positiva delle scienze empiriche della non-contraddizione. In una prima fase Colletti ha sostenuto la concepibilità della contraddizione solo entro l'orizzonte del pensiero (dell'unità come «razionalità») e perciò non valevole per la realtà oggettiva-materiale la cui «positività», sulla scia della lettura dell'avolpiana, sarebbe garantita dalla non-contraddizione: da qui la necessità di affermare la *non-oggettività* della *contraddizione* (cfr. L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969, p. 220); in seguito, rimanendo persuaso della non oggettività della contraddizione, Colletti riterrà inevitabile prescindere, per un'analisi scientifica del reale, dal dispositivo dialettico in ogni sua configurazione. Confondendo *contraddizione dialettica* («*Widerspruch*» o opposizione logica tra *contraddittori*) e *opposizione reale* («*Realrepugnantz*» o opposizione reale tra *contrari*), la dialettica tanto idealista quanto materialista – come Colletti afferma distaccandosi dalla visione dell'avolpiana (e in generale dal marxismo) nella

la non-contraddizione, in quanto ripristino della positività del molteplice (dell'essere del non-essere), sia al contempo principio di ragione e di esperienza. Esprime tanto la positività dell'istanza formale, della necessità della ragione, quanto dell'istanza materiale, dell'immediatezza che attiene alla molteplicità sensibile. La non-contraddizione è così negazione del presupposto costituito dalla dialettica idealista nella sua pretesa di costituirne il logico superamento: il carattere astratto dell'idealismo sta nel disconoscimento della non-contraddizione e, soprattutto, nel non individuarne il fondamento in ciò che precede la

celebre *Intervista politico-filosofica* e nell'importante Convegno padovano dedicato a *Il problema della contraddizione* (26-27 maggio 1980) – non potrà mai consentire una conoscenza scientifica, alla cui base sta non l'affermazione della realtà della contraddizione quanto piuttosto la non-contraddizione come forma stessa del sapere rigorosamente scientifico. Sulla necessità di non confondere l'opposizione contraddittoria con l'opposizione reale o tra contrari cfr. L. COLLETTI, *Marxismo e dialettica*, in Id., *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 63-113; cfr. Id., *Contraddizione dialettica e non-contraddizione* (1980), in Id., *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 87-161. In merito a ciò si segnala la critica di Emanuele Severino, secondo il quale la tesi collettiana è soggetta a un grave fraintendimento: al rilievo di Colletti per cui la dialettica, proprio in quanto ammette la realtà della contraddizione, comporterebbe l'assurdo della negazione della non-contraddizione, Severino tiene a precisare che la dialettica tanto idealista quanto materialista non nega affatto la non-contraddizione bensì la sua forma intellettualistica, dovuta alla logica dell'*isolamento* dell'intelletto separante (cfr. E. SEVERINO, *Tramonto del marxismo. Discussione con Lucio Colletti e risposta semiseria a Paolo Rossi*, in Id., *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978, pp. 36-115; sul tema cfr. S. PETRUCCIANI, *Marxismo e dialettica. Note in margine al dibattito tra Colletti e Severino*, in *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, II, a cura di C. Tuozzolo, Aracne, Roma 2020, pp. 613-629). A proposito delle tesi di Colletti e del Convegno padovano intorno alla dialettica del 1980 si consideri, oltre ai saggi contenuti in *Il problema della contraddizione. Atti del Convegno di Padova* (26-27 maggio 1980), «Verifiche», X, 1-3, 1981, anche il contributo di E. BERTI, *Colletti e la dialettica*, in *Galvano Della Volpe, Lucio Colletti e il materialismo italiano*, a cura di M. I. Gaeta, Fahrenheit 451, Roma 2005, pp. 133-140.

logica, ovvero nell'elemento materiale che in virtù della sua singola *positività* come *fatto* non può accogliere in sé predicati contraddittori. Non muovendo dall'individualità (noematica) l'idealismo non può che risolversi in misticismo, mentre la realtà empirica, o individuale-storica, è colta dalla non-contraddizione quale principio materialistico della dialettica positiva. Non più soggetta al presunto inveramento costituito dalla logica concreta della dialettica (idealista), la non-contraddizione ha valore sia gnoseologico sia ontologico. Tale è infatti l'identità o la positività della *dialettica tautoeterologica*, la quale non si risolve in una *petitio principii* poiché è un conoscere che dialettizza sempre in rapporto alla materia, al sensibile molteplice. Se il conoscere, o la funzionalità della ragione, non operasse a partire dall'empirico, l'immediatezza del molteplice verrebbe inevitabilmente dissolta in quanto ricompresa *ab origine* nell'atto sintetico (o auto-sintetico) rappresentato dall'ipostatizzazione dell'«Idea» o dello «Spirito»; un'autosintesi che è autoanalisi – quale intende essere l'unità-distinzione espressa dalla posizione neoidealista – è già metafisica: «il concetto di quell'autosintesi – ch'è l'io o pensiero in atto – rende vano ogni sforzo di salvaguardare l'esperienza e, con essa, la sola 'immanenza' di cui sia lecito parlare criticamente»⁹⁴. Al contrario, la *critica materialistica* della ragione è sintesi di eterogenei e non reiterazione del medesimo proprio perché muove dalla non-contraddizione, dal co-elemento materiale della molteplicità che si accompagna alla funzionalità gnoseologica della ragione. Una dialettica che non sia costante rimando all'empirico e alla funzionalità della ragione è tautologica, esito a cui rinvia la stessa dimensione empirica qualora sia assunta entro il quadro

⁹⁴ G. DELLA VOLPE, *Critica dei principi logici* (1942), in ID., *Opere*, III, a cura di I. Ambrogio, Roma 1973, p. 252.

di una dialettica che ne disconosca, originariamente, la positività. Il carattere sintetico-funzionale della ragione e la positività del sensibile costituiscono gli elementi della virtuosa reciprocità della *dialettica tautoeterologica*, in cui, visto il suo carattere diadico e disgiuntivo, sono ammessi soltanto predicati coerenti con l'istanza individuale della materia, escludendo ciò che le è contraddittorio.

Rendere ragione della storicità del reale senza tener ferma l'unità-distinzione equivale a un'impossibilità. Affinché questa sintesi, costituita dall'unità-distinzione, non sia autocontraddittoria occorre che il *medesimo* e la *differenza* siano in un rapporto di complementarità. La dialettica tauto-eterologica ottiene ciò che ogni logica aprioristica non può ottenere, accogliendo in sé sia l'istanza del molteplice, della *differenza*, sia l'istanza unificatrice della ragione, del *medesimo*; a prescindere da tali due istanze non si dà dialettica autentica. Dall'apriorismo – la cui espressione neoidealista non può essere considerata una crisi «*nel sistema*» (a cui sembrano ridursi le diverse forme di problematicismo) ma più radicalmente una crisi «*del sistema*»⁹⁵ – è possibile sottrarsi solo grazie alla dialettica tautoeterologica esplicitata dalla critica materialistica della ragione.

3.2. Astrazione determinata e filologia critica dei sistemi filosofici

Affrancare la logica dall'apriorismo importa che la dialettica sia una dialettica materialistica in cui la *funzionalità* della ragione, che compie astrazioni-generalizzazioni, si integri con la *positività* empirica della non-contraddizione. L'atto gnoseologico decade a speculazione qualora questi due momenti venissero reciprocamen-

⁹⁵ *Ibid.*, p. 137.

te separati. L'astrazione compiuta dall'unità-funzionalità della ragione non si traduce nell'indeterminatezza dell'indistinto poiché assume entro il suo orizzonte l'istanza empirica: in forza di ciò la dialettica tautoeterologica è espressione di un'astrazione *determinata* o *storica*. La *logica positiva* è quindi logica come *scienza storica*. Per il loro carattere specifico, concreto, tali astrazioni si emancipano dalla dialettica speculativa che è ripetizione del medesimo e da ogni forma di ipostatizzazione.

Diversamente anche dalla filosofia della prassi, la *critica materialistica* considera il rapporto struttura-sovrastutture secondo una comprensione tesa a individuare nelle singole forme *ideologiche* la loro *formalità* in modo che, da questa, si comprenda la loro *materialità*, connessa alle specifiche condizioni strutturali o storiche. È così possibile rendere ragione della molteplicità che inerisce all'intero corso storico e, perciò, alla dinamica costituita dal rapporto tra struttura e sovrastrutture. Se la dialettica speculativa media il fatto empirico – l'«astratto» – entro il «concreto» dell'atto spirituale, la dialettica positiva riconosce invece l'empiria all'interno di una sintesi che è costituita da *categorie storiche*, da *astrazioni determinate*. A differenza della circolarità speculativo-idealista, la logica positiva si configura quale circolarità *induttiva-deduttiva*: non si deduce l'astratto dal concreto dell'(auto)sintesi spirituale, ma si muove dal *concreto* empirico per risalire all'*astratto* (generalizzazione della ragione) e dall'astratto nuovamente al *concreto*. Per cui la «funzionalità reciproca di induzione e deduzione» è «produttrice di *astrazioni determinate* o *storiche* e quindi di *leggi materialisticamente intese*», raffigurate dal «metodico circolo concreto-astratto-concreto»⁹⁶. La logica positiva non anticipa all'individualità storico-concreta le astrazioni, che

⁹⁶ Id., *Logica come scienza positiva*, cit., p. 470.

l'idealità speculativa provvede a colmare di contenuto empirico facendone un'ipostasi; conosce *criticamente* la realtà muovendo *da e tornando*, secondo la circolarità induttiva-deduttiva, al concreto storico. A prescindere dal carattere *a-dialettico* – cioè dalla positività del molteplice sensibile, base *esistenziale-materiale* del giudizio logico o dell'atto gnoseologico – sarebbe impossibile effettuare un'autentica critica materialistica, espressa dall'astrazione determinata. La logica positiva si configura come dialettica storico-materialistica nella quale la dialettica *diadica* di materia e ragione si esplicita nella circolarità metodologica *ipotesi-dato*, in cui non si dà nessuna astrazione che non sia radicata nell'empirico, nel determinato o concreto-storico⁹⁷. La *prassi* che rovescia (*Umwälzende Praxis*) non può in alcun modo essere confusa con il carattere intellettualistico inerente alle diverse declinazioni dello storicismo dialettico: autenticamente concepita, ovvero come posizione della critica materialistica, la *prassi* è negazione dell'*a priori* e perciò affermazione della circolarità virtuosa di induzione-deduzione. È cioè *logica specifica* dell'*oggetto specifico*, del concreto-storico. Quando è positiva l'astrazione ha luogo sempre dal determinato – dalla situazione storica – per tornare nuovamente al de-

⁹⁷ Il concetto dell'*astrazione determinata* conduce Della Volpe a sintetizzare la circolarità *concreto-astratto-concreto* nel modo seguente: «[...] circolo che ci indica i tre aspetti logico-gnoseologici comuni a ogni sapere in quanto scienza, e quindi non più mero sapere o contemplazione: a) il dato problematico o istanza storico-materiale; b) l'ipotesi o istanza storico-razionale (istituzione di ipotetiche risolutive medie di antecedenti-conseguenti); c) l'esperimento o saldatura del circolo della funzionalità reciproca di dato e ipotesi o materia e ragione (conversione della ipotesi in legge)» (G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit., p. 479). Sulla possibilità di interpretare la circolarità *concreto-astratto-concreto* anche nel quadro di un'epistemologia post-empirista cfr. F. CONIGLIONE, *Verso un marxismo post-empirista? Il tentativo di Galvano Della Volpe*, in *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, cit., pp. 673-725.

terminato: se la dialettica non fosse contraddistinta dal circolo *concreto-astratto-concreto* l'astrazione avrebbe la forma dell'indistinto, dell'indeterminato, sarebbe aprioristica e non *storica*. Se la sintesi gnoseologica muove dalla positività del concreto allora non c'è astrazione – non c'è pensiero – di cui non si debba affermarne l'intrinseca storicità, sì che la logica specifica dell'oggetto specifico – la *filosofia-scienza* – sta a significare la *storicità della logica*: «è proprio questo costituirsi e perfezionarsi continuo della legge scientifica, in quanto discorso per eccellenza storico, sempre aperto» che consente, a dispetto della logica mistificata, il «*dinamismo vero della dialettica, la dialettica reale o del reale*»⁹⁸. Per tale ragione l'«*analisi dialettica di contraddizioni storiche*» si costituisce quale *metodo* che consente d'intendere la dinamica materialistica della storia non come storicismo o filosofia della prassi, ma come «una *scienza umana* in quanto sociologia storico-critica»⁹⁹.

Stando alla teoria materialistica della sintesi e del giudizio in cui si dà la sintesi tra eterogenei – e non l'inversione del soggetto col predicato il cui esito si risolve nell'analicità speculativa del predicato che ribadisce quanto già contenuto nel soggetto («autotisi») – il corso storico della filosofia può ora riflettere una gnoseologia scientifica per la quale ogni distinta *categoria* o *sistema filosofico* («sovrastuttura») è un reale *fatto storico*, prodotto di una determinata situazione («struttura») e solo così oggetto di un'effettiva *filologia critica* dei *sistemi filosofici*: «se anche i sistemi filosofici sono dei *fatti*» – in quanto tali «refrattari e inattuabili da ipostasi o generiche astrazioni» – essi si «lasciano comprendere solo attraverso *medie ipotetiche*, ossia attraverso ipotesi di lavo-

⁹⁸ G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit., p. 470.

⁹⁹ ID., *Chiave della dialettica storica* (1964), in ID., *Opere*, VI, cit., p. 329.

ro o storiche (sperimentali)»¹⁰⁰. Non si tratta di assumere in modo acritico, quale mera empiria, il dettato storico-filosofico, facendo cioè astrazione dalla formalità che attiene a ciascuna categoria in quanto filosofia. La filologia critica, espressa dalla logica specifica dell'oggetto specifico, esige l'esame di ogni categoria storico-filosofica assumendone la concettualità senza farne un'ipostasi. Ciò è possibile nella misura in cui i concetti filosofici fungano da *criteri*, aventi dunque forma di universalità, in modo da essere *funzionali* all'istanza razionale del presente, produttivi in vista della risoluzione pratica (*Umwälzende Praxis*) dei problemi concreti che affliggono l'attualità storica. In forza di ciò è possibile individuare «l'interdipendenza di sovrastrutture (culturali o morali in senso largo) e strutture (economico-sociali)», sì che «non empirica ed estrinseca risulterà la coincidenza di certe categorie filosofiche con certe corrispondenti categorie economiche o materiali»¹⁰¹. Il circolo concreto-astratto-concreto richiede che l'analisi muova dall'istanza materiale o *storica*, costituita in tal caso dalla specificità delle singole categorie filosofiche, in modo che essa sia mediata all'interno della sintesi gnoseologica, riconosciuta in rapporto al suo contesto storico («struttura») e funzionale alla risoluzione delle *problematicità* del presente. Il metodo adeguato concerne dunque una «ricerca storico-scientifica, che alla *verità eterna* e ai '*principi*' di una *filosofia* (o '*ragione*') *perenne*» sostituisca «il senso della *continuità* o *unità storica*, temporale, della *problematica* filosofica, accertata da una *filologia critica* dei sistemi che individui di questi ultimi i peculiari apporti positivi alla comune problematica»,

¹⁰⁰ ID., *Logica come scienza positiva*, cit., pp. 485-486. Circa l'utilità e il valore del nesso tra *astrazione determinata* e *metodologia storiografica* cfr. N. MERKER, *Per una valutazione di Galvano Della Volpe teorico del marxismo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 3, 1970, p. 320.

¹⁰¹ ID., *Logica come scienza positiva*, cit., p. 486.

affinché sia «possibile formulare – sulla base di una sorta di media di tali apporti – delle *ipotesi* risolutive aventi la *verità funzionale* assicurata loro dalla chiarificante confluenza con le istanze problematiche del tempo in cui si svolge la ricerca»¹⁰². La critica scientifico-materialista della ragione allude perciò a un esame degli *antecedenti storico-razionali* – le idee-ipotesi – in vista di soluzioni da operare nell'attualità. La categoria filosofica viene così sottratta tanto alla sua ipostatizzazione, al suo essere momento di una logica eterna, quanto alla sua volgare riduzione alla dinamica fattuale, la quale se, da un lato, non cade nelle ipostasi tipiche della speculazione, dall'altro, non cogliendone la formalità, impedisce alla singola categoria filosofica di comporre insieme agli ulteriori *antecedenti storico-razionali* una *media funzionale* alla soluzione della problematica del presente.

La «media funzionale» è la modalità con cui viene negata ogni teleologia nel corso storico della filosofia e delle varie espressioni sovrastrutturali, pur conservandone la specificità e il valore entro un quadro scientifico-razionale. Non si opera semplicemente una traduzione in linguaggio storicistico delle forme speculative: la *filologia critica* dei sistemi filosofici *traduce* gli antecedenti storico-razionali in funzione di una problematica che attende risoluzione e alla quale può apportare un valore positivo. Il passato è così in relazione al presente senza venir assoggettato alla sua logica, dal momento che tanto gli antecedenti storico-razionali quanto le soluzioni operate nel presente sono sempre *ipotesi* e non si realizzano mai come risoluzioni definitive; definitività alla quale, cede, invece, una generica *storia dialettizzata* dei sistemi filosofici poiché non basata su astrazioni determinate. Rispetto al dissolvimento del passato in un ordine eterno o sovra-

¹⁰² *Ibid.*, p. 412.

temporale (della ragione), la media funzionale consente di custodire il passato nella sua alterità non astraendolo dal presente, in modo che il corso storico della filosofia esprima una *continuità critica* e non una forma teleologica. Continuità che non allude a una linearità cronologica, giacché gli antecedenti storico-razionali (le categorie filosofiche) sono assunti nella loro *funzionalità* a prescindere dalla loro effettiva genesi storico-temporale, per cui «il senso del rapporto presente-passato» è «dettato da un ordine 'inverso'» o «diverso da quello *cronologico* delle categorie»¹⁰³. Un «ordine *ideale inverso*» rispetto alla cronologia permette di non cadere nel filologismo, nella mera idolatria del fatto positivisticamente inteso, e di non

¹⁰³ ID., *Sulla dialettica*, «Rinascita», XIX, n. 19, 1962, pp. 27-29, ora in ID., *Opere*, VI, cit., pp. 271-272. Affine alla tesi dell'avolpiana l'impostazione sostenuta da Nicolao Merker, per il quale una concreta metodologia storiografica deve evidenziare il carattere *sovrastrutturale* dei *fatti filosofici* in modo che si proceda a un esame della «struttura economico sociale di un'epoca ma senza dimenticare il *modo specifico formale in cui le ideologie* si costituiscono» (N. MERKER, *Problemi di una storiografia filosofica marxista*, cit., p. 102); si tratta poi di valutare la «portata pratica in senso lato delle ideologie stesse, ossia della loro funzionalità in merito alla soluzione di difficoltà del (di volta in volta) 'presente' storico» (*Ibid.*); inoltre occorre una «messa-a-punto storica delle categorie filosofiche» incentrata sulla loro «articolazione formale» lungo il «*continuum* della trasmissione» (*Ibid.*); infine, secondo l'indicazione dell'avolpiana, è indispensabile considerare tale *continuum* storico «né come mera successione cronologica o diacronica né come un metastorico ordine di pure idee» bensì come una «media di antecedenti e conseguenti logico-storici il cui ordine e nesso funzionale è provocato e imposto di volta in volta, in ogni epoca e sistema ideologico, dalle difficoltà 'presenti' da risolvere o insomma sempre da una *prassi* umano-sociale determinata» (*Ibid.*). In sintesi: «la filosofia di un'epoca appare come un complesso logico-storico costituito da una sorta di media composta a) dalle istanze storico-materiali emergenti come storiche difficoltà ed esigenze oggettive, collegate all'«essere sociale», che i filosofi si trovano a problematizzare e a risolvere, e b) dalle forme ideologiche o di attività storico-razionale che la coscienza dell'epoca utilizza in funzione operativa (consapevole o no) per produrre mediazioni e soluzioni di quelle istanze e difficoltà» (*Ibid.*, p. 82).

collocare le categorie «in un ordine ideale-astratto o di una preconcepita, aprioristica dialettica (dei sistemi)»¹⁰⁴. In quanto antecedenti storico-razionali, le filosofie fungono da idee-ipotesi da rapportare al presente come loro banco di prova o verifica sperimentale, secondo la circolarità concreto-astratto-concreto. Non significa astrarre dalla cronologia: significa non farne, a sua volta, un'ipotesi da assumere acriticamente. Occorre cioè escludere gli «elementi cronologici che sono effettivamente *accidentali*, ossia *inessenziali e irrazionali* rispetto al *presente*» e che dunque «non concorrono a *spiegarlo* né sono omo-

¹⁰⁴ G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit., p. 480. Alla luce della matura *dialettica positiva* risulta aprioristica, con echi gentiliani, la riflessione sul concetto di storia della filosofia che Della Volpe espone nella *Premessa* al primo volume del suo *La filosofia dell'esperienza di Davide Hume* (1933): «Noi crediamo che solo ricostruendo con pazienza, anche nei particolari, diremmo, 'stilistici', la dialettica catena dei sistemi sia possibile una storiografia filosofica concreta e fruttuosa. [...] mentre la filosofia dello storico resta il criterio unitario onde poter pensare il molteplice delle formulazioni storiche degli eterni problemi [...] al tempo stesso tale criterio unitario si dispiega e articola o propriamente si costituisce come unità, ch'è e non può non essere unità concreta, attraverso appunto il molteplice, la storia: onde c'è veramente circolo attivo fra la filosofia e la sua storia, come c'insegna Giovanni Gentile. [...] Solo così concepita e attuata ci sembra che la storiografia dialettica o idealistica, nata con Hegel, abbia la sua ragion d'essere. Ma né la molteplicità storica deve oscurare l'unità, la filosofia, né questa vanificare quella (come talvolta oggi accade). E, del resto, la filosofia, la critica, incapace di dispiegarsi nel molteplice dei problemi nella sua storia, insomma, perde se stessa, perde proprio la sua caratteristica di unità e universalità concreta, decade a opinione o, diremmo, in quel singolare tipo di doxa che si chiama il *filosofismo* [...]» (ID., *La filosofia dell'esperienza di Davide Hume. I.* (1933), in ID., *Opere*, II, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 12). Commentando queste pagine dell'avolpiane a ragione si è osservato: «Siamo ancora nell'ambito di una metodologia storiografica di impianto idealistico, ma proprio perciò tanto più significativo è lo sforzo di evitare ogni apriorismo e di attenersi ad una 'filologia critica'» cfr. G. GIANNANTONI, *Il marxismo di Galvano Della Volpe*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 24.

geni alla soluzione dei suoi peculiari problemi»¹⁰⁵. Senza la sua traduzione in prassi autentica, al fine di una soluzione della problematica presente, ogni teoria eccede il piano critico-razionale, il quale, per essere tale, richiede sempre la conferma storico-sperimentale, originariamente esclusa dalla dialettizzazione astratta dei sistemi filosofici quale sviluppo dell'unicità dell'«Idea» o dello «Spirito». A prescindere, infatti, da un adeguato intendimento dell'unità-distinzione, cioè della dialettica in quanto riconoscimento della positività del molteplice in relazione alla funzionalità della ragione, è inevitabile la «riduzione della pluralità dei sistemi all'unità fissa preconcepita di un sistema»¹⁰⁶. Nell'ambito della critica scientifico-materiali-

¹⁰⁵ G. DELLA VOLPE, *Sulla dialettica*, cit., p. 273.

¹⁰⁶ ID., *Logica come scienza positiva*, cit., p. 483. L'urgenza di evitare la *reductio ad unum* della molteplicità delle filosofie emerge anche nella celebre *Discussione tra filosofi marxisti* avviata da Luporini su «Rinascita» nel 1962 (cfr. C. LUPORINI, *Appunti per una discussione tra filosofi marxisti in Italia*, «Rinascita», XIX, n. 8, 1962, p. 27): ora se la prassi è sempre *prassi sensibile*, in cui il dato empirico, *anticipando* il «pensare», è *irriducibile* alla sua risoluzione in «idealismo speculativo come ha fatto il Gentile» (C. LUPORINI, *Verità e libertà* (1970), ora in ID., *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 83 n. 3), tale precedenza non può riferirsi all'interpretazione della scientificità elaborata dalla «metodologia» dell'avolpiana (ID., *Il circolo concreto-astratto-concreto*, «Rinascita», XIX, n. 24, 1962, pp. 26-28). Oltre a respingere l'accusa di «metodologismo puro» mossa al dellavolpismo, Colletti osserva che: «[...] la Logica come scienza positiva è, anzitutto, una 'critica dei principi logici', cioè di tutte quelle posizioni che presumono di poter discorrere del 'pensiero' come qualcosa che sussista 'a sé' o a priori o separatamente dal mondo» (L. COLLETTI, *Il rapporto Hegel-Marx*, «Rinascita», XIX, n. 11, 1962, pp. 27-28). Opposto il giudizio di Badaloni, secondo cui il nesso fra teoria e prassi storiografica nel dellavolpismo è «già preformato» secondo «nessi pensati e non reali» (N. BADALONI, *La realtà oggettiva della contraddizione*, «Rinascita», XIX, n. 13, 1962, p. 28). Anche Massolo rileva come «il rapporto dialettico fatto valere assolutamente» determini «lo smarrimento della dimensione storica» (ID., *Ancora sul rapporto Hegel-Marx*, «Rinascita», XIX, n. 20, 1962, p. 28): crollata l'«illusione di una filosofia che faccia storia soltanto con se stessa», la filosofia si rivela nella sua *politicità*

stica delle categorie filosofiche si danno invece «veri antecedenti *storici* perché antecedenti *logici* del conseguen-

in cui «i grandi sistemi, altro non sono che le sistemazioni date in una determinata situazione storica» (A. MASSOLO, *Politicità del filosofo* (1954), ora in ID., *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1973, pp. 247-252). A fronte delle rivendicazioni storiciste del marxismo si distingue la posizione di Luporini: se, da un lato, non è condivisibile la teoria dell'avolpiana dell'astrazione, errata anche in sede di esegesi storica perché aderente alla logica di Port-Royal e non al marxismo (cfr. C. LUPORINI, *Il circolo concreto-astratto-concreto*, cit., pp. 26-28), dall'altro, in analogia col filosofo imolese, occorre rifiutare lo storicismo come tale. Non riconoscendo l'*anticipazione* del dato materiale-naturale (cfr. ID., *Introduzione*, in ID., *Dialettica e materialismo*, cit., p. IX), lo storicismo «entifica la storia» *identificandola* «con tutta la realtà» (*Ibid.*, p. XXXVI): invertendo il rapporto fra diacronia e sincronia, dando priorità al passato invece che al presente, si produce una «distorsione enorme»; laddove «solo la considerazione sistematica [...] consente di cominciare a scoprire la storicità specifica dell'accadere» (ID., *Marxismo e scienze umane* (1965), ora in ID., *Dialettica e materialismo*, cit., p. 368). Sotto il profilo storiografico ciò significa il rifiuto di ogni logica atemporale e la necessità, in forza della *scientificità* marxista e in antitesi alla sua traduzione storicista, di custodire la *teoreticità* della filosofia. La difesa della «storia della conoscenza e della teoreticità umana», stando a Luporini, «non implica affatto una concezione della storia della filosofia come partenogenesi di idee e di sistemi [...] anzi, la esclude» (ID., *Introduzione al problema del criticismo in Kant* (1955), in ID., *Spazio e materia in Kant. Con una introduzione al problema del 'criticismo'*, Sansoni, Firenze 1961, p. 24). L'autonomia della teoria impedisce la «riduzione della storia della filosofia alla sola storia della cultura filosofica» e «rende possibile una storia della filosofia dal punto di vista teoretico» in quanto però «storia della filosofia sempre teoreticamente aperta» (*Ibid.*, p. 25). A ragione si è osservato come Luporini sia «riuscito a fare, da marxista, una storiografia filosofica non riduttivistica» poiché «ha preso del tutto sul serio le indicazioni di Marx relative all'autonomia della teoresi. [...] nei classici del marxismo il Luporini trovava infatti una resistenza allo storicismo, *ante litteram* (e almeno in sede storiografica), nel periodo in cui quasi tutta la storiografia laica era, altrimenti, effettivamente storicista» (S. LANDUCCI, *Storia della filosofia e storicismo*, in *Quarant'anni di filosofia in Italia. La ricerca di Cesare Luporini*, «Critica marxista», XXIV, n. 6, 1986, p. 63; in merito alla «svolta antistoricista» di Luporini cfr. S.F. MAGNI, *Tra Sartre e Althusser. La svolta anti-storicistica di Cesare Luporini*, in *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, a cura di G. Polizzi, Ets, Pisa 2019, pp. 65-80).

te problematico presente», col risultato «che l'analisi delle presenti contraddizioni, o negativo storico, quanto più sarà analisi risolutiva del *presente*, tenendo conto delle sue più profonde radici nel *passato*, tanto più sarà produttiva di storia – e non mera cronaca – *futura*»¹⁰⁷. Si tratta allora «di una prassi il cui scopo è un *determinato opposto* di un non meno determinato opposto significato (storico) *antinomico*. E questo tipo di opposizione è la sola chiave logica (criticamente concepibile) di una dialettica storica»¹⁰⁸.

La contrazione di logica e storia filosofica è dunque superata a favore della concreta unità storiografica tra passato e presente che la *filologia critica* può garantire in quanto si emancipa dall'ipostasi speculativa e dall'assunzione dogmatica della mera datità storico-cronologica. Fuori dalla circolarità inerente alla logica positiva, a prescindere quindi dall'astrazione determinata che muove da e conduce al concreto e sempre contraddistinto dal rapporto struttura-sovrastuttura, non si dà pensiero funzionale o produttivo. L'identità tautoeterologica è ottenuta poiché conseguita è la storicità nel suo esser scienza, cioè logica specifica dell'oggetto specifico, ovvero «metodo logico-storico di astrazioni *determinate*»¹⁰⁹: la «scientificità di tali astrazioni si svela intera nel loro carattere di *ipotesi*», nell'essere «la loro normatività non categorica o assoluta», nell'essere «ipotetica e relativa in quanto esprime istanze storico razionali: e la loro validità o verità *verificabile* quindi dal loro storico risultato»¹¹⁰. In quanto astrazioni determinate non si dà quindi luogo a «*niente di ripetibile*», ma a una *contemporaneità materialistica* in

¹⁰⁷ ID., *Dialettica in nuce* (1967), in ID., *Opere*, VI, cit., p. 337.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ ID., *Chiave della dialettica storica*, cit., p. 317.

¹¹⁰ ID., *Sulla dialettica*, cit., p. 274.

cui, effettivamente, «ciò ch'è storico non si ripete mai, ossia non si ripresenta mai identico»¹¹¹.

¹¹¹ *Ibid.* Circa le incongruenze della «contemporaneità» affermata in seno allo storicismo assoluto cfr. *Ibid.*, p. 275 e inoltre *Id.*, *Logica come scienza positiva*, cit., pp. 498-504.

VII. La filosofia come sapere storico

Eugenio Garin

La messa in discussione della struttura neoidealista del *far storia* implica il conseguimento, per l'effettivo esercitarsi della coscienza storiografica, di una radicale *autonomia* dalla teoresi filosofica. Negando la subalternità rispetto al «concetto», a fronte del quale si sarebbe costituita quale mera attività preliminare (*philosophia inferior*), la coscienza storicizzante avrebbe definitivamente preso atto del proprio statuto a tal punto da risolvere integralmente la *filosofia* nel *sapere storico*. La positività del sapere storico non si sarebbe potuta ottenere se non attraverso l'integrale *traduzione* della forma-filosofia, della teoreticità, nella distinzione critico-pratica, in prassi e storicità concreta.

1. Unità teologale e unità problematica

La *filosofia* come *sapere storico* si pone in quanto negazione della configurazione teoreticista della filosofia, in direzione di uno storicismo concreto e positivo¹. Il *sapere*

¹ Che la "filosofia come sapere storico" gariniana fosse debitrice della lezione positivista appresa alla scuola di Ludovico Limentani lo si comprende anche dal commosso ritratto che egli ne fece cfr. E. GARIN, *Il pensiero di Ludovico Limentani*, «Rivista di filosofia», XXXVIII, 1947, pp. 191-206. Sulla formazione positivista di Garin e a proposito del suo legame con il cenacolo idealista cfr. C. CESA, *Momenti della for-*

storico intende essere risoluzione, attraverso una *ragione rischiaratrice*, del rapporto che la forma neoidealista non ha saputo interpretare se non dogmaticamente negando la storicità sull'altare delle categorie speculative dell'*unità*, del *precorrimento* e del *superamento*². Il che non signifi-

mazione di uno storico della filosofia (1929-1947), in Eugenio Garin. *Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. Audisio e A. Savorelli, Le Lettere, Firenze 2003, p. 22-23. Nel recensire il volume *L'Illuminismo inglese. I Moralisti* (1942) Mario Dal Pra notò, da un lato, come il metodo seguito da Garin in questi anni fosse da un lato «ispirato alla sua visione filosofica, all'idealismo» e dall'altro mostrasse già quel «sapore di vivezza e di intrinsecità» caratteristico del suo più maturo orientamento di storico, senz'altro preferibile, a giudizio di Dal Pra, rispetto alla sintesi storica «che pretende far nascere qualche cosa di vivo da una serie di elementi mummificati, messi in ordine» (M. DAL PRA, rec. a E. Garin, *L'Illuminismo inglese. I Moralisti*, Bocca, Milano 1942, «Archivio di Filosofia», XII, III, 1942, pp. 282-284).

² L'esigenza di una *ragione rischiaratrice* nel campo del far storia in filosofia trovò ampio riscontro durante i lavori del quinto Convegno neoilluminista dedicato specificamente alla storiografia filosofica, tenutosi a Firenze nei giorni 29-30 aprile del 1956, durante il quale vennero discusse, sotto la direzione di Nicola Abbagnano, le categorie storiografiche neoidealiste dell'*unità*, del *superamento* e del *precorrimento* (cfr. E. GARIN, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI, II, 1956, pp. 206-217; M. DAL PRA, *Del «superamento» nella storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI, II, 1956, pp. 218-226; E. PACI, *Sul concetto di «precorrimento» in storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI, II, 1956, pp. 227-234). A tal proposito è utile ricordare quanto Garin scrive nelle *Cronache di filosofia italiana* (1955): «Perfino nel campo in cui più gli attualisti si adoperarono, nella storia della filosofia, si ebbe un gran numero di lavori inutili; ove ogni classico veniva regolarmente diviso in due: la parte anticipatrice dell'idealismo, che diceva male quel che gl'idealisti avrebbero poi detto bene; e l'altra parte, che non precorreva nulla, e che anzi era d'ostacolo al progresso, rifiutata perciò come falsa e dannosa. Onde i pensatori del passato, o erano dichiarati indegni d'attenzione, qualora non apparissero 'precorritori'; o erano fatti a brani, in parte inutili e in parte dannosi. Se mai scuola vi fu che straziò la storia, fu l'attualismo, il quale, sotto specie di favorire l'attività storiografica, in realtà ha gettato su di essa il discredito, e ne ha ingenerato stanchezza» (E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900/1943)*, II, Laterza, Bari 1975², p. 379). Identico nella sostanza, sebbene meno virulento rispetto al precedente, il commento

ca respingere la funzione storica svolta dal neoidealismo, quanto piuttosto affermare la concreta determinazione dello storicismo in quanto critica della sua declinazione teologizzante³. Il compito è di pensare la storia come il luogo che *immediatamente* si sottrae al carattere sistematico della filosofia, implicito anche alle sue forme anti-dogmatiche, come tali pregiudizialmente normative per la prassi storiografica⁴. Soltanto la *filosofia* in quanto *sapere storico* si fa critica incessante di *ogni* tradizione, instaurando col passato e quindi col presente un rapporto del tutto inedito ed effettivamente libero dal «concetto». Il sapere storico non si qualifica semplicemente come critica perentoria della forma neoidealista, ma altresì quale negazione del suo carattere *residuale* sotteso alle forme di *storia critica* (*histoire critique*) che non hanno saputo risolvere in favore della positività fattuale la loro pregiudiziale sistematica, alla cui destrutturazione categoriale è chiamato l'esercizio concreto della filosofia come *sapere storico*.

Il carattere teologizzante insito alla storiografia è dato dall'immediato porsi della filosofia quale *struttura* immanente e *criterio* della storia. La critica non va condotta nei riguardi di una particolare filosofia, nei riguardi cioè di una fra le categorie (λόγοι) succedutisi entro lo svolgimento storico, bensì alla forma stessa del λόγος filosofico

che nel 1947 Garin espresse in riferimento alla prolusione dedicata a *Il carattere storico della filosofia italiana* che Gentile tenne all'Università di Roma nel 1918 cfr. E. GARIN, *Storia dei generi letterari italiani. La filosofia. Dal Medio Evo all'Umanesimo*, I, Vallardi, Milano 1947, p. 15. Sull'urgenza di non pregiudicare la storia in funzione di un contenuto dottrinario o di schemi generali cfr. *Ibid.*, pp. 23-24.

³ Sulla complessità del rapporto che lega Garin ai due «dioscuri» dell'idealismo italiano cfr. G. SASSO, *Garin e Gramsci*, in *Id.*, *Filosofia e idealismo*. VI. *Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 600; inoltre cfr. V. SAINATI, *Idealismo e Neohegelismo*, Ets, Pisa 1999, p. 132.

⁴ Cfr. E. GARIN, *Condillac e il 'Trattato dei sistemi'*, in E. CONDILLAC, *Trattato dei sistemi*, a cura di M. Garin e intr. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1977, p. XXXII.

quale discorso a vocazione epistemica (ἐπιστήμη). In quanto tale ogni filosofia (categoria) è necessariamente portata a una considerazione *unitaria* della materia storica la quale, così intesa, assume, a discapito del suo valore plurale, una fisionomia meccanicistica, tesa a rispecchiare ciò che il λόγος, assunto a struttura e criterio della storia, prescrive. Insieme ai corollari del *superamento* e del *precorrimento*, l'*unità* è la categoria che presiede all'istanza «teologale» della filosofia e, conseguentemente, della storiografia nel tentativo speculativo di emanciparsi dalla narrazione cronachistica. Sì che l'unità «è una tesi che, tornando di continuo in accezioni, e sfumature varie, e con peso variamente grave, impone un discorso che non potrà non risolversi alla fine in una discussione generale di metodo»⁵. Il *metodo* non allude all'attenzione che deve essere rivolta agli aspetti preliminari che concernono la storiografia, ma alle condizioni *trascendentali* che le consentono di non essere un significato autocontraddittorio. La discussione intorno al ruolo e al metodo della storia della filosofia investe una considerazione di tipo strettamente teoretico. Sebbene all'interno della molteplicità dei λόγοι si dia una gradualità di teologismo – le varie risoluzioni che si sono date del rapporto tra filosofia e storia (della filosofia) non possono essere infatti ricondotte a un univoco piano di astrattezza – ogni posizione, in quanto posizione di sé come concetto (λόγος), possiede quel *minimum* di verità che si sovrappone alla storia (realmente) concreta.

Per quanto intenda essere l'autoposizione incontrovertibile della storia, nelle sue varie configurazioni l'idealismo perviene alla negazione della storicità, reiterando il teologismo della metafisica tradizionale, quale espressione astratta e con ciò negante la *res* storico-effettuale. Lo stes-

⁵ E. GARIN, L'«unità» nella storiografia filosofica, ora in ID., *La filosofia come sapere storico* (1959), Laterza, Roma-Bari 1990, p. 4.

so dicasi dell'attualismo come identità di logo astratto e logo concreto, in quanto pretesa di risolvere in sé l'intero plesso storico-filosofico. Ritenere che l'«autoconcetto» – o l'identità di filosofia e storia della filosofia come unità del pensiero quale eterno processo autoctico – sia l'espressione unitaria (giacché in esso risolvendosi) dello svolgimento storico è espressione di una considerazione teologale del reale, condizionata da una prospettazione intellettualistica della categoria dell'unità. Benché l'attualismo si sforzi di giungere al concetto concreto dell'unità, tale per cui non si vorrebbe affermare un'essenza metafisica ma il *realizzarsi* dell'unità mediante la molteplicità, l'aporia che investe la sua struttura rimane irrisolvibile per via delle sue premesse teologizzanti. *Unificare* le differenze è pur sempre atto di *neutralizzazione* del molteplice che, in quanto unificato, è tolto nella sua specificità. Porre una dimensione capace di abbracciare il molteplice empirico è l'esito di un'impostazione metafisica, la quale non può consentire lo schiudersi della dimensione storica. L'unità – speculativamente intesa – è sempre un'unità *presupposta* e «chi a quella tesi si tenga fedele, e al suo significato 'metafisico' vanificherà in partenza ogni ricerca storica»⁶. Il sapere storico non può essere declassato a *philosophia inferior*, da sacrificare sull'altare della metafisica e delle molteplici forme in cui

⁶ *Ibid.*, p. 6. Per la determinazione di un'unità non presupposta secondo il criterio dell'*unità-coerenza*, intesa o come un *dover essere*, in cui si anticipano «tesi stabilite in precedenza», o, al contrario quale pura *possibilità*, in modo da considerare una filosofia «senza convinzioni anteriori circa la presenza o assenza di contraddizioni, disposto a concludere nell'uno o nell'altro senso secondo i risultati della lettura» cfr. P. FACCHI, *L'unità della storiografia filosofica come coerenza*, «Rivista critica di storia della filosofia», XII, III, 1957, pp. 353-354. In una lettera del 28 dicembre del 1957, Garin espresse il proprio apprezzamento per le osservazioni e i rilievi critici di Facchi, scrivendo: «quanto al rilievo che Ella fa, e alla lacuna che osserva, non posso che darLe ragione»; la lettera gariniana si può leggere in «Rinascimento», LVIII, Leo S. Olschki, Firenze 2018, pp. 523-524.

essa si concretizza. Il sapere storico esige, non soltanto per il suo effettivo esercitarsi, la negazione radicale della filosofia come *ἐπιστήμη*, giacché l'orizzonte di verità equivale all'immediata contraddizione del carattere *fattuale* e perciò *plurale* inerente alla storicità. La metafisica dell'unità significa impossibilità della storia e della prassi storiografica: «il criterio dell'unità risolve il discorso storico in discorso metafisico e lo annulla come tale»⁷. La retorica teologiz-

⁷ E. GARIN, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, cit., p. 9. Di particolare rilevanza il consenso che Francesco Olgiati manifestò alle tesi gariniane in ordine alla critica delle posizioni teologali insite al canone storiografico (neo)idealista (cfr. F. OLGATI, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XLIX, IV, 1957, p. 266). A giudizio di Olgiati la tesi per cui il solo esercitarsi del *λόγος* (della filosofia) comporterebbe reiterare l'unità presupposta di sistema e storia è da respingere: alla luce del concetto di *realtà in quanto realtà*, il sistema consentirebbe invece di comprendere ciò che è immanente a ogni singola definizione filosofica. L'operazione di Garin rischia di essere priva di senso storico nella misura in cui non distingue il concetto idealistico di sistema dal riconoscimento del suo concetto autentico, quello di "realtà" che guida ogni filosofia e che è imprescindibile per la comprensione della molteplicità delle filosofie: «invano crederà di aver capito Hegel chi prescindere dalla sua concezione della realtà come dialetticità, o di aver compreso Schopenhauer chi dimenticherà che la realtà in quanto realtà è per lui volontà irrazionale, o di aver intuito il pensiero bergsonianesimo chi trascurerà la sua teoria della durata, o di poter discutere una pagina di Benedetto Croce chi non ricorderà ad ogni punto della sua 'filosofia dello spirito' che la realtà è storia [...]» (F. OLGATI, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, cit., p. 267). Con il concetto di "realtà" si afferma un'unità *dinamica* poiché «non è un *presupposto*, bensì è il punto d'arrivo d'una indagine [...] *Non nega la molteplicità dei sistemi*, ma al contrario differenzia un sistema dall'altro in funzione del diverso concetto del reale» (*Ibid.*). Di avviso diverso Mario Dal Pra, secondo il quale la storiografia filosofica olgiana, pur avendo il merito di avversare il carattere anti-storico tipico del fronte neoscolastico, rimane pur sempre ancorata alla tradizione *teoreticista* della metafisica classica, con la conseguenza di riproporre «una riduzione della storia del pensiero non meno drastica di quella operata dall'idealismo; la riduzione diviene anche più radicale quando si faccia diretto richiamo alla verità perenne di alcune dottrine» (M. DAL PRA, *Sulle teoria della storiografia della filosofia e della scienza nel Novecento*, in *Introduzione allo studio della storia*, Marzorati, Milano

zante converte in pseudostoria ciò che in realtà è il risultato di concreti rapporti, individuabili non estemporizzando il fatto bensì adeguandone la forma *temporale*. Dedurre in modo sistematico il processo storico della filosofia significa immobilizzarlo in un ordine *prestabilito*, che tollererà soltanto gli sviluppi (illusori) che si accordano col dettato categoriale: «ritrovare l'*unità* del sistema, ossia il filosofo nel frammento, la 'verità' nella pagina, è cercare, e trovare, non già dottrine specifiche e individuate, ma un 'tessuto unico di idee', legato da assoluti rigidi eterni rapporti, metatemporale, di cui uomini e tempi sono solo i portatori»⁸. A ciò che sottrae autonomia, individualità e concretezza alla storia, si deve contrapporre non la negazione della categoria dell'*unità*, poiché sarebbe opporre dogmatismo a dogmatismo, ma un'*unità problematica*, da realizzarsi *storicamente* (κατὰ τὸ χρόνον). Il sapere storico esprime pertanto la necessità di un'*unità* sempre *in fieri*, mai anticipata o costituita *ab aeterno*: «non esiste la Filosofia, davanti al cui tribunale chiamare al *redde rationem* le filosofie e i filosofi: esistono uomini che hanno cercato di rendersi criticamente conto in modo unitario della loro esperienza»⁹.

1970, p. 447).

⁸ E. GARIN, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, cit., pp. 8-9.

⁹ *Ibid.*, p. 15. Osservazioni rigorose sono avanzate dal *trascendentalismo della prassi* di Andrea Vasa, orientate a non arretrare rispetto alla forma *specifico* della filosofia in quanto capace di «unificare discorsi variamente detti 'filosofici'» (A. VASA, *L'unità nella storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XII, I, 1957, p. 68). Il compito che Vasa assegna al trascendentalismo della prassi è evitare il «parmenidismo» della dialettica, insito anche al «sapere storico» non sufficientemente emendato dal «teoreticismo». Affrancare il divenire dall'*essere* del divenire significa procedere *con* l'attualismo *oltre* l'attualismo: affinché il divenire non sia *anticipato*, l'*unità* del razionale deve rappresentare un «obbiettivo, o fine possibile per l'uomo che cerca di modificare la sua situazione, senza limiti precostituiti» (*Ibid.*, p. 70). In virtù della razionalità come pura possibilità, la storia della filosofia può acquisire il carattere di *spontaneità* capace di realizzare un processo senza limiti perché non predeterminato (*Id.*, *Il problema*

La *filosofia come sapere storico* rileva l'intellettualismo dell'unità anche al modo della *unit-ideas*, caratteristica del-

della ragione, Bocca, Milano 1951, pp. 158-160), a differenza dell'attualismo che ha ridotto «le possibilità pratiche dell'uomo alla tautologia del loro stesso eterno farsi secondo strutture trascendentali» cfr. ID., *Memoria di Giovanni Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1964, pp. 498-499. Così concepita l'unità non solo si accorda con le esigenze poste dalla "filosofia come sapere storico", ma appare ancor più idonea a tutelare la pluralità dei λόγοι perché conforme a un campo in cui essa (l'unità) si rivela un compito critico-pratico da *attuare* e mai integralmente obiettivabile. L'unità come compito critico-pratico intende liberarsi al contempo dalla «logica dell'identità presuppositiva» e dalla «logica di un divenire altrettanto presupposto» che riconoscendosi come *crisi* del logo rimane, inevitabilmente, un *sapere* tale crisi (ID., *Il problematicismo di U. Spirito e il superamento della civiltà cristiana*, «Rivista critica di storia della filosofia», IV, 1953, pp. 482-496, ora in ID., *Ricerche sul razionalismo della prassi*, Sansoni, Firenze 1957, p. 127). Se la funzione *positiva* della ragione consiste nel rifiuto della logica che «governi atemporalmente il divenire» (A. VASA, *Aporie contemporanee sulla funzione della ragione*, «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. IV, 1959, p. 457), essa consente di lasciare aperta la *possibilità* del *possibile* come orizzonte pratico in cui l'altro non sia una *datità*, ma il profilarsi della spontaneità o della logica della *speranza* che, per Vasa, sarebbe evocata dal *cristianesimo* privato dal teoreticismo della metafisica classica e dalle riproposizioni neoscolastiche (ID., *Il problema della ragione*, cit., p. 18). In forza di ciò è possibile superare il *farsi* eterno in cui si risolve ogni storia orientata gnoseologicamente e che il sapere storico ha il *compito* di denunciare a favore di una storia «problematicamente unitaria» (ID., *L'unità nella storia della filosofia*, cit., p. 74). A differenza della sintesi neoidealista, il trascendentalismo della prassi sarebbe allora la sola logica che sappia aprire realmente alla *novità* (ID., *La riforma logica dello hegelismo nel pensiero di B. Croce*, «Rivista di Storia della filosofia», II, 1950, pp. 81-102; la critica non lasciò indifferente Croce, il quale, oltre a respingere le obiezioni di Vasa, non mancò di ribadire l'opportunità della sua teoria del giudizio storico cfr. B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p. 82). A proposito della *genesi* teorica del trascendentalismo della prassi e del suo nesso con l'attualismo cfr. *Ricordo di Andrea Vasa*, a c. di L. Handjaras e M. G. Sandrini, L. S. Olschki, Firenze 1982, p. 20; circa l'urgenza di «liberare l'atto gentiliano da ogni sua indebita stabilità metafisica» cfr. M. DAL PRA, F. MINAZZI, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992, p. 177.

la *storia delle idee*¹⁰. La peculiarità *antistorica* della *unit-i-deas* è riconosciuta dal realizzarsi come *semantica filoso-*

¹⁰ In quanto fautore del carattere non intellettualistico della *storia delle idee*, Paolo Rossi ritiene invece che essa sia la sola metodologia in grado di affrancare il far storia dall'esclusiva «determinazione di rapporti speculativi», a consentire la non separazione della filosofia dal tessuto storico (cfr. P. Rossi, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 2002, p. 32). Al fine di evitare il teoreticismo è necessario intendere il *lavoro storico* come irriducibile alla speculazione: chi opera con la materia storica non necessita di altro se non delle *tecniche* d'indagine storiografica; lo storico non è dissimile dall'essere un *artigiano* (cfr. Id., *Un convegno filosofico a Torino*, «Rivista critica di storia della filosofia», VIII, 5, 1953, p. 642); affinché l'alterità dell'oggetto non sia il risultato di una deduzione speculativa – da cui non si affrancherebbe nemmeno l'istanza anti-teoreticista del *transcendentalismo della prassi* (cfr. Id., *Mario Dal Pra e la storia della filosofia*, in Id., *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, il Mulino, Bologna 1999, p. 177) – occorre intendere l'alterità del passato come un *altro presente*. Al lavoro storico interessa *individuare* l'oggetto nella sua irripetibilità. Quale espressione di *atteggiamento empirico*, la «filologia» risponde perciò all'urgenza di attribuire «serietà al mestiere storico» (cfr. Id., *Sul lavoro storico in filosofia*, in *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*, il Mulino, Bologna 1957, p. 77). Significa cioè disporsi al carattere *interdisciplinare* della ricerca storiografica, capace di spezzare il vigore sintetico tra indagine storica e precomprensione filosofica. La serietà del lavoro storico consiste nel situare l'attività storiografica entro la «membrana semipermeabile» che contraddistingue il confine aperto tra i saperi (Id., *Le credenze, la scienza, le idee*, in *Storia delle idee: problemi e prospettive*, a cura di M.L. Bianchi, Roma 1989, pp. 95-115, in Id., *Un altro presente*, cit., p. 54). Viene così meno la possibilità di una definizione univoca della filosofia (e conseguentemente della storia della filosofia) come disciplina. A giudizio di Rossi la *storia delle idee* non equivale alla storicizzazione operata dalla *filosofia come sapere storico*, per via del teologismo che quest'ultima conserverebbe in quanto rovesciamento del neoidealismo, assumendo, appunto, il «sapere storico» come «filosofia» (cfr. Id., *Apologia di un mestiere*, in Id., *Un altro presente*, cit., p. 27). Le riserve gariniane per la metodologia della *History of Ideas* possono essere spiegate, secondo Rossi, in forza del netto rifiuto che di essa si ebbe in Italia durante l'«egemonia» neoidealista e dal diffondersi, a partire dall'immediato secondo dopoguerra, della filosofia della prassi (cfr. P. Rossi, *Introduzione all'edizione italiana*, in A. O. LOVEJOY, *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, il Mulino, Bologna 1982, p. 11).

fica, come ricerca cioè di una «forma discorsiva» o di un «enunciato» attraverso il suo permanere e variare lungo la storia. Sebbene lo scopo di tale semantica filosofica consista nell'individuare un'idea riconoscendone la *circolazione* entro lo svolgimento storico, il residuo teologico è dato dal *presupposto* per cui sia possibile esercitare un concreto sapere storico a partire dall'*isolamento* di un tratto semantico-testuale dall'integralità del contesto che presiede alla sua *genesì reale*. Benché l'«accento posto sulla pluralità, sulla mobilità e varietà dei rapporti, sul carattere 'dinamico' delle 'idee'»¹¹ sia un aspetto fondamentale di tale metodologia, l'assetto teologizzante è determinato dal concepire le idee come entità separate dalla storia. L'isolamento di cui le *unit-ideas* sono espressione è dato dal confondere la parte con il tutto: il dinamismo e la pluralità che la *storia delle idee* rivendica nell'esaminare la storia rimangono astratti perché sottratti alle dinamiche reali che hanno consentito la formazione e determinato lo svolgimento di qualsiasi evento storico. L'interdisciplinarietà richiesta dalla *storia delle idee*, proprio per il suo concreto realizzarsi quale disciplina storica (lo stesso dicasi per la «*storia intellettuale*»), è un valore essenziale alla ricerca, ma non lo può essere se isolata dagli intrecci che appartengono a ogni processo storico e che le *unit-ideas* tendono a celare in virtù del loro carattere astratto. Separata dal moto reale della storia non si reitera altro che la forma dogmatica della storiografia. L'assunto che specifica l'unità come *unit-ideas* si rivela perciò inadatto a soddisfare le esigenze del sapere storico, in quanto a rivelarsi impossibile – pena il contraddire la storicità – è non soltanto scomporre e delimitare gli elementi di un'idea, ma il sottrarla al dinamismo dei rapporti storico-concreti.

¹¹ E. GARIN, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, cit., p. 12.

2. Umanesimo storiografico

L'oltrepassamento dell'orizzonte teoreticista esplica tutto il suo vigore grazie al ruolo che la *distinzione storiografica* assume in un quadro principalmente *umanistico*. Oltre alla ricerca di un'unità non presupposta, la filosofia come sapere storico intende configurarsi come autentica libertà perché immune dall'apriorismo tipico della ragione assolutistica. La *libertas* che innerva la ragione *storica* (anche sulla scia di una interpretazione dello storicismo assoluto diversa dai suoi fraintendimenti) esprime l'emancipazione dalle «concezioni pianificatrici e teologizzanti», qualificandosi come autentico umanesimo storiografico. Che l'*umanesimo* non rappresenti soltanto un momento dello svolgimento storico è dato dall'intenderlo quale posizione della *coscienza storica*. È in virtù del *distacco* operato dall'*atto umanistico-storiografico* che l'incontro con l'*alterità* dell'altro è vissuto come luogo da scoprire nella sua *irripetibile* determinatezza: «il momento proprio dell'attività storiografica è la determinazione della distinzione, del distacco, dell'altro (che è certo in rapporto all'io), del passato (che è certo in rapporto al presente), ma battendo sul distacco, sulla separazione. La storia si caratterizza infatti, piuttosto che nel far presente il passato, nel cogliere il distacco dal passato, nell'afferrare il passato come tale»¹². La necessità di volgersi al passato designa, per l'effettivo conseguimento dell'atto storiografico, l'immediata affermazione della *filologia*: «filologia non significa affatto mero stabilimento di testi, o raccolta di dati: significa fedeltà, e rispetto costante di ogni individuazione concreta, di ogni situazione reale

¹² Id., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1959, pp. 45-46, in Id., *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 80-81.

entro il complesso dell'atto storiografico»¹³. Storia si dà qualora sia posta l'imprescindibilità della filologia quale *fedeltà* al dato, dove sia garantita la distinzione tra passato («documento») e presente («atto storiografico») ¹⁴. Filologia non concerne il mero carattere strumentale orientato a restituire l'individualità di un passato; costituisce, più radicalmente, l'apertura stessa dell'orizzonte del sapere storico come integrale *storicizzazione* del λόγος. La filologia come pratica, canone o complesso di norme, è soltanto l'aspetto estrinseco di ciò che sta al fondo dell'esigenza *umanistica* della distinzione. Filologia è filosofia e filosofia è storia: *verum et factum* convergono realmente nel segno del sapere storico, di una storia depurata dalla retorica teoreticista, dagli elementi speculativi che la critica umanistica riconduce alla *pestis dyalectica* dei *ca-villatores*. La consapevolezza umanistica che la filosofia come sapere storico incarna è di sapersi sempre e inevitabilmente all'interno di *un* linguaggio, di *uno* specifico contesto, di *uno* spazio e di *un* tempo diversi rispetto all'oggetto considerato. La cesura rispetto all'orizzonte teoreticista è data dalla coscienza di muovere a partire da una *storicità* che non può essere in alcun modo sospesa. A differenza della contemporaneità di ogni storia affermata dall'identità neoidealista di universale e individuale (di soggetto e predicato), il senso umanistico della *distinzione* è la condizione affinché possa darsi la coscienza storicizzante. Cogliere il passato *come tale* significa aprire lo spazio della comprensione storica, del *dialogo* con l'altro. Tolta quest'originaria alterità cui la distinzione mette capo, vi sarebbe la sola immedesimazione dell'identico e il dialogo non potrebbe costituirsi, coincidendo, piuttosto, con un monologo. Concepita nella sua *facies* umani-

¹³ *Ibid.*, p. 78.

¹⁴ E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento* (1954), Laterza, Bari 2005, p. 190.

stica, la distinzione dà «la dimensione temporale all'uomo, facendogli comprendere il passato e sé medesimo in rapporto alla lontananza e al divenire nel tempo e nello spazio», di modo che costituisca il massimo esempio di comprensione storica e «presa di coscienza della storicità dell'uomo e del suo sapere»¹⁵. La distinzione umanistica impedisce che il confronto si riduca a un atto puramente speculativo, in cui sarebbe riflessa l'immagine dell'interprete e non quella dell'interpretato. L'autentica distinzione è cioè «espressione di un bisogno di tornare alla vita, di attingere di nuovo, oltre le dispute di scuola, la schiettezza di problemi sentiti»¹⁶. Non una storia fatta di astrazioni mediante astrazioni, ma una storia *viva* che si realizza e si deposita nella *concretezza* delle sue determinazioni, nei *documenti*, e che la distinzione è chiamata a individuare.

Se non intende negarsi in una logicizzazione aprioristica della storia, la comprensione muove sempre *ex datis*. Ciò non significa scadere nella concezione positivista della storiografia, anch'essa espressione (malgrado si presenti in forma antidogmatica) di «un assoluto capace di chiudere la realtà in una trama compiuta di rapporti rigorosamente determinabili»¹⁷. Non si può dare un sistema del concreto, quanto piuttosto il paziente e *positivo* esame dei fatti storici. Se all'istanza positivista va ascritta «la serietà del suo appello all'esperienza concreta»¹⁸, nondimeno deve essere respinta la *divinizzazione* del fatto cui

¹⁵ E. GARIN, *La cultura del Rinascimento* (1988), Il Saggiatore, Milano 2006, p. 42. Circa la distinzione tra la mentalità medievale e l'umanesimo *filologico* cfr. E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento* (1952), Laterza, Bari 2004, pp. 21-22; sul tema anche cfr. G. SASSO, *Umanesimo storiografico di Eugenio Garin*, «Il Mulino», 9, 1952, p. 435.

¹⁶ E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, I, Einaudi, Torino 1966, p. 236.

¹⁷ *Id.*, *Cronache di filosofia italiana (1900/1943)*, cit., p. 85.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 6-8.

essa dà luogo e che compromette l'esercizio dell'attività storiografica. Per la complessità che racchiude e che intende esprimere, l'atto storicizzante non può essere ridotto ad alcuna unità categoriale, tanto più a un'unità desunta dalle scienze naturalistiche¹⁹. La distinzione tra *factum* (documento) e soggettività interpretante, poiché consente di evitare la risoluzione speculativa dell'evento storico nell'atto contemporaneizzante, non allude nemmeno a una radicale dicotomia tra oggettività e soggettività, tale per cui l'uno sia completamente irrelato rispetto all'altro. Se, da un lato, la *positività* del fatto consiste nell'opporre resistenza a qualunque trama che abbia la pretesa di ricondurlo a un'unità definitiva, dall'altro non può esprimere l'opacità (naturalistica) del dato poiché la fattualità è pur sempre tradotta entro una *prospettiva*, la quale testimonia il carattere di *indefinitività* intrinseco alla storicità. Sì che «i documenti sono muti a chi non sa quali domande rivolgere (anzi non esistono addirittura); e trovare le notizie può chi sa cosa e dove cercare; i testi non solo non si costruiscono, ma neppure si leggono, senza la continua solidarietà di intelligenza critica (ossia «teorica») e di perizia 'filologica'. La storia è sempre al punto di questa convergenza di 'filosofia' e 'filologia'»²⁰. La ce-

¹⁹ La «riflessione metodologica dei maggiori positivisti» è da Garin ritenuta «quasi inconsistente» e la prolusione che Roberto Ardigò dedica alla storia della filosofia «infelicissima» (E. GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 89). L'avversione gariniana si spiega in seguito all'estensione del criterio naturalistico dell'*evoluzione* per l'indagine storica. Per Ardigò, infatti, il compito della *storia della filosofia* è di mostrare le specificità dei vari gradi della «funzione cogitativa» umana secondo la linea del tempo e dello spazio fino allo stadio positivo della ragione scientifica cfr. R. ARDIGÒ, *Lo studio della storia della filosofia*, in ID., *Opere filosofiche*, Draghi, Padova 1899, pp. 422-473; sulla valutazione positiva di tali argomenti cfr. R. MONDOLFO, *Il dubbio metodico e la storia della filosofia*, cit., pp. 50-51.

²⁰ E. GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 78.

sura – il distacco – che la *positività* del fatto rappresenta costituisce il fondamento del sapere storico quale intreccio (συμπλοκή) mai definitivamente risolvibile tra soggettività e oggettività, riconoscendo all'atto storiografico «la necessità di 'riadattare' continuamente gli stessi strumenti d'indagine e di misura di cui il pensiero riflesso si serve, opponendo così una possibilità di mutevolezza ad ogni pretesa di immutabilità»²¹. Il carattere di positività che il *factum* racchiude consiste allora nella sua *criticità*, giacché nessuna comprensione potrà mai uguagliare la ricchezza di significati che la processualità dischiude. Qualunque sintesi che l'atto storiografico compie – proprio perché *unità problematica* – è sempre e inevitabilmente soggetta al divario che si frappone tra l'intelligenza critica e la «*totalità* dei rapporti» che la storia produce²².

²¹ *Ibid.*, p. 57.

²² Osserva Garin: «Lo "storico" sa bene che la *totalità* dei rapporti è *al di là* della nostra presa, e sa che questa *totalità* è la fine – o il fine – della storia, appunto sempre *al di là*. Ma entro un *certo* ambito considero possibili *certe* determinazioni [...] Proprio questo modesto lavoro – determinazione di *certi* rapporti, e quindi definizione di certi limiti – è compito dello storico; ed è possibile solo in una prospettiva filosofica, quella che richiama al limite, e cioè alla "condizione", alla "storicità", i filosofi troppo propensi a credersi gli uccelli di quel famoso volo nel vuoto di kantiana memoria. Perciò è valida anche una polemica dello "storico" contro il "filosofo" o, se preferisce, del "filosofo-storico" contro il "filosofo-filosofo": che è polemica contro le sue pretese "storiche", ossia contro la sua pretesa di presentare come *vero* Platone il Platone che entra nei *suoi* quadri personali, assunti come la *totalità* della verità» (cfr. E. GARIN, U. SPIRITO, *Carteggio (1942-1978)*, a cura di M. Lodone, Edizioni della Normale, Pisa 2014, pp. 168-169). L'orientamento neokantiano che traspare da queste riflessioni è riconosciuto da Garin nel presentare la figura di Felice Tocco quale «grande storico capace di cogliere i nessi fra le formulazioni dei filosofi e le situazioni reali» (E. GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 89). In una lettera a Ugo Spirito (del 26 aprile del 1955) Garin ebbe a dichiarare la propria fedeltà all'orientamento della scuola fiorentina e del Tocco in particolare cfr. E. GARIN, U. SPIRITO, *Carteggio (1942-1978)*, cit. p. 146.

L'adesione al concreto esige la risoluzione del reale non all'analiticità di un orizzonte a esso variamente presupposto, ma all'esperienza quale esperienza *problematizzata* e che la filosofia come sapere storico intende rilevare in virtù del suo essere *atto distinguente* di passato e presente. Lo gnoseologismo (teoreticismo) insito a ogni concettualità che investe il divenire di un contenuto aprioristico deve esser negato a favore della storia quale espressione di concretezza e finitezza. La distinzione non separa il *verum* dal *factum*, non isola la filosofia dalla storia; opera, bensì, un'identità che si realizza proprio nel sapere storico in quanto reale superamento dell'astratta identità di filosofia e storia che, per via della sua veste speculativa, non ha potuto realizzare se non autonegandosi. Il senso umanistico – non teologizzante – della distinzione è *già* sapere storico. *Passato* dice *tempo* e tempo dice *finitezza* e pertanto impossibilità di costringere la storicità entro qualsivoglia «regione degli archetipi». Dunque: «attraverso la conquista della coscienza storica, della temporalità, della finitezza» l'umana soggettività si scopre «artefice di sé e del suo mondo, capace di rinnovarsi e di rinnovarlo di continuo»²³. Da ciò l'urgenza dell'atto storiografico che nel medesimo tempo distingue e restituisce, nei limiti della comprensione storica, il passato che si sottrae al dominio del presente, all'egemonia speculativa insita alla concezione della storia come storia contemporanea. Asserire, infatti, l'attualità del passato significherebbe stabilirne originariamente l'impensabilità. Laddove a prevalere sia la *verità* quale inevitabile trama d'identità, e non di distinzione, mai potranno crearsi le

²³ E. GARIN, *Quale "umanesimo"?* (*Divagazioni storiche*), «Giornale critico della filosofia italiana», 2005, p. 26. Il testo è la riproduzione di un intervento tenuto nel 1968, uscito dapprima in francese (cfr. E. GARIN, *Quel «Humanisme»?* (*Variations historiques*), «Revue internationale de Philosophie», XX, 1968, pp. 263-275).

condizioni per la storia e per la coscienza storicizzante. È la forma stessa della verità – anche di quella verità che «traluce in molteplici guise» e che è sembrato poter essere «quell’approfondimento progressivo della coscienza della realtà che è la storia della filosofia»²⁴ – a impedire la storia e il sapere storico, giacché il vigore sintetico che ne presiede l’imporsi, anche della verità disposta ad accogliere la pluralità dei λόγοι, non può che ridurre a sé, e con ciò negare, ogni diverso contenuto. Si può ritenere di avere piena coscienza della storicità delle filosofie, del loro essere situate in un dato ambiente storico-culturale, della diversità dei loro linguaggi (anche rispetto alle interpolazioni e interpretazioni successive), ma ciò non significa adeguare il concetto di unità non presupposta (*fieri*) che la filosofia come sapere storico esige. Concepita a

²⁴ Che la determinazione della “filosofia come sapere storico” abbia implicato un radicale mutamento di prospettiva lo si evince anche dalla prima formulazione che nel 1937 il giovane Garin diede del concetto di storia della filosofia, richiamandosi alla lezione pichiana: «Pico mostra di accorgersi delle deficienze delle interpretazioni neoplatoniche, cerca di far vedere la concretezza storica dei pensatori e la loro concordia nella continuità dei problemi da entrambi posti e risolti. Non dunque in lui ricerca, ora di un sistema prefissato, ora di un culto accettato; bensì il desiderio di enucleare da tutte le posizioni determinate, da tutte le confessioni, l’unica verità che traluca velata in molteplici guise; il fondamentale principio della *coincidentia oppositorum* si applica pienamente in quell’approfondimento progressivo della coscienza della realtà che è la storia della filosofia» (E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Le Monnier, Firenze 1937, p. 58). È doveroso ricordare il rilievo di Cesa stando al quale sarebbe errato porre analogie tra questa prima formulazione del concetto di storia della filosofia e gli «enunciati programmatici più tardi» che presero corpo, per l’appunto, con la nozione di «sapere storico» (C. CESA, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia (1929-1947)*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, cit., p. 21). Per quanto concerne invece la possibilità di recuperare, attraverso il concetto di verità pichiana, un autentico pluralismo metodologico cfr. A. CAPECCI, *Il pregiudizio storico. Il problema della storiografia filosofica*, Città Nuova, Roma 2005, p. 128.

partire da una filosofia, la storia della filosofia non può che rivelarsi storia della verità, storia cioè dell' *unico* logo. Al contrario, il senso umanistico della distinzione consiste allora nel «liberarsi da sovrastrutture»²⁵, dischiudendo l'unità concreta di *verum* (filosofia) *et factum* (filologia) nella filosofia in quanto sapere storico.

3. La distinzione critico-pratica

Il senso umanistico della distinzione esprime l'integrale rovesciamento nella concreta *dialettica umana* di ciò che, attraverso la presupposizione teoreticista, è sempre stato pensato (sebbene in varie modalità) come tessuto d'identità, quale storia della *verità*. *Dialettica umana* indica la radicale impossibilità da parte del sapere storico di risolversi in una affermazione risolutiva e perciò veritativa che sovrapponga il proprio contenuto alla reale dinamica storica. Se la filosofia *come* sapere storico non fosse essa stessa – al pari delle altre – una categoria transeunte corrisponderebbe a un significato autocontraddittorio. Affinché la conoscenza possa sottrarsi al carattere di definitività che ogni logo assume in quanto sovrappontesi alla storia, perché dunque non sia una posizione che tolga immediatamente sé stessa, è indispensabile che

²⁵ E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, cit., p. 62. Netta la distanza che separa la concezione della filosofia come sapere storico dall'esplicita persuasione di matrice esistenzialistico-religiosa rinvenibile nella prima produzione del pensiero gariniano tesa ancora a stabilire una sinergia tra *verità* e *storicità* del sapere (cfr. ID., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, cit., p. 122). Sulla necessità di distinguere, in Garin, una prima fase di pensiero «esistenzialistico-religioso» dalla seconda più nota e votata alla delineazione di una filosofia «civile» e di uno storicismo mondano, dall'ultima caratterizzata da un pensiero a sfondo «nichilistico» cfr. M. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Laterza, Bari 2011.

nel momento in cui, dal punto di vista formale, il sapere storico si afferma come filosofia, esprima, dal punto di vista materiale, l'intera riconduzione della realtà – inclusa la propria definizione – alla storicità. Riconduzione dell'intero (παντελῶς ὄν) a un *divenire reale*, all'autentico intreccio della *prassi* come totalità concreta (συμπλοκή), quale implicazione non economicista (dove gli elementi di produzione ideologica sono l'immediata conseguenza delle dinamiche produttive) bensì *dialettica* di *struttura* e *soprastruttura*.

Il modo di ovviare al circolo dogmatico dell'unità presupposta – che ha nell'identità neoidealista di filosofia e storia della filosofia la sua espressione più significativa, entro cui il divenire rimane contraddetto poiché affermato come *essere* del divenire – è dato dalla posizione del sapere storico in quanto unica forma (filosofia) che, risolvendosi senza residui nella storicità, *rimuove* sé stessa, non costituendo un'anticipazione del processo storico. Il *significato* della storia della filosofia non consiste «in una filosofia preesistente, concepita come 'sapere assoluto', e come giudice giudicante, ma nell'apporto che la 'memoria' illuminata del passato reca alla comprensione del presente, per la costruzione di un futuro, in cui, nell'ampliarsi di rapporti, e nel costituirsi di nessi nuovi, tutto il passato venga visto di nuovo in luce nuova». A fronte della presupposizione dell'unità teologale occorre perciò affermare «non la storia della filosofia dopo la filosofia, ma la filosofia dopo la storia della filosofia»²⁶. Essendo

²⁶ E. GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 37. In merito a ciò Pasquale Salvucci ha evidenziato come la storia della filosofia nasca «con un atto di violenza», nel senso per cui «non c'è coincidenza fra il punto di vista del filosofo, che lo storico della filosofia fa oggetto della propria indagine, e il punto di vista dello storico, che fa di quella filosofia l'oggetto dell'indagine» (P. SALVUCCI, *Sulla storiografia filosofica*, Quattroventi, Urbino 1993, pp. 7-8; sull'atto sto-

e riconoscendo sé come concreto *feri*, il sapere storico non intende compiere astrazione rispetto alla dialettica mondana cui inerisce. La negazione della storia in quanto attualità – cioè dell'unica categoria *a parte subiecti* che avrebbe dovuto presiedere, stando alle pretese teoreticiste del logo, all'infinito articolarsi delle categorie *a parte obiecti* – può quindi essere compiuta soltanto dall'individuazione della *prassi* come orizzonte inoltrepassabile. A dispetto del carattere aprioristico che è indispensabile riconoscere a ogni logo concepitosi astrattamente rispetto al suo essere sempre e comunque *in situazione*, la storia può finalmente dischiudersi attraverso la molteplicità dell'*umano operare* «in realizzazioni sempre nuove»²⁷. La novità che tale sintesi realizza è l'esito di una dialettica non più incline alle forme speculative di un «dio ascoso» (quale può considerarsi il determinismo causale, o la concezione materialistica volgarmente concepita) bensì quale circolo entro cui prassi e teoria si richiamano vicendevolmente, tali cioè da non essere presupposti l'uno all'altro, dando intelligibilità alla verità della storia come atto intrinsecamente *mondano*. Facendo proprio il contenuto della filosofia della prassi come *umanismo assoluto*, il sapere storico è estraneo alla considerazione delle categorie quali forme (*ucronie*) da cui dedurre il reale; è altresì evidente come sia parimenti avverso alla riconduzione immediata e schematica delle categorie (o più generalmente del plesso ideologico) a un corrispettivo condizionamento materiale. Il valore mondano e umanistico del sapere storico consiste nella rilevazione del rapporto *dinamico* tra le determinazioni sovrastrutturali e la base materiale, fra le «idee» e il tessuto «storico-reale», con

riografico come «violenza» si veda anche cfr. ID., *Filosofia e storia della filosofia* (1963), in ID., *Saggi*, Argalia, Urbino 1963, p. 11).

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

l'esito di serbare quanto più fedelmente l'elemento individuale-concreto che l'atto della distinzione storiografica mette a proprio oggetto. Storia reale e storia ideale costituiscono una *συμπλοκή* inscindibile: il rovesciamento dell'orizzonte neoidealista operato dalla distinzione critico-pratica è attuato dal riconoscimento che le categorie filosofiche (l'astratto) non possono essere isolate rispetto alla totalità della *praxis* quale storia *umana* (il concreto). Concepire una storia (anche della filosofia) che non riguardi gli uomini nella *drammaticità* delle loro esperienze significherebbe reiterare la forma speculativa e confondere così l'astratto con il concreto. Si tratta di pervenire a una storicità autentica per evitare il teologismo insito all'elevazione del particolare a categoria, il che comporterebbe, come proprio corollario, l'attualizzazione del passato in funzione della logica che il presente esprime e prescrive a misura della (presunta) comprensione storica. Per quanto lo stesso sapere storico abbia piena consapevolezza che non si possa muovere se non dalle *domande reali* che innervano la problematicità del presente, ciò non significa ridurre a identità universale e particolare, logica e storia. La distinzione *critico-pratica* allude perciò all'irriducibilità di passato e presente, all'impossibilità di ricondurre l'uno all'altro, giacché ogni categoria è restituita al più ampio tessuto non di identità ma di *storicità* che le è immanente e rispetto a cui nessuna può essere isolata. Il rapporto tra passato e presente è sottratto alla presa speculativa: «la tesi delle *eterne* domande, della permanenza dei *massimi problemi* nel variare delle risposte, è delle più fragili, viziata com'è dal presupposto che il filosofare si alimenti in modo autonomo, e trovi le proprie domande in una dialettica interna e non sul terreno della mobile realtà umana che, mutata profondamente magari proprio da *quelle* risposte, avanza via via doman-

de del tutto nuove in nuovi orizzonti»²⁸. L'integrale storicizzazione, cui il sapere storico mette capo, consente di realizzarsi quale storia critica entro cui le idee non rappresentano più il riflesso di un andamento puramente categoriale – quali «vergini idee in pure generazioni mentali»²⁹ destinate a un incremento valoriale *de claritate in claritatem* – ma formano, insieme al rinvio esplicito alla struttura del reale, una totalità concreta giacché realmente in *fieri*. Isolare i termini della dialettica mondana implicherebbe lo scadere della riflessione o nella volgare intuizione materialistica della storicità, per cui ogni categoria rappresenterebbe lo schietto e meccanico rispecchiamento della realtà socio-economica, o nell'antitetico vizio del teoreticismo, da intendersi come il *proprium* della speculazione fornita dal «filosofo puro», incline a concepire la dimensione ideologica, nonché sé stesso e la propria opera, come forme indipendenti rispetto alle dinamiche reali, con la conseguente incapacità di concepire la storia se non come un *continuum* disincarnato che muove da una categoria all'altra secondo quanto prescrive il logo assunto arbitrariamente a giudizio. La filosofia come sapere storico intende emanciparsi dall'essere un contenuto autocontraddittorio, proprio in virtù del suo porsi «non come filosofia delle filosofie, con pretese egemoniche ed esclusive, ma come comprensione dei molti modi che il filosofare ha avuto»³⁰. Rendendo note «le radici *reali* delle

²⁸ Id., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 54. Tale distinzione tra passato e presente sarà ribadita anche in occasione del XIX Congresso nazionale di filosofia, nel quale lo storico fiorentino afferma perentoriamente: «Platone è Platone, noi siamo noi» (Id., *La storia e la filosofia*, in *La filosofia di fronte alle scienze*. Atti del XIX Congresso nazionale di filosofia, I, Adriatica, Bari 1962, pp. 153-154).

²⁹ Id., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 47.

³⁰ Id., *Filosofia e antifilosofia (Una discussione con Enzo Paci)*, «Aut Aut», 36, 1956, pp. 462-467, in Id., *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 30-31.

scelte *ideali*»³¹, la coscienza storicizzante rende così esplicita la coscienza astratta della speculazione.

Sottraendosi al dominio teoreticista, la filosofia come sapere storico è la sola che consente di scorgere non soltanto le contraddizioni (del «logo») ma altresì sé stessa come elemento o parte della contraddizione. Non intende corrispondere alla posizione di un punto estrinseco dal quale giudicare la storicità; vuole essere il riconoscimento più esplicito della dialetticità del reale con cui esso fa inevitabilmente corpo unico. Il sottrarsi all'ipostatizzazione del sapere storico è perciò garantito dal porsi come conquista della realtà storica, quale determinazione della distinzione. Consapevolezza *critico-pratica* della storicità del filosofare, del presentarsi di problemi e soluzioni sempre in situazione e che possono apparire nella loro individualità solo mediante l'esercizio filologico o l'atto di integrale storicizzazione. Essenziale è allora l'opposizione «a qualsiasi trasformazione della filosofia della prassi in una metafisica o teologia, per svolgerne 'uno storicismo assoluto', inteso come 'mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero', come un 'umanismo assoluto della storia'»³². Solo attraverso tale istanza la filosofia può ri-

³¹ Id., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 77. Per quanto riguarda l'aspetto anti-speculativo che il magistero gariniano assume nella generazione storiografica successiva cfr. G. OLDRINI, *Garin e i problemi della storia della filosofia italiana dell'Ottocento*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, cit., pp. 115-134. Sul nesso tra prassi e produzioni ideologiche cfr. G. OLDRINI, *L'Idealismo italiano tra Napoli e l'Europa*, Guerini, Milano 1998, p. 90.

³² E. GARIN, *Gramsci nella cultura italiana*, in Id., *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 107-108. Nella posizione gramsciana «si scopriva, cioè, non solo l'unità e la costanza di un metodo, ma la sua fecondità come strumento interpretativo non separato, non isolato, in sé, bensì lucido nell'indicare la 'logica delle cose', in un'aderenza continua ad esse» (Id., *Per una nuova lettura*, in Id., *Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 132; inoltre cfr. Id., *Intervista sull'intellettuale*, Laterza,

solversi nella prassi e farsi, quindi, sapere storico. Storia e filosofia sono *unum et idem* nella misura in cui il logo – la ragione – si *nega* come *ragione separata*. La coscienza filosofica, se non è l'esito di un isolamento di per sé teoreticista, è *già* coscienza *storicizzante*. È non soltanto la riconduzione del carattere ideale delle idee all'integralità dei vari piani dell'esperienza umana, ma è, più radicalmente, coscienza dell'impossibilità di definirsi come risoluzione ultimativa della storia e, conseguentemente, del suo rivelarsi quale orizzonte di reale e concreta *indefinitività e problematicità*. Non una logica antecedente, bensì adesione alla totalità concreta in virtù dell'effettivo conseguimento di uno storicismo mondano, dove la cultura, nella quale la filosofia si inserisce, sia realmente *liberazione* dalla forma teologale e vera «conquista della dimensione umana»³³. Tradotta in forma storicistica, la verità è realmente *filia temporis*, cioè contenuto sorto in virtù dell'attività pratico-storica (*verum ipsum factum*). Lungi dal presentare una dialettica interna, univoca e totalizzante «in ogni momento del processo il *presente* concreto è plurale e policentrico, le idee che ne esprimeranno le aspirazioni, i sistemi che ne struttureranno le articolazioni culturali, non potranno non essere molteplici, e tra loro in urto o in pacifica coesistenza»³⁴. Ogni logo – ogni verità – è espressione di rapporti determinati, rispetto a cui la filosofia come sapere storico si costituisce quale accertamento, operato dalla *filologia*, «della loro origine e del loro limite senza nessuna pretesa soprastorica»³⁵.

Alla dialettica teologale, che impedisce l'atto storio-

Bari 1997, p. 56).

³³ E. GARIN, *Gramsci e Croce*, in ID., *Con Gramsci*, cit., p. 115.

³⁴ ID., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 56. Circa le riserve di Garin rispetto alla tesi mondolfiana per cui la storia della filosofia costituisca una storia *speciale* cfr. *Ibid.*, p. 72.

³⁵ *Ibid.*, p. 57.

grafico come distinzione di passato e presente, occorre perciò sostituire la dialetticità della prassi, e all'identità teologale di filosofia e storia della filosofia è necessario sostituire la riconduzione di ogni categoria alle condizioni storiche che ne chiariscono la genesi e ne plasmano gli sviluppi in quanto concreto *fieri*. La mondanizzazione del reale, l'atto critico-pratico immanente al sapere storico, non è quindi altro rispetto al senso umanistico della distinzione che la filologia incarna quale apertura della comprensione storica e superamento della forma aprioristica della storia³⁶. Filologia giacché il senso della distinzione, del riconoscimento dell'alterità dell'altro, consente di cogliere le contraddizioni del presente quanto più si sia saputo considerare il passato e le sue concrete contraddizioni date dalla problematicità dell'esperienza.

4. Serietà del sapere storico

La coincidenza di *verum et factum* definita dal sapere storico implica la conclusione della filosofia in quanto lavoro teorico puro e il suo configurarsi come «colloquio» intorno a problemi sorti *in situazione*. Il disvelamento delle *radici reali* sottese alle *scelte ideali* restituisce la categoria (il «sistema») al suo nesso con l'esperienza, ai «campi specifici» che ne consentono la *genesì*. Il carattere della filosofia è perciò essenzialmente *eteronomo*. Qualora si volesse imporre una dialettica che, per partenogenesi categoriale, renda ragione dell'andamento storico-effettuale

³⁶ E. GARIN, *Gramsci nella cultura italiana*, cit., p. 99. Sul rapporto Gramsci-Garin in rapporto alla storiografia si consideri il contributo di F. FROSINI, *La presenza di Gramsci nella storiografia di Garin sul Novecento*, in *Il Novecento di Eugenio Garin*. Atti del Convegno di studi (25-27 febbraio 2010), a cura di G. Vacca e S. Ricci, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 245-266.

significherebbe obliarne, nell'astratta posizione di eterni problemi, la consistenza critico-pratica, conferendo una presunta continuità storica laddove si danno discontinuità e cesure che la distinzione storiografica ha il compito di custodire e non di celare attraverso un concetto di storia della filosofia quale avvicinarsi di metafisiche. Non un'unità presupposta, né precorrimenti né superamenti, ma la paziente *individuazione* dei rapporti e dei problemi specifici che costituiscono la trama storico-concreta di ogni filosofia. L'impossibilità della *reductio* della storicità alla logicità dischiude lo spazio per l'intelligibilità del reale (del presente, del passato oltre che del futuro, in quanto non più pregiudicati da un logo assunto a giudizio) nella sua dimensione plurale e concreta, e risolve integralmente la filosofia nella *storicità del filosofare*. Stando al sapere storico, l'obiettivo che s'intende conseguire non riguarda la negazione di un contenuto razionale presupposto al processo, contenuto che, entro qualsiasi concezione teologale, lo «storico pensante» (*denkender Geschichtsforscher*) dovrebbe disvelare cogliendo la logicità soggiacente al puro accadere. L'esito cui si perviene è più radicale visto che muove dalla risoluzione del presupposto dualistico che la posizione attualista dell'«autoconcetto», attraverso l'identità mediata di filosofia e storia della filosofia, ha portato a compimento. È, difatti, sulla base di tale risoluzione, sulla necessità di non poter dar luogo ad alcuna anticipazione, che il sapere storico evidenzia l'assurdità della riproposizione del medesimo presupposto, inevitabilmente espresso dalla natura teoreticista del logo *qua talis*. La *serietà* della distinzione che il sapere storico mette in atto³⁷ non concerne *simpliciter* l'a-

³⁷ Nel modo più lapidario: «Ecco perché è giusto che il filosofo, o almeno il filosofo serio, non vada irrorando il suo prossimo di profumati ideali; e faccia invece storia della filosofia, o studi logica, o i processi

desione al concreto quanto piuttosto il rilevare come la concretezza dell'elemento storico-individuale contraddica *originariamente* l'universalità del concetto. Ricondotta a una struttura d'identità – anche a quella per cui l'unità sintetica verrebbe realizzandosi mediante l'altro da sé come atto di *riflessione* – il divenire viene *tolto* come divenire: «la storicità diventa una semplice 'figura' per indicare lo scandirsi del processo logico; il tempo di cui si parla, ben lungi dall'essere la sostanza stessa del reale, è la parvenza dell'eterno. Identificata la successione cronologica col *sequi* logico, a ogni momento storico è attribuita una sola filosofia, mentre ogni sistema è una sola idea. La tanto celebrata storia della filosofia si riduce a una sorta di esposizione 'illustrata' della logica – e, se si vuole, di una logica che è teologia camuffata. La temporalità è bruciata: ridotto il rapporto fra prima e poi a legame di premessa e conseguenza, il futuro è tutto preconstituito e perde ogni imprevedibilità, mentre il presente è svuotato di molteplicità scelta e libertà»³⁸. Il divenire quale automovimento del pensiero non può che essere la reiterazione di una «storia bramini»³⁹. Allo stesso modo di qualsiasi even-

del conoscere scientifico affinandone gli strumenti, o indagli le linee della storia umana, e le varie forme del comportamento e della attività dell'uomo, quali si sono realmente attuate. E facendo sul serio storia della filosofia, e cioè avviando un vivo colloquio con i cercatori del vero che l'hanno preceduto, e scoprendo sé e loro a un tempo, nelle reciproche dimensioni concrete, e cogliendo nell'operoso processo di persone reali l'umana ricerca, si renderà conto, e aiuterà gli altri a rendersi conto, di sé, della vita e del mondo (E. GARIN, *La filosofia è una cosa seria*, «L'approdo letterario», I, 4, 1952, p. 39).

³⁸ ID., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 50.

³⁹ ID., *Gentile storico della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLVI, 1975 (1976), p. 330. Occorre chiarire come per Garin «la polemica contro certe impostazioni della storiografia 'idealistica' pare a taluno divenuta ormai un facile luogo comune. Non lo è certo per chi, in una concreta ricerca storica, è venuto via via consumando, o, se si vuole, rettificando i suoi strumenti di lavoro, fino a trovarseli davanti del tutto diversi, e non in facili rifiuti estrinseci e retorici, ma

to storico, la filosofia cessa di essere un'esteriorizzazione dell'eterno nella misura in cui, riconoscendo ogni realtà *sub specie temporis*, infrange il circolo identitario che il logo astratto istituisce con sé stesso. Rispetto alla *contrazione* teoreticista di passato, presente e futuro (ἐξάιφνης) – entro cui la temporalità rimane «bruciata» – la storia della filosofia può dunque configurarsi come comprensione delle produzioni spirituali sorte in relazione a situazioni storiche particolari, determinate e contingenti, e non quale «esposizione illustrata» di una filosofia (verità) perenne.

Il giudizio storico trova concreta e reale configurazione nel sapere storico in seguito alla distinzione storiografica che abolisce l'unità teologale che la dialettica attualista del valore stabilisce tra eternità dell'atto e storicità. Il sapere storico è conquista di un ordine razionale ricavato dall'esame dell'esperienza, di un'esperienza *problematizzata*, investita cioè dalla concettualità sebbene non assunta da un criterio che non sia la medesima storia nel suo reale e mondano *feri*. Posto l'orizzonte immutabile, il divenire sarebbe tutt'al più la «parvenza dell'eterno», il riflesso accidentale di una positività (valore) in sé. La *novità* della storia – la sua spontaneità, il suo non essere anticipata da una struttura intemporale – sarebbe infatti ridotta a *niente* se fosse precostituita da un atto a essa antecedente. Costringere il divenire entro l'«assoluta struttura dell'Essere»⁴⁰ significa imbattersi nella contrad-

in una idagine reale» (ID., *Avvertenza alla prima edizione*, in ID. *La filosofia come sapere storico*, cit., p. VII).

⁴⁰ ID., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 38. Condivisibile il giudizio per cui «il Logos in Garin non ha 'struttura originaria', ma è semmai, nell'ambito impuro e illegale della mondanità, un ideale regolativo» (M. CAPATI, *Cantimori, Contini, Garin. Crisi di una cultura idealistica*, il Mulino, Bologna 1997, p. 90).

dizione di porre un limite alla *possibilità*, al divenire. La categoria – la singola filosofia assunta a giudizio – non può costituirsi come il limite della storia della filosofia: è piuttosto la storicità del filosofare – di una storia «che è vita sempre nuova, capace essa sola di rivelare l'uomo all'uomo»⁴¹ – a costituire l'orizzonte inoltrepassabile entro cui la categoria può essere resa intelligibile. Il sapere storico non si pone *facie ad faciem* rispetto alla teoresi, ne esige l'integrale risoluzione. L'atto storicizzante non presuppone una ragione critica, ma è la stessa ragione antidogmatica a costituirsi quale sapere storico negante per sé la teoresi⁴². Se la *distinzione* storiografica non implicasse la rottura dell'identità speculativa, la storia della filosofia perderebbe la sua *serietà*, il suo realizzarsi in quanto unità *dinamica* e perciò mai risolutiva, si revocherebbe quale «riflessione filosofica capace di mettere a fuoco nel complesso della vita di un tempo il nesso più profondo dei suoi problemi e il loro senso nel processo complessivo della vita umana»⁴³.

⁴¹ E. GARIN, *Storicismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1984, p. 222.

⁴² ID., *Irrazionalismo del Novecento*, «Terzo Programma», I, 2, 1961, p. 156.

⁴³ ID., *Intervista sull'intellettuale*, cit., p. 126. A differenza della posizione gariniana, secondo Franco Lombardi per dare significato al processo della vita umana è indispensabile comprendere «in quale modo si possa concepire una filosofia che ci renda conto della pluralità delle verità [...] e tuttavia ci abiliti a parlare della validità del pensiero dell'uomo, o della verità» (F. LOMBARDI, *Riesame dello storicismo*, estr. da «Cultura e scuola», 2, 1962, p. 310). A ragione Garin ritiene che se la verità fosse *in sé* «la storia non riterrebbe nessun valore» (ID., *Concetto e problemi della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956², p. 29) e nondimeno da ciò non deve seguire una sua risoluzione integrale, poiché questo non farebbe altro che reiterare la forma "oggettiva" della verità, laddove occorre considerare il problema della *verità* nella sua *storicità*, ovvero «di fare scendere per davvero la storicità del pensiero [...] dentro il concetto della verità, – e tuttavia di non perdere il valore critico, e in questo senso assoluto, della verità» (*Ibid.*, p. 84).

La rivendicazione del valore della storia quale «apriorità del divenire» è allora immediato togliimento della storicità perché espressione di pensiero teologale. Alla logica dell'anticipazione, cui si attesta inevitabilmente ogni filosofia, è allora indispensabile contrapporre la *serietà* della *distinzione storiografica*, al fine di dischiudere il sapere come *sapere storico*.

VIII. Discussioni intorno alla filosofia come sapere storico

1. Messianesimo e onnistoricità

A fronte della risoluzione compiuta dalla filosofia come sapere storico è indispensabile rivendicare la *verità* quale *principio* della storia (*veritas mater temporis*). Il significato sotteso a tale posizione se implica, da un lato, la convergenza nella critica agli aspetti più antiquati delle filosofie teologizzanti, dall'altro ne specifica la differenza, poiché radicale rifiuto del sapere storico in quanto destrutturazione critico-pratica del logo filosofico¹.

1.1. Messianesimo e neoidealismo

È inevitabile la svalutazione del «*filosofo puro*» se esso è mosso dalla convinzione di poter comprendere l'intero storico-filosofico secondo il ritmo categoriale immanente all'«*Idea*». A dispetto di ogni concezione astratta, *storicità* e *umanità* sono lo stesso: al pensiero l'onere di stabilire quale sia il proprio ruolo entro l'«integrale storicità di tutto quanto è umano» e cosa importi, per la coscienza filosofica, compiere la «*storia dell'umano fi-*

¹ Cfr. A. Guzzo, *Il momento storiografico del filosofare*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1959, pp. 363-371.

losofare»². L'inconveniente per un'autentica storicità è sempre quello di far coincidere l'ordine logico-conoscitivo con l'ordine storico, di estendere cioè la categoria della necessità alle dinamiche storico-umane, per sé contingenti. Un conto è individuare il valore eterno del passato, di cui il presente deve farsi cosciente, altro è, invece, concepire la verità – il *valore* medesimo – come lo stesso *divenire*, costringendo la realtà effettuale entro un ordine prestabilito. Laddove il carattere dinamico del reale appartenga non soltanto al conoscere, ma alla verità, è necessario che si pervenga alla delineazione di una storicità secondo un processo di progressivo disvelamento, dove l'ultima definizione non può che presentarsi come l'auto-coscienza interamente dispiegata e risolvete in sé l'errore. Le incomprensioni che la storiografia produce sono da addebitare non all'orientamento teorico *tout court*, bensì al *messianesimo* insito alla dialettica come il compimento, per questo non storicizzabile, della dinamica storica³. Essenziale, a tal riguardo, il ruolo che il *sapere storico* attribuisce al carattere critico-pratico della *filologia*, al fine di superare qualunque storiografia incardinata sull'anticipazione e, perciò, sull'identità speculativa di logica e sto-

² *Ibid.*, p. 363.

³ Cfr. A. Guzzo, *Idealismo e Cristianesimo*, Loffredo, Napoli 1936. In un scritto risalente al 1937 Guzzo così si esprime: «Hegel vedeva convergere il moto dialettico delle filosofie di tutti i tempi: l'hegelismo era il predestinato segno in cui la speculazione di millenni raggiungeva la coscienza della verità totale ed assoluta. Se i pensatori del passato erano nella storia, v'erano perché la storia producesse la maturità di tempi necessaria per l'avvento della verità nell'assoluta consapevolezza di sé medesima. Così l'hegelismo poneva nella storia i sistemi del passato, non sé: anzi, includeva nel suo eterno presente di verità ormai consapevole, la travagliata storia dei tentativi e delle preparazioni» (A. Guzzo, *Messianesimo, dialettismo e gnoseologia scettica nella storiografia filosofica*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 1937, ora in *Id.*, *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Firenze 1940, p. 5).

ria⁴. Storicità e umanità, di cui la filologia quale coscienza storiografica è custode, costituiscono i luoghi teorici da contrapporre non a un orientamento filosofico della storia della filosofia ma soltanto alla forma teoreticista per cui «le idee realmente pensate dagli uomini» siano intese come «categorie puramente pensabili, moventisi di moto puramente dialettico, secondo un disegno puramente logico della loro connessione e sviluppo»⁵.

La logica *messianica* non coinvolge la sintesi neoidealista, dal momento che si qualifica per essere rifiuto della metafisica aprioristica e deduttiva. Con la risoluzione dell'intero reale al divenire, col superamento del dualismo di particolare e universale, ogni contenuto è immanente alla storia e non estrinseco rispetto a essa. *Storicismo assoluto* e *attualismo* sono immuni rispetto all'equivoco «messianico» perché fautori di un'interpretazione della storia come *spontaneità*, corrispondente a «una concezione del divenire assoluta, contrapposta al divenire dell'Idea attraverso necessari, predeterminati momenti; una concezione della storia come creatività e inventività, che è l'opposto di quel dispiegarsi di eterne determinazioni dell'Idea, di estemporali categorie logiche», che, stando invece all'idealismo, dovrebbero restituire «attraverso il tempo la pienezza 'personale' dell'Assoluto»⁶. Contrariamente all'interpretazione che i «logicizzatori e dialettizzatori integrali della storia della filosofia» possono aver dato della lezione neoidealista, essa invita nondimeno a intendere il reale quale esito dell'attività effettivamente umana e non in quanto riflesso metafisico di una realtà originariamente astratta rispetto al moto della storia; in-

⁴ Cfr. A. Guzzo, *Il momento storiografico del filosofare*, cit., p. 363.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Id.*, *Messianesimo, dialettismo e gnoseologia scettica nella storiografia filosofica*, cit., p. 6.

vita a diffidare di «chi crede d'averla in tasca e di possederla nella forma d'una filosofia indifferente alla storia dell'umana ricerca di essa»⁷.

Applicato al *momento storiografico del filosofare*, il «metodo dell'immanenza» non può indicare un oltrepassamento dell'esperienza: esprime, piuttosto, la necessità di mantenersi presso il suo orizzonte, sì che «niente e nessuno possono mai andar oltre l'esperienza, perché gli slanci di pensiero di sentimento per superare una sfera d'esperienza, son nuove esperienze, che s'integrano nella totale esperienza umana»⁸. Ciò è detto per custodire la spontaneità della storia e le concrete relazioni umane di cui la filologia è l'accertamento. Non esprime tuttavia lo scadere della storicità (nel duplice senso di *res gestae* e di *historia rerum*) a relativismo o soggettivismo: «per un verso l'uomo vive una vita che è sempre personale e, in questo senso, non appartiene se non a lui, ma per un altro verso c'è una 'natura' umana a fondamento di quella 'condizione umana' che è il modo d'essere proprio degli uomini»⁹.

1.2. L'onnistoricità

Per la sua intrinseca umanità, la storiografia non asurge ad alcun orizzonte teologale. Qualora sia concepita concretamente perviene alla dimensione di *onnistoricità*, nel senso per cui l'irripetibile individualità storica «valga anche in altri tempi oltre che nel suo e, se possibile, in ogni tempo»¹⁰. Il *valore* si estende lungo il processo storico senza essere annullato in un tessuto omogeneo di categorie: l'alterità che la storia dischiude non comporta

⁷ ID., *Il momento storiografico del filosofare*, cit., p. 364.

⁸ *Ibid.*, p. 365.

⁹ *Ibid.*, p. 366.

¹⁰ *Ibid.*, p. 368.

l'eliminazione del valore e, reciprocamente, la posizione del valore non implica la negazione del divenire. L'orizzonte onnistorico acconsente a una dialetticità per cui «il pensiero dello storico tanto più possiede, nelle proprie ragioni speculative, un sistema, quanto più lo penetra della sua critica. Ciò è il contrario preciso della tendenza a sollecitare, come si dice, i testi, per piegarli a dire, o almeno a suggerire, la tesi speculativa che s'intende sostenere». Sicché «non si ha nessun interesse a far dire agli altri quel che vogliamo noi; ma il nostro solo interesse è di svolgere le nostre più late possibilità d'intendimento tant'oltre, da cogliere quel che un sistema dice di più proprio e particolare»¹¹. Non una riduzione dell'*alterità* al *sé*, bensì il mantenimento della distinzione grazie alla comprensione storica che l'onnistoricità accorda. *Veritas mater temporis, non filia temporis*: nella misura in cui le istanze (legittime) del sapere storico si traducono nell'integrale storicizzazione del reale – tale è l'esito cui esso, erroneamente, perviene – si verrebbe a smarrire la stessa possibilità del dialogo, la cui condizione è data soltanto se non si isola l'*alterità* dell'altro dal proprio intendimento. Una storia della filosofia che fosse *antifilosofia* – vale a dire «una storia della filosofia che fosse svuotata di significato, dal di dentro, da un atteggiamento scetticeggiante dello storico, pronto a irridere alla serietà di quell'incessante domandare»¹² – sarebbe conseguenza non di un sapere storico, non sarebbe comprensione di quel pensiero *vivo* che contraddistingue ogni umana e filosofica ricerca, bensì opera di mera «archeologia filosofica»¹³. La storia è *dialogo* perché esente tanto dalla deriva relativistica del

¹¹ ID., *Messianesimo, dialettismo e gnoseologia scettica nella storiografia filosofica*, cit., pp. 13-14.

¹² ID., *Il momento storiografico del filosofare*, cit., p. 368.

¹³ ID., *Messianesimo, dialettismo e gnoseologia scettica nella storiografia filosofica*, cit., p. 17.

sapere storico astrattamente concepito quanto estranea dal concepire l'alterità quale precorrimto o passaggio necessario in direzione della (mia) attualità.

L'onnistoricità è posizione di un'umana dialettica. La *personalità speculativa* non può sorgere ineluttabilmente da posizioni a essa antecedenti: è frutto della creatività umana, in dialogo col passato e per questo sempre rinnovantesi; così «appare la varietà, e aggiungiamo, la contingenza radicale del filosofare storico. Ciascuno comincia dal *suo* problema. Questo sorge *su* le filosofie precedenti, dotte o popolari che siano, non *dalle* filosofie precedenti»¹⁴. Se la dialettica cui l'onnistoricità mette capo non è l'esito di una logica intemporale, allora è l'esercizio dell'umana ricerca volta alla comprensione della molteplicità delle categorie. La storia della filosofia è lo stesso *confilosofare*, cioè l'«essenziale filosofare a contatto, in risposta e in perpetua collaborazione con quanti filosofano in risposta a me, come io in risposta a loro»¹⁵.

2. Idealismo e storia

Per quanto il *sapere storico* intenda presentare sé stesso come affermazione e conquista del divenire *reale*, la

¹⁴ ID., *Tre luoghi comuni della storiografia filosofica: i «problemi», i «passaggi necessari», il «superamento»*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 1938, ora in ID., *Concetto e saggi di storia della filosofia*, cit., p. 30.

¹⁵ A. Guzzo, *Il momento storiografico del filosofare*, cit., p.370. È utile sottolineare il consenso gariniano nei riguardi delle osservazioni di Guzzo, le quali mostrano «vivo il gusto di dialogare con gli *altri* filosofi per scoprire ed esaminare il *diverso*, e non per compiacersi di un *identico* più spesso supposto che reale». Le riflessioni di Guzzo rappresentano uno stimolo per la «determinazione dei principi su cui una nuova storiografia» può venire a maturazione cfr. E. GARIN, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIX, III, 1960, pp. 376-377.

storicità del pensiero non può dirsi effettivamente conseguita qualora permanga, al suo fondo, la logica dell'astratto che sta all'origine dell'oggettivismo storiografico rispetto al quale si può avere ragione soltanto in virtù dell'*Idea*, del divenire quale unica e concreta categoria.

2.1. Critica dell'oggettivismo storiografico

Sebbene il senso della concretezza del reale sia da ascrivere alle intenzioni dell'idealismo, il suo configurarsi quale forma aprioristica comporta la *reductio ad unum* di metafisica e storiografia¹⁶. A ragione la filosofia come sapere storico ne contesta il pregiudizio teologale e l'intrinseco misticismo. Al mito teologico non si sottrae nemmeno la sintesi neoidealista: né lo storicismo assoluto, col suo nesso dei distinti, né l'attualismo, con lo sprigionarsi dell'unità-distinzione quale attualità, sono in grado di conseguire il pensiero nella sua effettività storica. Mediante la sintesi *a priori* logica si giunge soltanto a un presunto dialettismo, giacché empirica e astratta è la distinzione di teoria e prassi su cui detto storicismo si fonda; anche qualora si pervenisse a una più concreta coincidenza di teoria e prassi al modo attualista, in cui la filosofia non sia più un momento ma la storia stessa, essa può rivelarsi un'astrazione se non continuamente messa in relazione con l'effettualità dell'esperienza, la quale non può essere derubricata, per legittimare il presente, a pensiero

¹⁶ G. SAITTA, *La storia del pensiero come storia nazionale*, «Giornale della cultura italiana», I, 1926, poi in ID., *Filosofia italiana e umanesimo*, La Nuova Italia, Venezia 1928, p. 31. Sicché: «è molto comodo, anzi molto spicciativo, far coincidere, come voleva l'Hegel, la successione dei sistemi di pensiero colla successione nella deduzione logica delle determinazioni concettuali, ma un tal metodo ci conduce direttamente alla sostituzione del temporale all'eterno, del fatto all'idea» (*Ibid.*, p. 41).

pensato, a errore¹⁷. Il logo astratto non esiste: esiste unicamente il divenire, non l'*actum*, ma l'*agens*, non il *factum*, bensì il *feri*. In qualunque forma sia stata considerata, l'oggettività non è. L'essere come essere è puro *nulla*, impensabile. Il concreto è l'immanente orizzonte del divenire, sottratto alla logica fittizia della metafisica, residuale anche nel neoidealismo nella misura in cui mantenga il dualismo tra logo astratto e logo concreto. Legittima, allora, la polemica anti-teologale senza la quale l'«umanistica» libertà del soggetto verrebbe vanificata, resa cioè illusoria, dall'egida del logo metafisico o religioso.

Tuttavia, ridurre, secondo quanto emerge dalla filosofia come sapere storico, la complessità intrinseca all'idealismo a un unico orizzonte di teoreticismo è pretesa erronea e conseguenza di mancato senso storico¹⁸. L'esperienza idealista è l'unica che può sottrarsi all'oggettività e dar conto della vita come opera concreta e sempre in *feri*. Per la natura stessa del divenire – del *pensare* – si deve oltrepassare l'oggettivismo storiografico, dal momento che non c'è coscienza storicizzante che possa annullare la propria soggettività interpretativa. Non si dà sapere storico che non sia il presentarsi del concetto, l'apparire della pluralità delle categorie, delle infinite prospettive che ciascuno esprime¹⁹. Abolire la categoria, esigere la risoluzione del logo nell'integrale storicizzazione, significherebbe rimuovere *eo ipso* l'unica oggettività che è l'articolare delle soggettività. La «fonte», quale presunta custode dell'oggettività del *factum*, è in realtà soltanto «l'inizio

¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹⁸ Cfr. *Id.*, *A proposito della storiografia idealistica*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1959, pp. 353-362.

¹⁹ Sulla relazione tra le infinite prospettive ermeneutiche e il mestiere dello «storico» cfr. *Id.*, *La storia del pensiero come storia nazionale*, cit., p. 33.

dell'intelligenza storica»²⁰ e non l'effettivo compimento. In quanto appello alla purezza del fatto, l'oggettivismo è dogmatismo. Con ciò non si afferma il venir meno della positività del fatto di cui lo stesso sapere storico è inflessibile custode contro le distorsioni teologizzanti. Si asserisce, piuttosto, l'impossibilità della storicità come un'unità astratta e vuota, aliena cioè rispetto alla *vita*, alla storicità del pensiero, che è processualità in virtù non dell'oggettività (che *non è*) ma della soggettività interpretante. Sì che: «dissodare continuamente i documenti, restituirli nella loro integrità o genuinità, sta bene, e ciò fanno talora assai bene quelli che sono stati chiamati i manovali della storia, ma essi non pretendano di fare della storia presentando gli uomini come fatti o segni da interpretare. Perché in tal modo si corre il pericolo di considerare la storia come un cimitero dove i morti seppelliscono i morti»²¹. La filologia come distinzione storiografica ha quindi ragion d'essere per valorizzare la pluralità delle categorie rispetto a un orizzonte di comprensione meccanico e schematico, ma è illegittima, decadendo a astrazione, se intende sostituirsi al concetto o all'«Idea».

2.2. Imprescindibilità dell'Idea

Senza l'intelligenza del concetto, il passato è «paglia da bruciare». Isolato rispetto alla soggettività della coscienza storicizzante, il passato non è. Attraverso l'individualità la storia si realizza come «totalità viva di tutte le categorie»²²: la riflessione (filosofica) che abbia in animo di comprendere la storicità del pensiero non può quindi affrancarsi rispetto all'Idea, deve essere tutt'uno con la concreta, molteplice e viva unità processuale. Deve «sa-

²⁰ Id., *A proposito della storiografia idealistica*, cit., p. 354.

²¹ *Ibid.*, p. 354.

²² Id., *La storia del pensiero come storia nazionale*, cit., p. 34.

persi immergere in essa per vedervi la luce dell'Idèa, alla quale si riconducono tutti i nostri conati, i nostri desideri, le nostre speranze»²³. A dispetto della movenza critico-pratica e anti-teoreticista del sapere storico, la necessità dell'Idèa implica l'effettivo svolgersi della storia in quanto pluralità e, conseguentemente, il disconoscimento dell'orizzonte teologale. Per il concetto di storia della filosofia ciò non può significare se non l'avviarsi alla comprensione di una molteplicità di categorie concrete e vitali, lontane dall'astrattezza metafisica e dalla concezione del puro dato storico.

Nella sinergia di universale e particolare espressa dall'Idèa sta il valore dell'idealismo e il segreto dell'autentica storicità. L'Idèa non contraddice il paziente esame critico della coscienza storicizzante; concerne, invece, la dissoluzione dell'antinomia tra storia e teoresi. Nessuna storia senza concetto e nessun concetto che non sia il realizzarsi della molteplicità delle categorie, della concreta dinamica storica²⁴. L'oscillazione tra esigenze positive (materialiste) e idealiste rivelano la natura ambigua, se non contraddittoria, della filosofia come sapere storico, che da un lato interroga il passato per meglio comprendere il presente e, dall'altro, esige, attraverso la distinzione storiografica, di cogliere il passato come tale: «se il

²³ Id., *A proposito della storiografia idealistica*, cit., p. 357.

²⁴ Netta la critica che Saitta muove a Garin: «La storiografia idealistica [...] non irride gli sforzi degli storici intesi a interrogare gli avvenimenti o gli individui passati, ma insiste pertinacemente nel denunciare la pretesa assurda che essi possano essere scrutati nella loro autonomia [...]», perciò «la pretesa di fare la storia della filosofia senza filosofia, non solo alla mentalità idealistica che il Garin mira a combattere o stritolare, è così assurda che [...] non vale la pena di ribattere. La verginità filosofica è un mito risibile degli storici puri, i quali chiudendosi nei fatti o nei documenti non si accorgono che le deificano e inconsapevolmente fanno della filosofia una *philosophia inferior*» (Id., *A proposito della storiografia idealistica*, cit., pp. 358-359).

passato va scrutato, adorato, come tale, senza relazione alla nostra umanità presente non è meglio che esso perisca nella notte senza fondo o per tenere compagnia ai morti che mai risusciteranno?»²⁵. Il dissidio immanente al sapere storico, alla distinzione critico-pratica – che va esprimendosi sempre più nel contrasto tra filosofia e filologia – deve quindi essere superato dall'Idea del divenire in quanto *storia dell'umanità*.

3. Autonomia del sapere storico

Il rinnovamento che la filosofia come sapere storico promuove in vista di un impegno storiografico più complesso è segno di un'autentica *critica della ragione storica* perché scaturisce «dall'interno della coscienza storiografica»²⁶. Coscienza che ha il proprio asse costitutivo nell'integrale storicizzazione del reale e come obiettivo il mantenimento dell'*autonomia* del far storia rispetto a ogni istanza che ne impedisca l'effettivo esercizio.

²⁵ *Ibid.*, p. 360. Per questo «tra filologia e storia, o filologia e filosofia, non c'è contrasto, e se talvolta nell'interpretazione di testi e di documenti, si commettono deformazioni ed errori, giustamente lamentati dal Garin, ciò deriva non da carenze della storiografia idealistica italiana, ma dalla maggiore o minore comprensione di chi si fa a storicizzare» (*Ibid.*). Inevitabile la risposta piccata di Garin: «Per Saitta l'obiettività è 'pesante'; [...] Da buon 'idealista' dell'osservanza il Saitta non riconosce valore alla filologia, ma solo all'idea della filologia; così come la prassi è sempre attività *spirituale*, è l'atto dello Spirito, perché tutto, come si sa, è Spirito. Ogni sforzo per uscire dal circolo vizioso dell'idealismo sfugge al Saitta il quale sarà certo prontissimo, domani, a dichiarare di aver rimesso, proprio lui, il mondo invece che sulla testa sui piedi, laddove della molteplicità, al massimo, *ha parlato*. Né a caso i *molti* filosofi nella sua storia sono tutti uguali» (cfr. E. GARIN, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, cit., p. 375).

²⁶ A. CORSANO *La storia e la filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», XVI, 1962, p. 141.

3.1. Il monologo neoidealista

A dispetto dell'impostazione «teologale» e dell'atteggiamento «filologistico» si tratta di favorire l'orientamento *dialogico-personalistico* della storiografia, la cui forma appare la soluzione «più promettente e consolante» per le sorti della *coscienza storicizzante*. Perché il residuo teoreticista sia sostituito dalla sintesi storiografica in quanto «ricerca dialogante», il sapere storico deve considerare la *personalità* del pensiero come «*un* insigne predicato di *un* giudizio storico», deve quindi esimersi dal considerarla come «*il* predicato *del* giudizio»²⁷. Se non intende decadere a meccanismo intellettualistico l'indagine storica deve essere contraddistinta dalla piena comprensione del pensiero nelle sue individuali connessioni con le condizioni storico-materiali e con la molteplicità delle esperienze religiose, culturali e politiche. Asservita alla logica speculativa del giudizio, ogni indagine storica è destinata a negarsi nel *monologo* dell'autoemoema, smarrendo la ricchezza del senso *umanistico* che la distinzione storiografica dovrebbe dischiudere attraverso l'individualità di ogni suo giudizio storico. A ragione si è rilevato come la categoria – anche il «divenire» come «unica categoria» (identità attuale di filosofia e storia della filosofia) – sia inevitabilmente disconoscimento della storicità a favore della sola istanza del logo, assunto a modello e norma della coscienza storica. Nella formulazione teoreticista, il giudizio non può che risolversi in *atteggiamento antistorico*, con l'esito di «fare intorno a sé il deserto», di «sostituire all'accidentalità e tragica varietà della vicenda umana la piatta uniformità, la monotona ripetizione del

²⁷ Id, *Il mio problema della storia della filosofia*, in *Contributi*, Istituto di storia della filosofia dell'Università di Bari, Vecchi & C. Editori, Trani, 1955, p. XXVIII.

monologo solipsistico»²⁸. L'autoeoma, che l'identità attuale di filosofia e storia della filosofia stabilisce, impedisce originariamente la prassi storicizzante, dal momento che essa non può che ossequiare il dire originario *in indefinitum*. Tradotta nell'atto del pensare, la storia si risolve in «curiosi *excursus*» storico-speculativi, dove è «ridotta alla funzione ancillare di momento, or attuale or inattuale del processo autoeotico, a *corpus vile* da disseccare e martoriare nella ostinazione inflessibile di ritrovarsi e ripetersi»²⁹. Anche la considerazione dell'unità-distinzione come storicismo assoluto non è aliena dal dominio della categoria quale unità presupposta³⁰. Perché la storia sia è necessario che il logo si converta nel *dialogo*, che la logica *del* giudizio – o piuttosto del pre-giudizio – si annienti, consentendo l'individualità del giudizio come comprensione dell'alterità dell'altro.

Il «tautologismo» intrinseco al circolo di filosofia e storia della filosofia può essere vinto dal riconoscimento del «significato umano dell'opera e dell'uomo»³¹, della spontaneità creatrice che mai può essere contenuta entro le maglie di un'identità speculativa. L'atto storicizzante coincide con la *prassi dialogica*: è l'assolutamente altro dal processo di universalizzazione del monologo tautologista. La specificità di ogni pensato – di ogni teorizzazione – appare soltanto in seguito al suo radicamento nella prassi. Il sapere storico è sintesi storiografica in quanto unità problematica, mai pacificata, sempre in tensione perché *ricerca* mondana intorno a realtà integralmente *umane*. Non si può non acconsentire alla «inflessibile

²⁸ ID., *Storia della Filosofia e Idealismo attualistico*, «Nuova Rivista Storica», XVI, VI, 1932, p. 440.

²⁹ *Ibid.*, p. 439.

³⁰ ID., *Croce e la storia della filosofia*, in *Interpretazioni crociane*, Adriatica, Bari 1965, p. 169.

³¹ ID., *Storia della Filosofia e Idealismo attualistico*, cit., p. 441.

richiesta che la ricerca sia vigilata e controllata da filologica cautela alla fiducia che anche lo storico del pensiero filosofico e scientifico sia storico d'uomini interi, ben piantati in una intera realtà di rapporti civili, sociali, cioè pienamente umani: alla consapevolezza non presupposta, ma strettamente associata alla ricerca storica, e da essa a volta a volta accolta e suscitata, che il pensiero ha una sua realtà incessantemente rinnovata e ricostruita che, come ogni realtà, è inevitabilmente molteplice, multanime e multivoca»³².

3.2. Autonomia del far storia

La forma dialogico-personalistica della storiografia richiede perciò l'applicazione della «saggia distinzione di filologia e filosofia, intendendo la prima come momento eteronomico della seconda», in modo che la rottura del circolo speculativo di *verum et factum* consista nell'affermazione dell'*autonomia* del sapere storico rispetto alle «pretese filosofiche che la minacciano»³³. Per tale ragione deve essere contestata la pretesa di scientificità delle categorie di *unità*, *precorrimento* e *superamento*³⁴. Nel momento in cui è resa oggetto della *nostra* considerazione, una filosofia non potrà mai essere adeguata nella sua specificità. La *soggettività* dell'atto storicizzante è originariamente distinta rispetto all'*oggetto* storiografico, sicché entrambi i termini (soggettività e oggettività) stanno

³² ID., *Pluralismo filosofico-storiografico*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1959, p. 372.

³³ ID., *Storia della Filosofia e Idealismo attualistico*, cit., p. 442. A proposito dell'influenza mondolfiana nel superare il canone storiografico neoidealista da parte di Corsano cfr. G. PAPULI, *L'opera storiografica di A. Corsano*, «Bollettino di storia della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», 1979, p. 40).

³⁴ ID., *Il problema delle fonti nella storia della filosofia*, «Nuova Rivista Storica», XVIII, VI, 1934, p. 244.

all'interno di un rapporto di insuperabile alterità, non suscettibile di mediazione speculativa. Occorre dunque riconoscere il rigore dell'asserzione immanente alla filosofia come sapere storico per cui non si può «fare storia se non contro la filosofia»³⁵. Il processo del reale esige l'estromissione del concetto, giacché la sua posizione convertirebbe il carattere plurale della storia in una sintesi unificatrice e totalizzante.

La rivendicazione di *autonomia* da parte del sapere storico rispetto alla teoreticità è inevitabile. L'autonomia indica non l'assoggettamento al «tautologismo» della mera ricostruzione fattuale, esprime la rottura di ogni immediatezza, allude all'accoglimento *dialogico* «di atteggiamenti filosofici avversi al nostro, il vedervi un aspetto così interessante della infinita originalità della storia da essere indotti a immergersi tutti in quel mondo così remoto dal nostro, ma certo fornito di una sua dignità e coerenza che non vogliamo sia perduta per noi»³⁶. Il compito dell'attività storiografica concerne la rilevazione della problematicità intrinseca a ogni definizione, in modo che il giudizio che accompagna la storia sia «giudizio di gusto», giudizio che «possiede una sua interna struttura coscienziale» e che al contempo sia radicale rifiuto «di convertirsi in universalistico rigore categoriale»³⁷. Autonomia dalla speculazione in vista della *comprensione* dell'altro nelle sue concrete individuazioni, tolte le quali non si dà storicità. La filosofia è sapere storico perché «ricerca dialogante»³⁸, ovvero *problematica* e mai defini-

³⁵ *Ibid.*, p. 245.

³⁶ *Ibid.*, p. 248.

³⁷ *Id.*, *La storia e la filosofia*, cit., p. 146.

³⁸ *Id.*, *Il mio problema della storia della filosofia*, cit., pp. VI-VII. Sulla necessità di interpretare il concetto di storia della filosofia elaborato da Corsano come «scienza osservativa» cfr. A. NEGRI, *L'ansia problematicistica della storiografia filosofica*, in *Verità e coscienza storica*.

tiva conquista del carattere plurale e concreto dell'orizzonte storico.

4. Storicismo esistenziale

Se il merito della filosofia come sapere storico consiste nell'essere un *esame di coscienza storiografica*, per cui solo astrattamente può essere interpretata nel senso di una metodologia estrinseca o quale insieme di norme per condurre la prassi storicizzante³⁹, lo *storicismo esistenziale* intende considerare la filosofia nel suo rapporto alla storicità indagando lo statuto della ragione e il suo valore *individualizzante*.

4.1. L'atto individuante

Per non comprometersi nell'«universalistico rigore categoriale», la ragione deve riconoscere l'assenza di una «struttura originaria» del sapere, la cui presenza ne costituirebbe l'esplicita negazione. Il rifiuto della ragione come universalizzazione esige un più coerente appello alla concretezza dell'*esistenza*, che lo storicismo – quale forma *moderna* della razionalità – deve rappresentare in tutta la sua funzione anti-teologale. Contro le rivendicazioni speculative si fa innanzi la coerenza dello *storicismo esistenziale* in quanto filosofia dell'*individualità*. Proprio perché sconfessione dell'universalismo astratto, l'*humanitas* è coscienza della *nostra* totale estraneità a un fondamento assoluto. Se non si vuol incedere nella contradd-

Scritti in memoria di Antonio Corsano, a cura di G. Papuli, Congedo Editore, Galatina 1993, p. 148.

³⁹ Prezioso l'avvertimento di Pietro Piovani, orientato ad ammonire chi sottovalutasse l'operazione compiuta da Garin cfr. P. PIOVANI, *Un esame di coscienza storiografica*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1959, p. 376.

dizione della concezione aprioristica del divenire, ogni struttura eterna (o metastorica) è da ritenersi fittizia, illusoria, esito della logica astrante. La necessità di *individuare l'individuale*, di non obliarne la specificità nell'astrattezza della dimensione categoriale, significa perciò condurre a compimento la *ratio* moderna. Il compito di cui il conoscere deve farsi carico è ritradurre la ragione universalizzante in direzione della «ragione che si storicizza fino a farsi *ragione storica*»⁴⁰. L'esigenza moderna del metodo trova allora concreta attuazione nel *metodo storico*, in una ragione affrancata dalle «universalizzazioni del Soggetto, quale Spirito o Natura», libera di esercitare la propria «attitudine individualizzante»⁴¹. Si tratta di convenire con la filosofia come sapere storico nel considerare la distinzione storiografica l'asse intorno a cui possa realizzarsi il *fieri* concreto della storicità, a prescindere dal quale la ricerca della peculiarità intrinseca a ogni evento storico (e, pertanto, della molteplicità delle filosofie) sarebbe del tutto inconseguibile. L'irriducibilità *ad unum* cui il momento della distinzione storiografica dà luogo è l'unica modalità per ovviare al «pericolo di una 'filosofia dello Spirito' di cui le filosofie (al plurale) non siano che particelle da inserire 'storicamente' in una superiore unità nascosta»⁴². L'*unità dinamica* che la filosofia

⁴⁰ Id., *Un esame di coscienza storiografica*, cit., p. 377.

⁴¹ *Ibid.*, p. 379. Come è stato sottolineato ciò «significa ribaltare il senso e il significato della storicità. Non più totalità contenente che deve dedurre da sé il contenuto, i contenuti, ma l'opposto: rottura della 'totalità della storia come totalità valida solo per il suo totale valore'; non *continuum* ordine genetico, ma continuità come movimento che fa posto alla discontinuità; non dialettica del divenire del tutto comprensivo, ma dialetticità concretantesi» (F. TESSITORE, *Lo storico della filosofia*, in *L'opera di Pietro Piovani*, Morano, Napoli 1991, p. 171; sul tema si veda anche F. LOMONACO, *Filosofia e storia delle idee in Pietro Piovani*, in *L'etica come fondamento. Scritti in onore di Giuseppe Lissa*, a cura di P. Amodio, E. D'Antuono, G. Giannini, Napoli 2012, pp. 145-153).

⁴² P. PIOVANI, *Un esame di coscienza storiografica*, cit., p. 382.

come sapere storico rivendica con vigore è la condizione imprescindibile perché si schiuda lo spazio del *novum*, a cui deve far sempre riferimento il conoscere quale *sforzo individualizzante*, ammesso che voglia onorare la propria *serietà*. Se, difatti, il passato continuasse a essere oggetto della logica del presente assunta a metro intemporale, esso verrebbe compromesso nella sua individualità, allo stesso modo del futuro in quanto integralmente precontenuto nell'attualità del presente. Il conoscere individualizzante che la filosofia in quanto distinzione storiografica deve esercitare è di conseguenza *preminenza del futuro*, vale a dire possibilità che la novità si realizzi proprio in seguito alla negazione della logica necessitante e metastorica che ne pregiudicherebbe l'avvento.

Sul piano storiografico ciò non comporta rinunciare alla prospettiva continuista a favore di un'acritica discontinuità; significa realizzare il canone della *scelta* operata dalla coscienza storicizzante, che è tale se ha innanzi a sé una molteplicità di opzioni e non una logica da ossequiare. L'unità non presupposta – il compito di *individuare l'individuale* – è sempre relazione alla pluralità: «se lo storico vuole vedere tutte le innovazioni che assicurano la stessa *continuità*, cioè se vuole vedere il divenire come sviluppo di esperienze umane, diverse nella diversità degli uomini variamente compartecipi dell'umanità una e distinta, non può mostrarsi immediatamente sensibile al *continuo*, ma al *variato*: si renderà conto del primo partendo dal secondo: nel secondo, infatti, è quell'*individuale* che non solo è dell'individualità da riconoscere, ma anche dell'individualità del soggetto che conosce»⁴³. L'*interes-*

⁴³ *Ibid.*, p. 384. Piovani sottolinea come Garin «non rinneghi [...] le ricerche volte ad illuminare il *persistente* e il *continuo* ma polemizzi contro la corruzione di tali ricerche quando cessino di cogliere il nuovo, il quale individua lo stesso rinnovarsi dei problemi che, se non fossero rinnovati, non sarebbero tramandati, non *continuerebbero*» (*Ibid.*). A

se che muove lo storico è la condizione perché l'alterità dell'altro si mostri nella specificità che le è propria, senza subire una distorsione speculativa: «il legame che vincola la libertà della scelta dello storico è il legame individuale della *συμπάθεια*, che non può non esistere, sia pure reattivamente, fra l'individuante e l'individuato. Ciò che è estraneo o indifferente allo storico rimane, per lui, storicamente indecifrabile, serrato da sette suggelli, che senza successo tenterà di violare»⁴⁴. Il passato, analogamente al futuro, è irripetibile e irriducibile alla particolarità individuata che è il presente *in tempore*, di cui la coscienza storiografica partecipa. Se individuare l'individuale implica la distinzione, distinguere non significa cadere nella distanza propria dell'oggettività astratta: «il conoscere storico conosce l'*altro* solo se sappia vivere con l'*altro*, quasi nell'*altro*»⁴⁵. Occorre perciò rivivere (*individuare*) mediante il concreto filologico l'*evento* (l'oggetto) del nostro interesse fin *quasi* all'immedesimazione: ciò è possibile qualora si sia preliminarmente *distinto* la coscienza storicizzante (l'*individuante*) dall'evento storico (dall'*individuato*). Sarebbe impensabile interpretare l'altro se prima non si fosse posta e realizzata la distinzione propria del sapere storico: «il conoscere storico individualizza perché rivive un'individualità attraverso un'altra personalità, in una specie di *transfert* speculativo valido per

tal proposito si è osservato che: «Il problema riguarda la cura, per così dire, di una 'preminenza del futuro': una preminenza non teleologica naturalmente, e invece tale da assumere la dimensione tensionale di un presente che coinvolga anche il passato, tanto più quel passato che non ha avuto la forza di 'vincere'» (E. NUZZO, *Coscienza storica e storia del pensiero nella cultura italiana del secondo Novecento. La riflessione di Pietro Piovani*, in *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, a cura di P. Di Giovanni, FrancoAngeli, Milano 2002, p. 381).

⁴⁴ P. PIOVANI, *Un esame di coscienza storiografica*, cit., p. 385.

⁴⁵ ID., *Totalismo, idealismo, conoscere storico*, in ID., *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 94.

la comprensione della individualità di una persona da capire o di un ragionamento da ripensare o di un evento da ricostruire. In tal senso se ogni conoscere è un interpretare, nessuna conoscenza interpreta più e meglio della conoscenza storica»⁴⁶.

4.2. Carattere astratto dell'opposizione critico-pratica di idee e realtà

Se consente di superare il teologismo della «storia bramini», l'atto individuante non può però acconsentire alla *reductio* della filosofia a un «*pensato sociale*». L'errore della riduzione critico-pratica operata dalla filosofia come sapere storico non consiste nell'aver denunciato il carattere aprioristico cui perviene la storicità speculativamente concepita; riguarda, piuttosto, il permanere di una distinzione *astratta* tra *idee e realtà*, la quale compromette proprio l'unità *concreta* di vita e pensiero cui aspira il sapere storico: «l'integrità di ogni storia filosofica, non avulsa dalla realtà di tutta la vita, è tanto meglio rivendicata quanto meno le *idee* siano contrapposte alle *cose*. Se le idee non sono velleità dottrinarie o sospiri di anime belle, ma virili pensieri di uomini consapevolmente viventi, non si contrappongono alla realtà e quindi non devono sforzarsi di adeguarsi ad essa perché portano in se stesse non solo una loro realtà particolare, ma tutta la realtà di cui sono la coscienza riflessa»⁴⁷. Che le idee re-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 95. Perciò: «in questo senso si può consentire *toto corde* col Garin quando scrive: 'Il momento proprio dell'attività storiografica è la determinazione della distinzione, del distacco, dell'*altro* (che è certo in rapporto all'*io*), del passato (che è certo in rapporto al presente), ma battendo sul distacco, sulla separazione'. Per cui «vedere nell'altro ciò che è anche in noi è un necessario *mezzo* del nostro conoscere, non è un pretesto per vedere in lui solo ciò che fa al caso nostro» (Id., *Un esame di coscienza storiografica*, cit., p. 386).

⁴⁷ Id., *Un esame di coscienza storiografica*, cit., p. 389.

alizzino il loro significato soltanto in relazione alla realtà storico-sociale è esito di una logica che, se portata alle estreme conseguenze, può condurre (e di fatto conduce) all'implosione del concetto stesso di storia della filosofia e non al suo effettivo conseguimento: «la storia della filosofia rimane se medesima e vede effettivamente le idee saldate alle cose quando guardi non fuori delle *idee* a presunte cose esterne, ma, in profondità, *dentro le idee*, nelle quali la realtà appare nell'aspetto concettuale che la storia della filosofia, come tale, deve studiare»⁴⁸.

L'esigenza anti-teologale deve perciò tradursi nella *storia delle idee* quale riconoscimento della *pluralità* del filosofare e del suo nesso non riduzionistico con l'esistenza. L'abbandono del quadro categoriale totalizzante si specifica non in quanto negazione critico-pratica delle idee, ma come «la condizione per la conoscenza delle idee quali fenomenologicamente *appaiono* nel loro incarnarsi storico. Il loro *essere* non è conoscibile che in questo *apparire*: il loro essere *materiale* non è che nelle *forme* del loro manifestarsi nella storia» e perciò «allo stato puro l'idea – ammesso che possa esistere – è irriconoscibile. Essa non appare che nelle combinazioni e nelle commistioni in cui è dato conoscerla, in noi e intorno a noi». La relazione (συμπλοκή) cui mira la storia delle idee allude all'integrazione o all'«intrecciarsi delle idee filosofiche col complesso di tutte le idee operanti in una situazione storica»⁴⁹ e non al rovesciamento dell'identità idealista di

⁴⁸ *Ibid.*, p. 389.

⁴⁹ *Id.*, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965, p. 260. Si è precisato come «Piovani crede in una filosofia storica non in una filosofia come storia e perciò [...] non crede in nessuna forma possibile di identificazione idealistica di storia e filosofia e neppure avrebbe accettato la risoluzione della filosofia nei suoi saperi [...]» (F. TESSITORE, *Lo storico della filosofia*, cit., pp. 179-180). Sulla critica alla storia della cultura in vista della *storia delle idee* cfr. A. GIUGLIANO, *Storia delle idee e storia della cultura in P. Piovani*, «Archivio di storia della cultura»,

filosofia e storia. La coscienza storicizzante coglie il carattere individuale del filosofare, il suo esplicitarsi in una molteplicità mai riconducibile a un logo intemporale senza però occultarne la vena ideale. L'atto individuante è *dentro* le idee. Mantenedosi entro un orizzonte astratto, la filosofia come sapere storico (malgrado le intenzioni) si rivela una «teologizzazione della storia» perché rinvia a una «metafisica della società», negando la *specificità* della filosofia e della sua storia. Pur nell'indispensabile esigenza anti-teologale, la storia della filosofia «deve essere storia della filosofia e non di altro»⁵⁰. Deve cioè essere riconosciuta nel suo continuo processo di trascendimento della datità e perciò quale *tensione esistenziale*, mai estinguibile, tra individualità e universalità.

XIV, 2001, pp. 243-263.

⁵⁰ P. PIOVANI, *Premessa*, in E. BRÉHIER, *La filosofia e il suo passato*, Morano, Napoli 1965, pp. 19-20. Interessante la convergenza indicata dallo stesso Piovani con la metodologia di Émile Bréhier (cfr. *Ibid.*, p. 20), da Garin invece ricondotta in ambito teologale a causa delle sue «ucronie». Nel rispondere alle obiezioni, Garin richiama l'attenzione sul legame *reale* tra idee e realtà: «Ora la solidarietà fra pensiero e realtà, fra idee e cose, non si trova, né si comprende, riducendo l'uno all'altro i due termini, ma afferrandone i complessi rapporti, il movimento effettivo nei suoi ritmi» (E. GARIN, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, cit., p. 382). La prospettiva elaborata da Piovani è percepita da Garin come un'esigenza filosofica e non strettamente storica (cfr. E. GARIN, *Il filosofo*, in E. GARIN, F. TESSITORE, *Pietro Piovani*, estr. dall'«Annuario (1975-76/1979-80) dell'Università degli Studi di Napoli», Napoli 1981; analogo il giudizio di Cesa, secondo cui «Piovani ha voluto esser filosofo e non storico della filosofia» cfr. C. CESA, *Il confronto con Hegel*, in *L'opera di Pietro Piovani*, cit., p. 417). Sulla differenza tra le due forme di storicismo cfr. M. T. MARCIALIS, *Pietro Piovani storico della filosofia*, «Archivio di storia della cultura», XIV, Napoli 2001, pp. 222-224. Sul rischio di una *teologizzazione* dei «condizionamenti reali» cfr. V. VERRA, *Idee e realtà*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1959, p. 553. A proposito del rapporto tra «pensiero» e «realtà» anche cfr. V. MATHIEU, *L'originalità dello storico della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1959, p. 550.

5. Modelli di ragione e storiografia

L'esame di coscienza storiografica messo in atto dalla filosofia come sapere storico esprime la problematicità della filosofia, il suo effettivo costituirsi come *crisi*. A fronte di tale esito si tratta di comprendere se la crisi, di cui il sapere storico è espressione, investe intrinsecamente la ragione o se piuttosto coinvolge un suo peculiare «modello». Se così fosse potrebbe dischiudersi una razionalità non in antitesi rispetto alle esigenze della *temporalità* e tuttavia in grado quindi di ripristinare il rapporto fra teoreticità e storia.

5.1. Razionalità e sapere storico

La *crisi* in cui versa la filosofia e la sua storia può dirsi tale soltanto nella misura in cui venga sovrapposto un determinato *modello* di pensiero al filosofare stesso. In discussione è un preciso paradigma della ragione filosofica, quello che rivendica per sé uno statuto di assoluta autonomia e che perciò cela il proprio carattere eteronomo. Ciò che genera crisi e si costituisce esso stesso come crisi è il *filosofare dall'alto*, quando cioè «vengono omessi le ragioni esistenziali e gli intrecci culturali degli uomini empiricamente (storicamente) considerati». Come «non c'è una storia della filosofia autosufficiente, bensì solo una storia della filosofia in cui si riflette e s'interpreta, nello specifico modo del filosofare, il movimento storico-reale, così la crisi di un modello filosofico non può essere intesa al di fuori o indipendentemente dalla crisi di un certo sistema sociale, di cui quel modello è funzione»⁵¹. Occorre dismettere la natura epistemica inerente

⁵¹ G. SEMERARI, *Filosofia e storiografia filosofica*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1975, in *Dentro la storiografia filosofica. Questioni di teoria e didattica*, a cura di G. Semerari, Dedalo, Bari 1983, p. 13.

ai vari *-ismi* (idealismo, materialismo, positivismo, spiritualismo) e circoscrivere il loro statuto a «modelli d'interpretazione possibile dell'universo mondano, umano, sociale, storico». Perciò «il conflitto dei modelli nasceva e sembrava insuperabile, quando il presupposto del filosofare era la credenza, da un lato, nella *riducibilità* delle molteplici dimensioni dell'universo a una sola dominante, assoluta e incondizionatamente fondante, e, dall'altro, nella *significabilità univoca* dell'universo così ridotto»⁵². Per una storicità che non voglia essere il pallido riflesso della verità immutabile, rimane decisiva la polemica anti-teologale compiuta dalla filosofia come sapere storico proprio in quanto esortazione a *filosofare dal basso*: «fino a quando la filosofia, dunque, ritiene che il suo oggetto è il medesimo della religione (l'assoluto), *essa non può riuscire conclusivamente che parafrasi del discorso teologico e la sua ricerca è piuttosto una prassi argomentativa volta a rendere razionalmente plausibile ciò che già si è avuto e già si possiede prima e fuori della ricerca*»⁵³. Si deve tuttavia osservare che la necessaria dissoluzione della forma speculativa a cui la distinzione storiografica (*filologia*) conduce ha da essere ancor più concreta, emancipandosi dal presupposto, inevitabilmente presente nel sapere storico in quanto rovesciamento dell'identità di filosofia e storia, per cui il neoidealismo rappresenti il parametro del filosofare, rispetto al quale è necessario prendere posizione, laddove esso è solo un *modello*, una specifica *tecnica* del-

⁵² Id., *Il carattere del filosofare contemporaneo*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1962, in *Dentro la storiografia filosofica*, cit., p. 23.

⁵³ Id., *Idealismo, problematicità, storiografia*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1967, in *Dentro la storiografia filosofica*, cit., p. 46. Relativamente al "filosofare dal basso" quale modello di empirismo radicale cfr. Id., *Filosofia e potere*, Dedalo, Bari 1973.

la ragione o *una* tradizione⁵⁴: «identificare la filosofia con il ‘sapere assoluto’, per contrapporlo al ‘sapere storico’, è restare ancora fedeli alla impostazione di tipo idealistico»⁵⁵. Il residuo teoreticista (idealista) appare non soltanto dal rovesciamento critico-pratico del logo, ma sorge anche dall’interrogativo di natura trascendentale che muove la riflessione del sapere storico, visto che esso intende discutere principalmente le *condizioni* affinché possa realizzarsi davvero una storia della filosofia.

L’esigenza è di procedere *oltre* tale specifica forma della ragione, considerandola una *tecnica*, spostando dunque il baricentro della riflessione dall’orizzonte trascendentale a quello *esistenziale*. È l’esistenza a suscitare la coscienza storicizzante. Il metodo storico ha origine dalla funzione *rassicurante* che il *factum* produce nei riguardi dell’*insecuritas* che contraddistingue l’uomo in quanto uomo⁵⁶: «per quanto, dal punto di vista tecnico, possano essere problematiche la conoscenza e la interpretazione del passato, per quanto valide possano essere le obiezioni dello scettico alle nostre capacità di produrre asserzioni vere intorno al passato, il ‘fatto’ si offre pur sempre come qualcosa di più sicuro, di più solido, di più consistente del mero possibile, il passato appare più vero del futuro. Sia ‘positivo’ e non ‘metafisico’ quanto voglia, il ‘teoretico’, il ‘filosofo’ rimane pur sempre esposto ai rischi di un’avventura, mentre lo ‘storico’, sia spregiudicato e critico quanto voglia, è pur sempre protetto dal ‘fatto’»⁵⁷. La dichiarata impossibilità di una premessa filosofica (teoretica) alla ricostruzione storica è la *tecnica* con cui il sapere storico *neutralizza* l’*insecuritas* che spinge il

⁵⁴ Id., *Idealismo, problematicità, storiografia*, cit., pp. 43-44.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 54

⁵⁶ Cfr. Id., *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Spirali, Milano 1982.

⁵⁷ Id., *Idealismo, problematicità, storiografia*, cit., p. 55.

discorso filosofico ad avventurarsi oltre la realtà effettuale. Se non vuole ridursi al puro accertamento del concreto filologico, la storia della filosofia non può essere isolata dalla propria *premessa teoretica*. A fronte quindi dell'obiezione secondo cui ciò pregiudicherebbe *ab origine* l'atto storiografico è indispensabile avvalorare la necessità della *valutazione*, la quale è *approfondimento* critico a prescindere dal quale l'atto storicizzante si risolverebbe in una prassi vacua ed estrinseca⁵⁸.

5.2. Unità temporale e tradizioni filosofiche

L'imprescindibilità della valutazione esige una riconsiderazione più concreta della categoria dell'unità in quanto *unità temporale*. Non è sufficiente presentare il lavoro storiografico in filosofia come unità non presupposta (o *in fieri*) al fine di ottenere la storicità del filosofare. È indispensabile superare l'impostazione intellettualistica tra unità e pluralità che la stessa filosofia come sapere storico, quale risoluzione critico-pratica dello storicismo teologizzante, tende inevitabilmente a reiterare. Qualora si giungesse a intendere l'unità come *unità di un molteplice* – un'identità dunque che «non sussiste *separata* e *opposta* ai molti» – allora può dirsi superata la contraddizione (irrisolta dalla filosofia come sapere storico) «tra il riconoscimento delle molte filosofie e l'affermazione della unità della filosofia»⁵⁹. L'asserzione secondo cui la definizione di un criterio comprometterebbe l'effettivo esercizio storiografico è allora il risultato di un'astrazione, la quale produce, come

⁵⁸ Id., *Filosofia. Lezioni preliminari*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 25. La *valutazione* «non dovrà servire a fissare apriori qual è la buona e qual è la cattiva filosofia secondo una versione dogmatica del criterio, ma più semplicemente e più essenzialmente, a orientarci nella ricerca fattuale della filosofia nella sua specificità e, quindi, nel ritrovamento delle possibili ragioni di unità problematica delle filosofie» (Id., *La filosofia come idea e la storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1959, p. 400).

⁵⁹ Id., *La filosofia come idea e la storia della filosofia*, cit., p. 400.

suo corollario, l'occorrenza di negare l'unità per tutelare la concretezza della molteplicità storica, resa di fatto inintelligibile dalla posizione del criterio assunto a norma e giudizio. Al di là del pregiudizio, non si dà alcuna contraddizione tra la pluralità delle filosofie e l'affermazione dell'unità della filosofia, se questa è guadagnata mediante la «continuità temporale dei problemi filosofici»⁶⁰. A prescindere infatti dall'unità temporale non si potrebbe ammettere né la filosofia, né la pluralità del filosofare che il sapere storico intende preservare dall'indistinzione a cui la premessa speculativa condurrebbe vanificando la varietà delle filosofie. Se l'unità non si desse «dovremmo procedere alla identificazione pura e semplice della filosofia con la situazione occasionale e congiunturale, senza poter mai riconoscere il volto di una specifica problematica filosofica e, conseguentemente, senza poter mai costruire una qualunque storia filosofica»⁶¹. L'equivoco intellettualistico è ravvisabile anche in riferimento alla dicotomia fra temporalità ed eternità, che è tale perché esito dell'opposizione realistica cui la concezione astratta della storicità perviene. L'antinomia è risolta nella misura in cui si interpreti la storicità come «il durare nella diversificazione e il diversificarsi nel durare»⁶², il che implica l'unità della filosofia in quanto permanenza del *problema* nella varietà *temporale* delle sue differenziazioni. Non un'unità astratta – riflettente una logica intemporale – ma il perdurare nel *tempo* di una continuità che consenta alla coscienza storicizzante di articolare le distinzioni appartenenti alla processualità storica.

In questo senso è possibile affermare l'eternità dei problemi filosofici come *storia delle tradizioni filosofiche*⁶³.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 401.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 402.

Perché non si consumi nell'afflato teoreticista dell'identità (mediata) di filosofia e storia della filosofia è allora necessario intenderne la forma entro un orizzonte *fenomenologico*, dove la storicità è consentita dalla movenza *teleologica* delle *filosofie* rispetto all'ideale di per sé *inattuale* – proprio perché non in essere – della *filosofia* come «scienza rigorosa» (*als strenge Wissenschaft*). Il rapporto tra storicità e teoresi non è viziato dall'attualità dell'identità speculativa, né dalla sua riduzione critico-pratica; è resa possibile dalla spinta *teleologica* immanente alle singole filosofie in vista della filosofia come *ideale*: «la filosofia come *ideale* di scienza rigorosa è *la condizione di possibilità della storia della filosofia*. Sono l'assenza della filosofia come realtà e la sua presenza come ideale a produrre la storia della filosofia come *movimento delle filosofie verso la filosofia*. Se la filosofia come ideale precede e condiziona la storia della filosofia, essa come scienza rigorosa *non può venire che dopo la storia della filosofia e coincidere con la sua fine*. La possibilità della storia della filosofia è, quindi, la inattualità della filosofia»⁶⁴. È il filosofare come *idea*, il suo esser tensione verso la scienza rigorosa, che consente il *darsi* della molteplicità delle filosofie, di modo che la coscienza storiografica possa costituirsi come «*la ricostruzione dello sforzo che, nella infinita varietà delle situazioni reali* (dei suoi bisogni, delle sue aspirazioni, dei suoi condizionamenti naturali, sociali, culturali) e in rapporto a queste situazioni, l'uomo ha fatto e fa per affrancarsi dai pregiudizi e dai dogmatismi,

⁶⁴ ID., *La filosofia come idea e la storia della filosofia*, cit., p. 403. Sul carattere teleologico della storia della filosofia cfr. E. HUSSERL, *La storia della filosofia e la sua finalità*, a cura di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2004. Invece sull'interpretazione di Edmund Husserl come pensatore «indifferente alla storia del pensiero» cfr. E. GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in ID., *La filosofia come sapere storico* (1959), Laterza, Roma-Bari 1990, p. 69.

per affermare il diritto della libera ragione, per problematizzare il suo sapere, il suo essere, il significato stesso della vita»⁶⁵.

⁶⁵ G. SEMERARI, *La filosofia come idea e la storia della filosofia*, cit., p. 405. Un'analogia tra le istanze fenomenologiche e il sapere storico è stata rilevata da Leo Lugarini, secondo il quale il rifiuto dell'istanza sistematica e definitoria esprime l'efficacia del «lavorio filosofico ai fini del ritrovamento delle cose medesime e di una orientazione della concreta vita umana. Sotto questo riguardo l'atteggiamento sostenuto dal Garin verso la storia della filosofia è da dirsi 'filosofico', prima che storiografico» (L. LUGARINI, *Implicazioni dell'orientamento storiografico di E. Garin*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1959, p. 544). L'analogia è ancor più rilevante se il compito *storicizzante* è inteso non come qualcosa di passivo, ma quale conferimento di *sensu* (*Sinngebung*) alla realtà storica (cfr. *Ibid.*, p. 546).

IX. Forma antidogmatica della ragione e concetto di storia della filosofia

L'urgenza di tradurre la speculazione in effettivo storicismo ha significato condurre la ragione da un piano olistico-teologale a un «estremo radicale illuminismo»¹. Il tratto comune che avrebbe consentito alle varie prospettive di adeguare le istanze del sapere storico non poteva che muoversi all'insegna della *criticità* della ragione. La pluralità dei *metodi* – dal *razionalismo critico* al *neoilluminismo*, dall'*esistenzialismo* alla *fenomenologia* – non costituisce una risposta univoca alla crisi della forma neoidealista se non attraverso il tentativo di conseguire un'effettiva *autonomia* del *far storia*, che non si sarebbe potuta conseguire finché non si fosse ottenuta l'articolazione del discorso filosofico in storicità e prassi concreta.

¹ A. BANFI, *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*, in ID., *Filosofi contemporanei*, a cura di R. CANTONI, Parenti, Firenze 1961, pp. 51-66. Ad accrescere nella filosofia italiana contemporanea il ruolo dell'*uso critico* della ragione contribuì la rivista *Studi filosofici* che Antonio Banfi, insieme ai suoi allievi, fece pubblicare in una prima serie fino alla soppressione avvenuta per ordine delle autorità nazi-fasciste nel 1944, per poi riprendere con una seconda serie a partire dal 1946 fino al 1949. Sul significato di *Studi filosofici* come «espressione di un'indagine concorde, non mai monocorde» cfr. E. GARIN, *Premessa alla ristampa*, «Studi filosofici», I, rist. a cura del Centro Antonio Banfi di Reggio Emilia, Arnaldo Forni, Bologna 1972, pp. VI-VII.

1. Razionalismo critico, neoilluminismo e fenomenologia

A. Banfi, N. Abbagnano, E. Paci

1.1. Razionalismo critico

In quanto negazione dell'uso *dogmatico* della ragione, il *razionalismo critico* si propone di superare le aporie della sintesi neoidealista in favore di una *ragione* capace di realizzare, a differenza dell'istanza dogmatica, una *fenomenologia della cultura* in cui la storia, emancipandosi dall'apriorismo, possa esprimere la sua intrinseca problematicità.

1.1.1. Criticità della ragione

Stando alla *filosofia* come *sapere storico* si dà soltanto il *filosofare* dato che la storia impone (salvo incedere nella contraddizione teologale) la confessione del sapere universale e totalizzante. Pur muovendo da una diversa sensibilità teoretica anche per il *razionalismo critico* non si può discorrere univocamente di filosofia (e di *scienza*) in quanto è venuto meno sia l'ideale dell'unità del sapere quanto il concetto metafisico-olistico di ragione². Il com-

² Il *razionalismo critico* di Banfi rappresenta uno dei primi tentativi di «sprovincializzazione» della cultura filosofica italiana, soggiogata, secondo una perdurante visione, alla «dittatura» dell'idealismo (cfr. R. CANTONI, *La dittatura dell'idealismo*, «Il Politecnico», 37, 1947, pp. 3-6). Garin sottopose a critica tale giudizio evidenziandone la «componente passionale» cfr. E. GARIN, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari 1985, p. 6. Per quanto riguarda il senso di questa *rottura* rispetto al canone neoidealista cfr. P. Rossi, *La filosofia italiana e lo storicismo*, in *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*, il Mulino, Bologna 1957, pp. 67-68. Sull'impatto negativo della sprovincializzazione della cultura italiana cfr. U. SPIRITO, *Il ritorno di Gentile*, in *Id.*, *Dall'attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976, p. 146; analogo il

pito che la razionalità si trova innanzi è espresso efficacemente nel momento in cui il pensiero si apre al «carattere storico del sapere» nonché alla sua «radicale umanità», alle forze inarrestabili che infrangono la «diga dogmatica» in cui il sapere, astrattamente concepito, si arena, impedendo la comprensione dell'inesauribilità del reale³. A fronte dell'infinità dell'esperienza occorre fare spazio a un'idea di ragione adeguata al divenire, occorre dar luogo a una *razionalità trascendentale* che, diversamente dal neoidealismo, «non esaurisce l'esperienza, nel senso che, come forma trascendentale teoretica, non si sostituisce alle determinazioni concrete, alle relazioni particolari che caratterizzano i contenuti particolari dell'esperienza stessa, ma rischiarà in sé il sistema dei loro rapporti trascendentalmente universali, secondo cui si svolgono e si connettono»⁴. Appare immediatamente una differenza rispetto a ciò che qualifica la filosofia come sapere storico: se in tale messa in prospettiva la ragione è storicizzata a tal punto da negare la funzionalità e l'autonomia della teoreticità, per il razionalismo critico si tratta di custodire il motivo *teoretico-razionale* affinché la storicità possa darsi in modo plurale e concreto. La forma trascendentale permette cioè di mantenere l'*autonomia* della ragione senza che essa si tramuti in un'assiomatica unitaria, per cui la ragione, criticamente intesa, non è

giudizio di E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La Filosofia contemporanea*, Bur, Milano 2005, p. 218. Sulla genesi "europea" dell'itinerario banfiano in antitesi al neoidealismo italiano cfr. E. PACI, *Antonio Banfi vivente*, in *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*. Atti del convegno di Reggio Emilia (13-14 maggio 1967), La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 34.

³ A. BANFI, *Sull'uso critico della ragione*, in ID., *La ricerca della realtà*, I, a cura di G. D. Neri e G. Scaramuzza, Istituto Antonio Banfi, il Mulino, Bologna 1996, pp. 208-209.

⁴ ID., *Principi di una teoria della ragione*, Parenti, Milano 1960, p. 199.

altro dall'essere *fenomenologia della cultura*⁵. I dati forniti dall'esperienza, che presi per sé costituirebbero un molteplice empirico assolutamente irrelato, rientrano in una *sistematica* che di volta in volta ne risolve il dogmatismo: «pensare è dare ordine al caotico intreccio dei dati dell'esperienza immediata, rilevandone i rapporti e definendoli in essi così da sottrarli via via alla relatività di parziali prospettive; e di pensiero filosofico si può parlare ov'esso abbia coscienza dell'universalità ed autonomia di tale funzione e si applichi a tradur l'esperienza sullo schema di un ordine universale ove si risolvano gli aspetti della sua relatività e parzialità»⁶. La trascendentalità della ragione non intende sovrapporsi all'esperienza; vuole piuttosto essere, nella sua intima struttura, conoscenza storica, poiché storiche sono l'esperienza e l'articolarsi della ragione. La peculiarità del razionalismo critico consiste dunque nel mantenere l'esigenza *sistematica* senza convertire il logo nella definitività del sistema, il quale dogmatizza ciò che in verità è processo. La *criticità* della ragione risolve le antinomie del pensiero (astratto) proprio in virtù dell'autonomia del razionale che *ordina*, in funzione critica, i contenuti dell'esperienza⁷. La necessità di pervenire a un'idea di ragione capace di non sostituirsi dogmaticamente alla molteplicità dell'esperienza implica l'irrealtà della ragione stessa, comporta cioè l'impossibilità di convertire la legge trascendentale in essere reale. Il carattere trascendentale della ragione è trascen-

⁵ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁶ *Id.*, *Per un razionalismo critico*, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. F. Sciacca, Marzorati, Como 1944, p. 56.

⁷ A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 198. Come è stato osservato: «Esigenza sistematica che però ormai aveva completamente perduto quella risoluzione ontologica che in Hegel dogmatizza su un piano metafisico i risultati delle ricerche e che trasforma la dinamica del mondo della cultura in una teofania dello spirito» (F. PAPI, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze 1961, p. 17).

dimento dell'esperienza in quanto risoluzione continua di ogni posizione determinata, che il pensiero dogmatico ritiene, erroneamente, definitiva. Affinché si mostri la trascendentalità della ragione è necessario emanciparsi dal carattere astratto con cui si concepisce il rapporto tra soggetto e oggetto: esso non può fondarsi su una polarità antecedente al conoscere come vuole il realismo e non è nemmeno organizzato in maniera tale che l'oggetto sia integralmente risolto nel soggetto, come pretende l'idealismo. Il rapporto tra soggetto e oggetto è puramente *formale*, nel senso che si costituisce in quanto permette di stringere a sé, e illimitatamente, la ricchezza dell'esperienza. Se il rapporto gnoseologico fosse contraddistinto da un carattere non-formale esso pregiudicherebbe fatalmente la molteplicità del reale. L'*idealità* del rapporto che nel *conoscere* si realizza consente di volgersi all'esperienza riconoscendone la pluralità in cui essa si struttura. Il rapporto tra soggetto e oggetto che la legge trascendentale riconosce non prescrive, ossia non predetermina, alcun contenuto: è puramente ideale proprio in quanto *funzione*. L'impianto teorico così concepito è negazione del piano ontologico a favore della pura *legge del conoscere*, qualificandosi come *problematicismo trascendentale*. Una ragione che, per la sua indefinitività, si realizza quale *divenire* o concreta esperienza storica⁸.

⁸ Circa l'interpretazione del problematicismo banfiano in senso "trascendentale" cfr. G. BONTADINI, *Intorno all'essenza della filosofia contemporanea* (1940), in ID., *Dall'attualismo al problematicismo* (1945), Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 193-232; anche Severino ravvede nel problematicismo banfiano, a differenza di quello "situazionale" di Ugo Spirito, una fisionomia *trascendentale*, ovvero una «problematicità che non vuol quindi scadere a momento della totalità ma, all'opposto, la vuole investire tutta e porsi come sua legge e vita profonda» (E. SEVERINO, *Note sul problematicismo italiano*, in ID., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 402; sul tema cfr. D. SPANIO, *L'essere come problema. Banfi, Abbagnano e Paci*, in *La metafisica in Italia tra le due guerre*, a cura

Se la problematicità investe integralmente il reale è indispensabile prospettare una storia della filosofia che non si sottragga alla legge trascendentale del conoscere e che dunque sia diretta esperienza dell'infinita molteplicità con cui la teoreticità viene a esprimersi nei diversi campi della *cultura*, poiché razionalità libera da presupposti. Ottenuto l'ordine di possibilità ideale, contraddistinto da pura formalità, la *teoreticità* si realizza in quanto momento che specifica il determinarsi dell'esperienza nel suo immanente sviluppo. *Trascendentalità* della ragione ha il significato di ricerca delle molteplici direzioni del sapere (*cultura*) in virtù del *divenire* dell'esperienza, al di fuori della presupposizione dogmatica. Non si dà teoreticità – problematicità – che non sia connessione con la pluralità delle relazioni che costituiscono l'esperienza, sì che l'intenzionalità conoscitiva della ragione è *vita* (divenire) o *fenomenologia della coscienza storica*. La storia della filosofia è l'incessante trascendimento di ogni sistema che nella loro particolarità e determinatezza non possono sostituirsi alla legge trascendentale della ragione, salvo il loro dogmatico reificarsi. In quanto risoluzione infinita dei dati dell'esperienza, la teoreticità è da intendersi quale *sistematica aperta*, come piena assunzione della *storicità* del razionale⁹ e non come acquisizione compiuta di un oggetto integrale. La storicità esige un'idea di ragione trascendentale (critica), altra perciò rispetto all'immediatezza che assume entro la forma dogmatica. La criticità della ragione non può non implicare il trascendimento del concetto classico di verità. La problematicità imma-

di P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, p. 410).

⁹ A proposito del rapporto fra *teoreticità* e *sapere storico* cfr. A. BANFI, *La fenomenologia della coscienza storica*, «Studi filosofici», III, 1942, p. 181; sulla questione cfr. F. PAPI, *Il pensiero di Antonio Banfi*, cit., pp. 108-115.

nente al razionale sarebbe *nulla* se al fondo di essa permanesse l'idea di un sapere assoluto, incontrovertibile e definitivo (ἐπιστήμη). Lungi dall'essere adeguazione a una verità obiettivisticamente determinata, la teoreticità è riconoscimento dei molteplici significati dell'esperienza storica, che è tale poiché incessante *fieri*, continuo farsi dell'esperienza che la criticità del razionale, nel suo sforzo di universalizzazione, organizza in piani differenti (estetico, giuridico, religioso e così via). L'esito speculativo (della modernità) riguarda allora il rovesciamento del concetto di verità in *prassi*, da concepirsi come il continuo oltrepassamento del suo essere determinato: «al concetto dogmatico sistematico di verità proprio della filosofia antica e medioevale, viene via via sostituendosi ed opponendosi un concetto critico metodico della verità. Il carattere di verità compete cioè non a un contenuto oggettivo assoluto del sapere sistematicamente definito, ma ad un processo del sapere metodicamente riconosciuto, che risolve e connette e rende validi tutti i contenuti del sapere»¹⁰. Attraverso la mediazione del razionale, i vari significati che il divenire assume si rivelano nella parzialità del loro contenuto. Tale limitazione può essere conseguita soltanto in seguito all'*autonomia* che caratterizza la ragione filosofica che, in quanto criticità, ovvero non come filosofia determinata, consente di riconoscere la condizionatezza di ogni contenuto. Quale autocoscienza dell'autonomia del razionale, la filosofia è immanente processualità, continuo trascendimento di ciascuna posizione determinata. Trascendentalità della ragione, riconoscimento della storicità del razionale e negazione della

¹⁰ A. BANFI, *Verità sistematica e verità metodica*, in ID., *La ricerca della realtà*, I, cit., p. 247. Per un esame critico della rinuncia alla ragione classico-epistemica cfr. G. BONTADINI, *Il problematicismo*, in ID., *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 178-182.

verità come immediatezza, formano allora l'unico corpo della filosofia in quanto sistema *trascendentale della cultura*, dove ogni determinazione, oltre a svilupparsi in rapporto alle altre, sussiste nella «molteplicità dei suoi significati»¹¹.

La criticità del razionale consiste nella consapevolezza per cui la posizione dell'orizzonte *eterno* verrebbe a stabilire l'impossibilità della storia e quindi della filosofia come trascendentalità dell'esperienza storica. Ciò non rinvia alla risoluzione integrale della filosofia nel sapere storico. È piuttosto l'affermazione dell'idealità della ragione nel suo essere fenomenologia della cultura, riconoscimento cioè del processo della cultura attraverso la sua organizzazione in una sistematica aperta proprio perché *formale*. Il carattere *sistematico* della filosofia – il non coincidere con nessuna posizione filosofica determinata – è il punto in cui l'esperienza storica, colta nelle sue varie forme e peculiarità, trova un'*unità* mantenendosi al riparo dall'assetto definitivo proprio perché unità processuale. Al contrario, la verità come immediatezza e sistema (ἐπιστήμη) possiede una *curvatura mitica* che «frena e paralizza il processo della ragione, il cui significato non è quello di un'intuizione privilegiata, ma della legge di dissoluzione e costituzione dell'infinito mondo delle intuizioni o piuttosto del complesso di rapporti dinamici in cui si risolve, si sviluppa, si ricompono l'esperienza»¹². La teoreticità esprime il divenire e testimonia l'infinità del razionale nell'incessante oltrepassamento di ogni contenuto che l'uso dogmatico della ragione ritiene ultimativo. La formalità della filosofia è tutt'uno con la sua storicità. Nessuna posizione filosofica determinata può quindi

¹¹ A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 199.

¹² *Ibid.*, p. 250.

esaurire tale infinità¹³. Affermare la criticità della ragione e l'intrinseca storicità significa affermarne l'integrale *umanità*, dal momento che non è possibile far storia di ciò che è *dato* nel senso di una immutabile essenza: «posto come termine del pensiero l'assoluto ordine della verità per sé stante, concepita la filosofia non come *filia temporis*, ma come *filia aeternitatis*, mancò un'idea direttiva secondo cui organizzare la sua realtà storica in quanto tale; essa rimane nella sua estrinseca frammentarietà come oggetto di ricerca dell'erudito a cui non soccorsero che schemi di classificazione fondati su criteri estrinseci o formali»¹⁴. La presupposizione di un orizzonte o di un'unità teologale sarebbe rispecchiamento di un ordinamento assoluto, di ciò che l'uso critico della ragione ha escluso in quanto coscienza del rapporto che vincola, in un processo sempre *in fieri*, l'esperienza storica e la (sua) comprensione razionale.

1.1.2. Dialettica e problematicità delle categorie

Solo in virtù dell'idealità del razionale è consentito lo *storicismo* quale sistematica razionale volta a riconoscere la tensione del pensiero e del sistema come «organismo vivente». Illuminata dall'idealità della ragione ogni esperienza storica è colta nella sua *genesi* (culturale), riconoscendone l'intrinseca problematicità. La filosofia, come autonomia del razionale, è storicismo, ossia «sintesi sistematica»¹⁵: sintesi che, a rigore, può essere ope-

¹³ ID., *La verità della filosofia contemporanea*, in ID., *La ricerca della realtà*, I, cit., p. 244.

¹⁴ ID., *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, «Civiltà moderna», V, 1933, pp. 329-427, in ID., *La ricerca della realtà*, I, cit., p. 106. Circa l'influenza della posizione banfiana nell'elaborazione della "filosofia come sapere storico" cfr. E. GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 90.

¹⁵ ID., *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, cit., p. 155; anche

rata anche dalla comprensione «dialettico-materialista» del reale qualora sia intesa come *verità dinamica*, come sapere integralmente processuale che assuma il compito criticamente razionale della ricerca e del riconoscimento della complessità dell'esperienza, che sia quindi luogo di mediazione tra l'esigenza trascendentale della ragione e la sua immanente storicità¹⁶. Sebbene la comprensione dialettico-materialista possa rappresentare l'*autocoscienza della storicità* si tratta tuttavia di comprendere come, in quanto dottrina determinata, non possa fungere da base teorica per un critico canone storiografico in filosofia¹⁷. Sulla base di tale assunzione teorica la storia della filosofia sarebbe infatti ridotta a puro sociologismo, visto che il condizionamento storico rappresenterebbe il termine ultimo e definitivo (e perciò dogmatico) con cui spiegare la filosofia e la sua storia. L'autonomia del razionale, il suo strutturarsi secondo formalità, non può acconsentire alla mediazione dogmatica del dato, alla riconduzione dell'esperienza a una categoria univoca e totalizzante. Le categorie devono essere riconosciute nella loro *funzione* conoscitiva, quali attività volte a universalizzare i da-

cfr. F. PAPI, *Il pensiero di Antonio Banfi*, cit., p. 410.

¹⁶ Sull'interpretazione banfiana del marxismo come punto di convergenza fra razionalismo e storicismo cfr. P. ROSSI, «Teoria» e «storia» nel pensiero di Antonio Banfi, in *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, cit., p. 63; sul senso dell'operazione banfiana anche cfr. F. PAPI, *Il pensiero di Antonio Banfi*, cit., p. 440.

¹⁷ Ciò è evidente dalle considerazioni sviluppate nell'ultima parte di *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, sezione che non appariva nella prima redazione risalente al 1933 (pubblicata su «Civiltà moderna») e che è stata aggiunta nella ristampa del 1959, cioè in un momento particolarmente rilevante per l'indagine critica sui metodi della storiografia filosofica in Italia (cfr. G. COTRONEO, *Il dibattito sulla storia della filosofia nel Novecento*, in *Id.*, *L'ingresso nella modernità. Momenti della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Morano, Napoli 1992, pp. 251-292; *Id.*, *Le vicende dei metodi della storia della filosofia*, in *I progressi della filosofia nell'Italia del Novecento*, Morano, Napoli 1992, p. 246).

ti dell'esperienza intuitiva. In questo modo esse dischiudono la dimensione trascendentale in cui l'immediatezza del contenuto (di ciascun sistema filosofico) è *integrata* da una molteplicità di complessi rapporti d'esperienza che si problematizzano vicendevolmente, testimoniando l'umanità della ragione e della cultura¹⁸.

Lo strutturarsi *dialettico* della storia della filosofia è affrancato dall'implicito dogmatico di una sua forma e finalità definitive, nel senso per cui la differenziazione e la relativizzazione dei vari sistemi esprime il loro inquadramento in una «sistemica» processuale. Il valore delle categorie consiste nella funzionalità orientata a comprendere le molteplici dinamiche che compongono l'esperienza storica in filosofia. Vi è dunque un modo concreto (trascendentale) e uno astratto (dogmatico) di concepire le categorie: l'uno è determinazione di una realtà e di un sapere statici, mentre l'altro è l'esperienza ordinata secondo un piano trascendentale e perciò pratico-operativo: la «coscienza o il sapere storico che è l'orizzonte del presente, in quanto abbraccia nel loro movimento passato e futuro, non è mai un semplice sapere teoretico, ma porta in sé, come suo momento essenziale, l'intenzionalità pragmatica»¹⁹. Lo sviluppo storico della filosofia non può testimoniare alcuna concettualità – compresa quella dell'attualismo che in nome del divenire identifica filosofia e storia della filosofia – che non sia l'ordine dialettico per cui il razionale è la processualità infinita e umana dell'esperienza. Ogni categorizzazione del reale (come le categorie di *unità*, *precorrimiento* e *superamento*) rinvia

¹⁸ In merito al problema di una teoria trascendentale della cultura e ai metodi di una "criteriologia del sapere storico" cfr. A. ANGELINI, Antonio Banfi e «Studi filosofici». *Razionalismo critico e militanza*, in *Impegno per la ragione. Il caso del neilluminismo*, a cura di W. Tega, il Mulino, Bologna 2010, pp. 146-150.

¹⁹ A. BANFI, *L'uomo copernicano*, Mondadori, Milano 1950, p. 192.

«all'astratta identificazione tra filosofia e storia della filosofia, dove la filosofia si riduce ad un sistema, proposto arbitrariamente come criterio assoluto, ciò che deforma e impoverisce il corso storico generale. E insieme, confondendo sistematicità e sistema, riduce e schematizza ogni sintesi di pensiero»²⁰. La necessità di respingere ogni dimensione che diriga pregiudizialmente la processualità non indica affatto la rinuncia alla teoreticità della storia della filosofia; significa assumerne il concetto *critico* e *dialettico* in modo da esprimere la continuità nei vari piani della cultura, senza che tale fenomenologia alluda al modo di ordinare il filosofare negli schemi metafisici del precorrimiento e del superamento²¹. Vera e autentica dialettica non si ottiene isolando il piano teoretico del sistema dando luogo a una fittizia, poiché astratta, continuità storiografica; la si ottiene dalla traduzione della filosofia nella *complessità* del reale (συνπλοκή). Le categorie devono essere sottratte all'andamento monotono della storiografia speculativa in modo da riconoscersi nell'intreccio *fenomenologico* dei vari piani della *cultura*: «ogni visione filosofica è bensì un momento del processo di attualità fenomenologica nell'ordine teoretico determinato da una particolare situazione di cultura e di vita e destinata ad integrarsi con le altre dialetticamente»²².

L'idealità della ragione concerne allora la ricerca di una verità sistematica che sia in grado di rendere intelligibile la problematicità inesauribile dell'esperienza e dell'umana conoscenza: «questa verità, ossia questo valore che trascende la singolare realtà storica, pur innestandosi in essa, consiste non nella validità obiettiva

²⁰ Id., *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, cit., p. 163.

²¹ *Ibid.*, p. 164; Id., *Osservazioni sul naturalismo antico*, in *Problemi di storiografia filosofica*, a cura di A. Banfi, Bocca, Milano 1951, p. 7.

²² Id., *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, cit., p. 161.

della teoria sistematica considerata nel suo schema astratto, ma nella vitalità complessa e dialettica del sistema in quanto esprime l'atto della ragione nella sua particolarità dell'esperienza e disegna una direzione o un fascio di direzioni secondo cui la vita può e deve spezzare la fissità dei suoi schemi empirici ed elevarsi a idea»²³.

1.2. Neoilluminismo

La ridefinizione *critica* della storicità della filosofia viene inoltre approfondendosi attraverso un'indagine orientata ad analizzare la *problematicità* dell'*esistenza*, in modo da consentire l'unità del passato con l'avvenire senza imbattersi in schemi precostituiti fino alla delinea-zione *neoilluminista* delle *condizioni*, dei *limiti* e delle *re-gole* dell'intendimento storiografico in filosofia.

1.2.1. La struttura dell'esistenza e il passato come avvenire

La *struttura* dell'*ente* è *temporalità*, ovvero *possibi-lità* del proprio *non esserci*. Finitudine e temporalità sono le caratteristiche autentiche dell'ente, tali da rilevarne l'intrinseca *problematicità*: «per la temporalità, l'ente si installa e si mantiene nella sua finitudine essenziale. La finitudine è la stessa instabilità: essa si ricostituisce continuamente col movimento sopravveniente del futuro, oscillante fra le possibilità ed il loro annullamento»²⁴. In quanto possibilità, l'ente *oscilla* tra gli estremi contraddittori della pura positività e della pura negatività, sì che è fondamentalmente temporalità, divenire, storia. Il pas-sato è strutturalmente connesso alla temporalità e que-sta è determinata dall'*avvenire* come ciò che consente il

²³ *Ibid.*

²⁴ N. ABBAGNANO, *La struttura dell'esistenza*, Paravia, Torino 1939, p. 118.

mutamento dell'essere. L'avvenire è ciò che specifica la temporalità e la problematicità, consentendo al passato di determinarsi. Il passato non è il *ciò che fu*, ma il *negarsi* o l'annullarsi continuo della problematicità al fine di ricostituirsi come tale: «il passato dell'ente non è dunque semplicemente ciò che è stato e non è più: ma *ciò che è stato un avvenire e non è più un avvenire*»²⁵. Se così non fosse verrebbe meno il carattere di problematicità dell'ente. Il passato deve essere il passato di *un'instabilità*, di un «avvenire» che *divenuto* ha smesso di stare nell'indeterminatezza, che ha cioè «cessato di agire come elemento determinante della instabilità propria dell'ente». Il fatto del passato è il venir meno dell'instabilità (originaria) del divenire, il suo *determinarsi* come *divenuto*: «il passato è ciò che è stato un futuro e che è impossibile sia ancora un futuro; esso è irrevocabile»²⁶. La storicità dell'ente non sta nell'ente, giacché l'ente è un *factum*: la storicità sta nella *struttura* dell'ente. L'ente appartiene alla storicità nella misura in cui si riconosce nella struttura, se è coscienza e *fedeltà al tempo*, se è l'individuarsi, attraverso l'atto della *scelta*, entro tale struttura di temporalità-problematicità: «si può vivere nel tempo senza vivere nella storia; ma non si può vivere nella storia senza realizzare la natura autentica della temporalità, assumendola con un atto di scelta come propria forma finale»²⁷. L'atto della scelta è atto storico costituendo il *circolo di problematicità*, realizzando la «continua saldatura del passato con l'avvenire e dell'avvenire col passato. L'ente assume il proprio passato come proprio avvenire ed insieme costituisce il proprio avvenire come proprio passato: la circolarità di questo processo è l'instabilità stessa del presente

²⁵ *Ibid.*, p. 119.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 133.

temporale, la finitudine fondamentale dell'ente»²⁸. La fedeltà al tempo non è ripetizione di un passato considerato nella sua inerte oggettività. In quanto passato di un avvenire, la storicità è risposta al passato a partire dall'unità dell'avvenire e del passato in un presente temporale. Non è possibile prescindere da tale contemporaneità-temporalità dell'atto storico, dove il passato è sempre considerazione di esso come avvenire²⁹. Entro la struttura non c'è opposizione fra eternità e temporalità: è la storia a decretare l'astrattezza di tale dicotomia, dal momento che essa «include nello stesso movimento la persistenza dell'essere universale e l'instabilità dell'ente che lo costituisce con la sua trascendenza»³⁰.

Dalla risoluzione dell'antinomia si realizza la possibilità della *scienza storica*, l'istituirsi, sul fondamento della storicità, di un campo ontologico nel quale l'atto storicizzante, mediante i suoi mezzi operativi, specifica e individua una realtà storica. Inevitabile il rifiuto della storia come «superamento del tempo»: non è infatti possibile storicità (*res gestae*) e ricerca storica (*historia rerum*) che non siano coappartenenza alla temporalità³¹. La determinazione dell'ente (l'uomo) come storicità non è conseguenza di un ordine necessario, ma è pura *possibilità*, che dunque può non verificarsi. Nondimeno è la sola apertura possibile della *rievocazione storica*, di cui la temporalità è condizione: «se la storicità consistesse nell'ordine immutabile di categorie fondamentali, non vi sarebbe possibilità di dispersione e non vi sarebbe l'esigenza della rievocazione».

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 135.

³⁰ *Ibid.*, p. 142.

³¹ Circa la riduzione dello storicismo neoidealista a contraddizione cfr. N. ABBAGNANO, *La ricerca storica*, in *Il problema della storia*, Bocca, Milano 1944, p. 17; inoltre ID., *Storia della filosofia*, II, Utet, Torino 1950, p. 471.

cazione». Dell'eterno non si dà ricerca storica: essa si dà soltanto del passato in quanto possibilità *protesa* all'avvenire, al «*venire all'essere*» del passato³². La problematicità che contraddistingue l'atto storiografico – contemporaneo nella misura in cui è temporalità e non astratta estemporizzazione – consiste perciò nell'indefinitività del *movimento di conservazione e rievocazione* che il presente della ricerca storica compie e che per la sua struttura, caratterizzata dalla *scelta* e dal *colloquio* con l'alterità, non potrà mai concludersi. Se «ogni ricerca si historicizza, nel suo presente, come unità esistenziale autentica del passato e dell'avvenire»³³ allora «non mira che ad intendere e a realizzare se stessa come ricerca»³⁴. Ricerca che permette di sottrarre la storicità della filosofia alla contraddizione cui essa va incontro in seguito alla sua affermazione dogmatica, di cui la sintesi neoidealista è massimo emblema.

Consentire la possibilità del passato come avvenire implica chiarire senza vizi di circolarità la questione se sia la storia della filosofia a fondare la storicità della filosofia o se, piuttosto, sia la storicità della filosofia a fondare la storia della filosofia. L'idea di uno sviluppo progressivo (*de claritate in claritatem*) nel quale ogni stadio della processualità è oltrepassato da quello successivo, rappresentandone la verità, poggia su una concezione della temporalità quale mera successione di momenti rispecchianti un divenire dialetticamente organizzato secondo necessità. Tale concezione – che l'attualismo con-

³² ID., *La ricerca storica*, cit., p. 18-19. Nella stessa direzione si muoverà Abbagnano con il suo successivo *neouilluminismo*, stando al quale si deve insistere «non sui fenomeni antecedenti, ma sui conseguenti, non sui precedenti dell'azione ma sulle sue possibilità a venire» (ID., *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, «Rivista di filosofia», III, 1948, p. 101).

³³ ID., *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 146.

³⁴ ID., *La ricerca storica*, cit., pp. 18-23.

duce alle estreme conseguenze – *nega* la storicità e, quindi, ogni possibile ricerca e prassi storiografica. Muovendo dall'approccio dogmatico, l'esito è sempre contraddittorio: o il momento storiografico si realizza quale comprensione di tutti gli altri momenti nella propria *unità* che è *verità* e *valore* e la temporalità viene in quanto tale abolita, oppure il momento storiografico non ricomprende in sé gli altri momenti e la mera successione si pone come indipendente rispetto all'atto storiografico. In entrambi i casi si dà luogo a una *impasse*: da un lato si genera una storiografia senza storicità effettuale e dall'altro una storicità separata dall'atto storiografico. Dunque: «affermare la precedenza della storia della filosofia, come successione di dottrine, sulla storicità della filosofia, significa o rendere impossibile la storia o rendere impossibile la considerazione storiografica della filosofia: cioè vuol dire in ogni caso negare la storicità della filosofia»³⁵. L'errore attualista consiste nell'*anticipare* la storia della filosofia alla storicità, quando, al contrario, occorre affrancare quest'ultima da qualunque assunto categoriale in modo da realizzarsi come *struttura dell'esistenza*. Rivelatasi contraddittoria l'idea di uno svolgimento progressivo, ogni filosofia non è precorrimiento né inveramento. Ogni sistema deve ritenersi in sé compiuto, nel senso per cui in quella definizione s'è concretata un'essenziale umanità che è assurdo intenzionare secondo una scala di regresso o progresso facente capo a una dottrina elevata a dogma: «una filosofia del passato, se è stata veramente filosofia, non è un errore abbandonato e morto, ma una fonte perenne di insegnamento e di vita»³⁶. In virtù della sua problematicità – che è *umanità* – la storia della filosofia non si distingue in ciò dalla storia dell'arte. Analogamente a

³⁵ ID., *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 189.

³⁶ ID., *Prefazione*, in ID., *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1960, p. XXI.

un'opera d'arte che non è progresso rispetto a un'altra, così la pluralità dei sistemi filosofici è espressione di esistenza, umanità, e non di verità definitive. Come la fedeltà al tempo è *decisione* per la storicità, così la fedeltà alla propria esistenza determina la *storicità* della filosofia quale autentico filosofare e ne consente, al contempo, la comprensione storiografica: «in questo trasferirsi della storicità dall'esistere al filosofare, trasferirsi che si verifica in virtù di un movimento puramente interiore al filosofare e all'esistere, data l'identità della loro natura autentica, è la possibilità della *considerazione storiografica* della stessa filosofia»³⁷.

Il filosofare è sempre atto storiografico. La considerazione storiografica non costituisce un'aggiunta estrinseca rispetto all'esistenza, ma è il filosofare stesso come *storizzare*: «per questa considerazione, la filosofia si rivolge incessantemente alle sue fonti originarie e le chiarisce e le approfondisce e cerca di riconoscerle per quelle che sono, nella loro pura e genuina natura; giacché solo a patto di riconoscere in esse la *loro* natura può riconoscere in esse la *propria* natura»³⁸. L'atto storiografico si pone dapprima come il riconoscimento del passato come proprio passato secondo un abito *filologico*, secondo la necessità, per la filosofia, di riconoscere «questo passato come tale nella sua genuinità. La scoperta di questa genuinità, la sua restituzione interpretativa, è la prima tappa obbligata della sua storicità. L'interpretazione, per mantenersi fedele alla storicità della filosofia, dev'essere veramente priva di pregiudizi e presupposti»; il riconoscimento che la filosofia fa di sé stessa nel proprio passato viene poi investita dalla considerazione vitale del filosofare realizzandosi come *storia critica*, la quale «ha il compito fonda-

³⁷ Id., *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 194.

³⁸ *Ibid.*, p. 195.

mentale di decidere se una dottrina è veramente filosofia oppure no: se cioè in essa si determini – e in quali forme si determini – la storicità della filosofia»; da ultimo, l'atto storiografico si compie in quanto riconoscimento del passato come avvenire dello stesso filosofare, quale *norma* della restituzione filologica e della storia critica: «ciò che è stato veramente filosofia deve ancora essere filosofia. Non nel senso di una ripetizione di motivi, di un immobilizzarsi nel passato come tale, di un rifiuto di allontanarsi da esso e di un rimaner fedeli alla lettera di esso, ma nel senso di riconoscere nel passato una *domanda* autentica che esige un'autentica *risposta*»³⁹. In ciò consiste il *lavoro* che compete al filosofo, tolto il quale la ricerca si arresterebbe alla mera configurazione astratta del sapere storico. L'atto storiografico è la stessa teoreticità, per cui ogni concreto filosofare nel «suo *interiorizzarsi* nella ricerca puramente speculativa, è nello stesso tempo e necessariamente il suo *aprirsi* al proprio passato e il suo riconoscersi in questo passato. Non è possibile per l'uomo filosofare senza storicizzare il suo filosofare»⁴⁰.

L'atto storico è dunque atto di «trascendenza». È l'*aprirsi* della struttura dell'esistenza in quanto custode dell'alterità e della possibilità dell'incontro con l'altro: «è il riconoscimento negli altri uomini della storicità dell'esistenza cioè della piena dignità e del pieno valore della loro natura di uomini»⁴¹. Dialogo perciò tra uomini grazie alla comune problematicità dell'esistenza e del filosofare.

³⁹ *Ibid.*, pp. 196-197.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 199. Come osserva Abbagnano: «Il problema di ciò che noi siamo e dobbiamo essere è fondamentalmente identico col problema di ciò che furono e vollero essere, nella loro sostanza, i filosofi del passato». Perciò: «La storia della filosofia salda insieme il passato e l'avvenire della filosofia. Questa saldatura è l'essenziale storicità della filosofia» (Id., *Prefazione*, in Id., *Storia della filosofia*, cit., pp. XXI-I-XXIII).

⁴¹ Id., *La struttura dell'esistenza*, cit., p. 200.

1.2.2. Condizioni, limiti e regole della storiografia filosofica

La struttura problematica dell'esistenza richiede, come propria estensione e approfondimento, una razionalità *metodologica* e scientifica, che abbia integralmente dismesso lo statuto dogmatico di verità. In quanto aderente alle istanze dell'«empirismo metodologico», la ragione è chiamata non a riflettere l'«Assoluto», bensì a modificare al modo *neoilluminista* la «situazione particolare» entro cui l'uomo concreto si trova a operare storicamente⁴². Se la razionalità non si identifica più col mondo essa concerne allora le *tecniche*, di per sé fallibili, attraverso le quali rischiarare l'esperienza. La possibilità – che può configurarsi come un vero e proprio *esistenzialismo positivo*⁴³ – è un principio metodologico *generale* (che dunque non esprime una filosofia particolare) stando al quale ogni affermazione deve essere sottoposta al controllo di una tecnica. Sotto tale riguardo, l'empirismo è «disposizione ad

⁴² A proposito della genesi del neoilluminismo nella filosofia italiana del secondo dopoguerra cfr. G. SEMERARI, *Il neoilluminismo filosofico italiano*, «Belfagor», XXIII, 1968, pp. 168-182; M. FERRARI, *Origini e motivi del neoilluminismo italiano tra il dopoguerra e gli anni cinquanta*, «Rivista di storia della filosofia», XL, 1985, pp. 531-548; inoltre W. TEGA, *La «ragione» dei moderni. Illuminismi e neoilluminismi nella filosofia della crisi (1939-1950)*, in *Impegno per la ragione. Il caso del neoilluminismo*, cit., pp. 9-70; *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia 1953-1962*, a cura di M. Pasini e D. Rolando, Il Saggiatore, Milano 1991. Per la delimitazione del programma neoilluminista quale sintesi delle istanze delle tre principali «filosofie militanti» (esistenzialismo, strumentalismo e neopositivismo logico) cfr. N. ABBAGNANO, *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, cit., in ID., *Scritti neoilluministici*, Utet, Torino 2001, p. 100; sul senso filosofico di questa operazione cfr. G. BONTADINI, *Le «correnti canoniche»*, in ID., *Appunti di filosofia*, cit., pp. 195-198.

⁴³ Cfr. N. ABBAGNANO, *Esistenzialismo positivo*, Taylor, Torino 1948. Più tardi e con finalità opposte si discuterà di «esistenzialismo positivo» in riferimento all'attualismo gentiliano cfr. V. A. BELLEZZA, *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1954.

utilizzare, senza obiezioni pregiudiziali, ogni strumento tecnico che soddisfi a quel principio e ogni risultato che possa essere attestato e controllato da uno di quegli strumenti»⁴⁴. La ragione è sempre *in situazione*, espressione di libertà dai vincoli teologici perché garantita dalla correttezza e validità del suo *controllo* procedurale.

Orientata dalla ragione rischiaratrice, la storiografia filosofica non può esimersi dal controllo metodologico: se è impossibile essere neutrali (nel senso dell'obiettività) rispetto all'esperienza storica, poiché sempre chiamati alla ricerca da un *interesse*, occorre nondimeno «chiarire le condizioni, i limiti e, se ve ne sono, le regole di quel particolare tipo di lavoro che è ritenuto proprio degli storici della filosofia»⁴⁵. La configurazione teologale è tolta nella misura in cui il *limite* della ricerca storiografica viene stabilito, dichiarato e non presupposto come norma di giudizio storico. A una storia della filosofia non affetta da tensioni ideologiche è quindi imprescindibile la delimitazione del *campo* della ricerca, delle *condizioni*, dei *limiti* e delle *regole*. La condizione prima e principale perché vi sia storicità della filosofia è di rendere *autonoma* la storiografia filosofica dall'intendimento di una filosofia particolare. Al fine di non compromettere la storicità del pensiero occorre rivolgersi alle *esperienze umane* quale *minimum* di inflessione teorica necessaria perché si realizzi la ricerca storiografica. *Esperienze umane* sta a significare che l'esperienza è sempre *plurale*, di modo che

⁴⁴ N. ABBAGNANO, *Sul metodo della filosofia*, in ID., *Scritti neoilluministici*, cit., pp. 88-89. L'empirismo metodologico esprime così una ragione che si oppone a «ogni atteggiamento che tenda ad immobilizzare l'uomo nel possesso e nel godimento passivo di un patrimonio di credenze già stabilito» (ID., *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione*, «Rivista di filosofia», XLIII, 1, 1952, pp. 24-44, in ID., *Scritti neoilluministici*, cit., p. 155).

⁴⁵ ID., *Il lavoro storiografico in filosofia*, in *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, cit., p. 17.

sia immediatamente respinta la presupposizione di essa quale totalità. L'esperienza è sempre *individuata* per cui è assurdo ritenere «che una qualche filosofia tenga conto di tutte le esperienze possibili»⁴⁶. Vana pertanto la pretesa di inquadrare le esperienze umane – incluso il filosofare – in categorie soprastoriche. L'*interpretazione*, come momento conclusivo delle «avvertenze» metodologiche, è interpretazione storica oltre che nel contenuto anche nel *metodo*: un conto è un metodo che realizza la possibilità della storicità della filosofia, altro è, invece, ciò che la contraddice originariamente: «non tutte le filosofie, o per meglio dire non tutti i modi di filosofare lasciano uguale apertura alla ricerca storiografica e che alcune di esse tendono a diminuire o a distruggere l'autonomia di questa ricerca, inserendola nel proprio organismo sistematico e prescrivendole in modo unilaterale compiti ristretti»⁴⁷. L'empirismo metodologico in storiografia tutela il divenire, la pluralità delle esperienze umane, garantendo la molteplicità storica delle filosofie. Il *lavoro* storiografico in filosofia deve essere contraddistinto dal rispetto del *materiale documentaristico*, dall'atteggiamento *critico*, dalle *scelte* storiografiche e, infine, dal *canone* dei *rapporti storici*. Per quanto concerne la prima condizione non si tratta di un invito al «filologismo», bensì alla conservazione del valore intrinseco del dato storico; l'atteggiamento critico, al pari della filologia quale momento della distinzione storiografica operata dal sapere storico, è rivolto alla considerazione del passato nella sua alterità: «nasceva così, in virtù dell'umanesimo, quel distacco dall'oggetto storico, quell'esigenza di collocarlo in un quadro che può essere completamente diverso dal quadro in cui vive chi lo considera, che per l'umanesimo (co-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 21.

me ancora per noi) condiziona l'amore, e la venerazione intelligente del passato»⁴⁸. Sebbene entro lo sguardo illuminista tale propensione per il passato, che il concreto filologico testimonia, sia stato vissuto negativamente, la riflessione metodologica che ha tematizzato ha «reso possibile una ricerca storiografica spregiudicata il cui fondamento è pur sempre una chiara distinzione fra ciò che è tradizionale e ciò che è storico»⁴⁹. In quanto corollario dell'autonomia della storia della filosofia dalla filosofia, il distacco storiografico consente l'*individuazione storica*, vale a dire la determinazione dell'oggetto nella sua peculiarità e singolarità. In tale individuazione la *cronologia* ha un valore primario, in quanto infrange *ab origine* la possibilità di ridurre le esperienze individualizzate entro una dinamica atemporale: «se un evento non ha caratteri che consentano di riconoscerlo come qualcosa di unico e di irripetibile, esso è di tutti i tempi e di nessuno: la sua collocazione cronologica è irrilevante»⁵⁰. Isolato rispetto alla sua collocazione temporale, l'evento sarebbe contraddittoriamente fuori dalla storia. La *scelta* è il momento in cui si fa innanzi il *minimum* di deformazione teorica che l'atto storiografico deve concedere all'*anticipazione*, all'interesse cioè del ricercatore. L'interesse deve ogni modo rispettare il materiale archeologico-documentaristico e la sintassi linguistica nella quale si è concretata un'esperienza filosofica, dal momento che essa, a differenza del discorso scientifico, non possiede un linguaggio codificato. L'interesse connaturato all'atto storiografico deve perciò problematizzare il proprio punto di vista perché la storia è sempre *storia critica*. Il lavoro storiografico in filosofia non si potrebbe dire compiuto senza il *canone*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Id.*, *Il lavoro storiografico in filosofia*, cit., 1956, p. 25.

dei rapporti storici, senza la «possibilità di confronto polemico, di raffronto, di chiarimento reciproco, offerta dal materiale archeologico disponibile». Ciò esprime il carattere neoilluministico del «far storia», che non mira alla determinazione del senso univoco della storicità ma attende alla disamina della concreta prassi storiografica, la quale può vantare una configurazione positiva soltanto in seguito al riconoscimento delle *condizioni*, dei *limiti* e delle *regole* del proprio operato e che il suo statuto epistemologico richiede⁵¹.

1.3. Fenomenologia

Il divorzio tra filosofia e storia, che la prassi storiografica esige, può essere revocato, senza decadere nell'indistinto teologale, mediante il conseguimento della *teoresi* come *relazione fenomenologica* all'alterità del passato, al

⁵¹ La prospettiva *metodologica* contribuì a imporre all'attenzione la questione se la storiografia dovesse essere *descrittiva* o *valutante* (cfr. N. BOBBIO, *Storiografia descrittiva o storiografia valutante?*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI, 1956, pp. 374-380). Data l'irriducibilità delle opinioni filosofiche a un sistema, conviene assumere, stando a Bobbio, non tanto un «sapere storico» – il quale rischia di tramutarsi, a sua volta, in una «concezione del mondo» – quanto piuttosto la strategia *formale* del *metodologo* (cfr. *Ibid.*, p. 507). L'istanza neoilluminista consiste infatti nella scrupolosa applicazione delle *procedure* che qualificano un determinato «campo di ricerca»: una *tecnica* orientata cioè a tutelare l'oggettività del dato. Il metodo implica un *criterio* al fine di consentire l'atto storiografico in filosofia, ma ciò, per Bobbio, non può nemmeno alludere alla presupposizione di tipo dialogico, che deve rimanere mera *funzione operativa* (cfr. *Filosofia come metodologia o filosofia come visione del mondo?*, «La Cultura», I, 1963, p. 518). La filosofia è *valutante* (ideologica) e nondimeno la metodologia consente di aver consapevolezza della storicità di ogni definizione filosofica, consentendo la negazione della pretesa (dogmatica) della filosofia quale *sapere totale*. Circa la dicotomia tra «metodologia» e «concezione del mondo» Sasso ha rilevato come essa costituisca un conflitto tra due concezioni del mondo, per cui anche al fondo delle pure metodologie risiederebbe una base valoriale cfr. *Filosofia come metodologia o filosofia come visione del mondo?*, cit., pp. 511-512.

fine di riconoscere nella filosofia non una logicità presupposta, ma il darsi della storicità nel suo carattere *intenzionale*.

1.3.1. La teoresi quale relazione all'alterità residuale del passato

L'*antifilosofia*, che si delinea dalle molteplici articolazioni del sapere storico, non può non rivelare la propria autocontraddittorietà in quanto posizione filosofica⁵². Alla *teoreticità* dell'atto filosofico non è possibile sottrarsi. Grazie a essa è infatti possibile fondare criticamente la possibilità della conoscenza storica, a dischiudere cioè l'incontro con l'alterità *residuale* del passato. Se il passato fosse integralmente risolvibile nell'atto del presente non si potrebbe definire – secondo quanto stabilito dalla filosofia come sapere storico – nessun orizzonte di storicità. Si tratta perciò di rinunciare alla circolarità idealista in cui si produce un ritorno *in sé* mediante il *per sé*, dove cioè il processo è contraddistinto da una dialettica fittizia di «atto» e «potenza» quale mera esplicitazione di analiticità⁵³. Stando alla dialettica speculativa, la molteplicità delle filosofie è irrimediabilmente contraddetta per la sola quanto fatale ragione che «l'accidentale, l'esterno, il condizionato, è risolto nella riflessione così come i circoli delle filosofie si risolvono nell'unico circolo della filosofia, identica a se stessa, placata nel suo ritorno di sé alla perfetta origine anteriore alla storia»⁵⁴. All'*impasse* del logo idealista non è però legittimo ovviare con la risoluzione della filosofia nel sapere storico perché varrebbe a significare la negazione del passato e della stes-

⁵² E. PACI, *Filosofia e antifilosofia*, «Aut-Aut», 31, 1956, p. 401.

⁵³ ID., *Hegel e il problema della storia della filosofia*, in *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, cit., p. 153.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 161.

sa opportunità della conoscenza storica. La teoresi è essenziale alla storicità in quanto *apertura fenomenologica* all'alterità. In quanto *domanda* è la filosofia a rivelare l'alterità residuale del passato, che è irriducibile a una trama speculativa d'identità proprio perché *intenzionata* dal dialogo. L'esercizio fenomenologico perviene alla *vita* autentica che *precede* ogni teoria e tecnica, alla vita sensibile e concreta dell'esistente a cui è impossibile sottrarre il *negativo*, quale è appunto l'irreversibilità temporale che lo costituisce come esistente. È questa origine *vitale* – ovvero l'opposizione irresolubile tra positivo e negativo che precede ogni costruzione teorica⁵⁵ – che esige di essere oltrepassata, seppur in forma transitoria. La teoresi «proprio nell'atto in cui si pone come teoresi pone, insieme, un *altro da sé* e lo pone proprio in quanto è comprensione storica e sintesi storica, in quanto *limite critico* della propria comprensione, che intanto è comprensione in quanto non è assoluta»⁵⁶. Quale coscienza della stori-

⁵⁵ Cfr. E. PACI, *Il significato storico dell'esistenzialismo*, «Studi filosofici», II, 1941, pp. 134-150. L'operazione elaborata da Paci in riferimento allo storicismo crociano consiste nell'interpretare l'*economico-vitale* non come una categoria o una forma dello Spirito, bensì quale *materia* della storia umana. Il tema della *vitalità* si affaccia nel pensiero crociano intorno al 1939-40 come documentano i saggi contenuti ne *Il concetto della filosofia moderna*, pubblicato nel 1941, ma che raccoglie contributi già usciti nei due anni precedenti ne *La Critica*. Influenzato dalle considerazioni dell'ultimo Croce, Paci ritenne di vedere in esse una, prima insospettata e insospettabile, componente esistenziale-fenomenologica. Questa interpretazione sarà suggerita da Paci anche nel 1949, attraverso la nota lettura crociano-vitalistico-esistenziale di Vico, affidata alle celebri pagine di *Ingens sylva*. Alle considerazioni di Paci, Croce prestò particolare attenzione riproponendo tuttavia la necessità che l'*economico* fosse appunto forma (o categoria) e non materia (cfr. B. CROCE, *rec.* a E. Paci, *Il significato storico dell'esistenzialismo*, «La Critica», XL, I, 1942, pp. 48-49).

⁵⁶ E. PACI, *La responsabilità e il problema della storia*, «Studi filosofici», IV, 1948-1949, p. 121, in *Id.*, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950, p. 201.

cità del reale e dell'inevitabilità residuale del passato, la teoresi libera la conoscenza storica dalla mera esteriorità cronachistica. Il passato è storia non in virtù dell'impre-scindibile distinzione filologica, bensì in forza del suo venir pensato, criticamente discusso e vissuto. Vi è quindi una *filologia originaria* che «anche noi compiamo, nella nostra presenza attuale, quando lasciamo sedimentazioni per l'avvenire»⁵⁷. Il passato permane in quanto è *ritenuto* nella vita intenzionale (*Retention*) e il presente è tale poiché *protensione* verso l'avvenire (*Protention*). In questi termini non si dà tempo o storicità fenomenologica senza *relazione*, senza essere al contempo *negazione* (della logica) dell'isolamento. È difatti l'intrascendibilità della relazione – dell'esperienza storica – a contraddire l'isolamento, giacché lo stesso emanciparsi dalla relazione sarebbe pur sempre affermazione di relazione. Non è concepibile soggettività che non sia già *relazione* al «mondo», sì che negare l'alterità corrisponderebbe a negare il «sé» e, reciprocamente, non ammettere il sé significherebbe disconoscere l'«alterità». Interpretata in termini fondazionalistici, la relazione va incontro all'aporia teoreticista dell'isolamento, espressa dalla logica dell'identità, la quale non conosce altro se non la ripetizione analitica dello stesso. Se, al contrario, la filosofia vuol essere comprensione dell'alterità, innanzitutto dell'alterità del passato, non deve presentarsi quale fondamento della relazione, ponendosi illusoriamente al di fuori di essa, ma deve dimorare coscientemente *nella* relazione. Abitare la relazione non è altro dall'«annullarsi» quale «stesso

⁵⁷ ID., *Il fondamento fenomenologico della storia della filosofia*, in ID., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 258; inoltre cfr. ID., *Filosofia e antifilosofia*, cit., p. 403. A proposito della mera fattualità cui s'attesta la filologia cfr. ID., *Ingens sylva*, Mondadori, Milano 1949, p. 241.

fondamento metafisico dell'essere»⁵⁸: ovvero «divenire», «possibilità». In forza dell'intrascendibilità fenomenologica della relazione, che è *valore* perché non riconducibile ad alcun fondamento che non sia il venir meno dello «stesso» nel divenire, la filosofia si costruisce sempre come «situazione storica relazionata»⁵⁹, mai come posizione del logico definitivo. La storicità dell'esistente, dell'atto filosofico, è tutt'uno col suo essere *domanda* e, quindi, teoreticità: se la storicità dell'esistente potesse esaurirsi in una risposta definitiva, l'esistente non sarebbe più tale⁶⁰, cesserebbe di essere apertura e possibilità. In quanto *apertura relazionale* all'alterità la filosofia è *dialogo* o *philosophia perennis*, laddove questa non sia intesa quale categoria soprastorica includente la forma astratta delle altre categorie ma intenzionalità che «fonda la possibilità e l'infinita perfezionabilità dello sviluppo storico»⁶¹. Ogni definizione filosofica è dialogo immanente con sé e l'altro da sé: «il pensiero filosofico non è, nel corso del suo sviluppo storico, se non dialogo sempre aperto reso possibile dalla consapevole o inconsapevole accettazione della logica della relazione»⁶².

La storicità della filosofia non si dissolve nella circolarità astratta dell'identità teologale nella misura in cui ogni filosofia (allo stesso modo di ogni evento storico) si realizza come *emergente*, proprio perché temporale, irreversibile, e suscitata dalla teoreticità della domanda e del dialogo. Nella relazione il giudizio non è logico: è consapevolezza della *criticità* intrinseca della filosofia. Illusoria, pertanto, la pretesa «antifilosofica» di dissoluzione della

⁵⁸ Id., *Il nulla e il problema dell'uomo* (1950), Bompiani, Milano 1988, p. 109.

⁵⁹ Id., *Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954, p. 20.

⁶⁰ Id., *Il nulla e il problema dell'uomo*, cit., p. 95.

⁶¹ Id., *Tempo e relazione*, cit., p. 38.

⁶² *Ibid.*

teoreticità nel sapere storico, dal momento che è la *criticità* della filosofia a porre il dialogo, sì che «il discorso filosofico non sarà mai concluso»⁶³. L'essere *nella* relazione – nel divenire – non implica la negazione del giudizio, bensì lo giustifica tanto da svolgersi come coscienza critica circa l'inammissibilità di arrestare il processo, di interrompere cioè il «dialogo» in «logo». L'unità di filosofia e storia della filosofia è imprescindibile «non per la sua dissoluzione nella logica dell'eterno presente, nell'unica verità dell'oggi di cui le filosofie di ieri non sono che anelli necessari, ma proprio perché quella storia è avvenuta nel tempo»⁶⁴. Tempo che, intenzionato dalla teoresi, è *dialogicità* e perciò eredità continuamente da ripensare.

1.3.2. Intenzionalità del precorrimento

Affinché si mostri l'autenticità della vita storica, che è la stessa vita della filosofia, è indispensabile *epochizzare* ogni schematismo storico-filosofico. Occorre affrancarsi dalle generalizzazioni e dal feticismo ideologico inerente a ogni dogma storiografico. La filosofia non è deducibile né per partenogenesi né dalla sua vicenda storica: ogni sistema filosofico, analogamente a ogni forma di cultura, si realizza e prende corpo «dalla crisi focale della vita, dalla richiesta della vita che vuol vivere, essere soddisfatta, trasformarsi da una situazione in un'altra situazione»⁶⁵. Il sistema è il *fissarsi* del dinamismo intrinseco al vero che scaturisce dal «mondo della vita empirica» (*Lebenswelt*). Solo l'apertura infinita della vita (*συνπλοκή*) rende possibile il sapere, ossia la verità quale «enciclopedia organica sempre aperta»⁶⁶. La filosofia è sintesi concreta, *unità*

⁶³ Id., *La criticità della filosofia*, «Aut-Aut», 13, 1953, p. 33.

⁶⁴ Id., *Hegel e il problema della storia della filosofia*, cit., p. 171.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 163.

relazionale con l'esperienza storica, col ritmo della vita in cui l'irreversibilità del passato è sempre intenzionata dal presente in vista dell'avvenire. Il sistema filosofico è coscienza delle sintesi operate nel passato (sintesi, a dispetto della presupposizione teologale, sempre *progettuali*) e apertura alle infinite possibilità del futuro a cui la filosofia, nel suo farsi, allude.

In ragione della possibilità che la fenomenologia relazionistica dischiude viene meno il rapporto di causalità meccanica tra le filosofie e il tessuto storico-sociale (in cui ogni definizione filosofica è calata) perché ciò andrebbe a sopprimere il dialogo tra passato e presente che la teoresi pone in quanto domanda e apertura intenzionale all'alterità⁶⁷. Il passato della filosofia non raffigura uno svolgimento lineare (*de claritate in claritatem*) contraddistinto da precorrimenti e superamenti all'interno di un senso univoco della storicità, né testimonia l'arbitrarietà di una mera successione rapsodica in cui è destituita la teoreticità dal corso storico della filosofia. In virtù dell'apertura trascendentale che l'intenzionalità fenomenologica consente si possono scorgere nella stessa tradizione del passato – identica a sé perché irripetibile – *possibilità* nuove ed emergenti. Ogni filosofia costituitasi nel passato è «potenzialmente precorritrice»⁶⁸. Non si ricorre al passato, e alla sua irrevocabilità, per determinare esclusivamente i «rapporti reali», la molteplicità delle connessioni col tessuto più ampio della cultura e del contesto storico-sociale, ma per cogliere in *quel* passato po-

⁶⁷ ID., *Sul concetto di "precorrimiento" in storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», 11, 1956, p. 232. A proposito dell'insoddisfazione gariniana rispetto alle tesi speculative di Paci cfr. E. GARIN, *Sessant'anni dopo*, in ID., *La filosofia come sapere storico* (1959), Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 152-153.

⁶⁸ E. PACI, *Sul concetto di "precorrimiento" in storia della filosofia*, cit., p. 230.

tenzialità non attuate. Sottratto alla logica intellettualistica il passato è *precorsore* di «prospettive filosofiche emergenti»⁶⁹ che si volgono all'avvenire senza che questo sia pregiudicato nel suo essere *possibilità possibile*. La metafisicità della filosofia concerne perciò la capacità di trattene-re il *negativo* – la temporalità – dal risolversi nell'inerte e astratta positività senza tempo della logicità⁷⁰. Soltanto nel costituirsi come *problema*, quale atto o negatività, la filosofia può acconsentire alla determinazione della sua storicità. La *storia della filosofia* «pensata nella sua attualità, nei sistemi filosofici di cui è costituita, non ci presenta mai delle soluzioni sistematiche, ma lo stesso eterno problema filosofico che, quando riesce a chiarire le proprie premesse, spezza nello stesso tempo quelle stesse premesse»⁷¹. La «premessa» che solitamente funge da precorrimiento si toglie come premessa meccanica e teologale nel momento in cui la filosofia si esprime nella sua *attualità*, in quanto apertura all'avvenire, alla *possibilità* di una filosofia emergente, che è eventualità perché non pregiudicata dall'anticipazione logico-dogmatica. In quanto criticità o attualità la filosofia è dunque un *processo nel processo*, posizione del *dialogo* stesso, di modo che «il filosofo, senza cessare di essere filosofo, senza negare la filosofia, anzi, *proprio perché è filosofo*, non può fare a meno, nell'intermonadicità, della

⁶⁹ *Ibid.*, p. 231. Sulla categoria di «precorsimento» in riferimento alle vicende del Convegno fiorentino dedicato alla storiografia filosofica del 1956 cfr. F. DE NATALE, *La presenza del passato. Un dibattito tra filosofi italiani dal 1946 al 1985*, Guida, Napoli 2012, pp. 72-86.

⁷⁰ E. PACI, *Hegel e il problema della storia della filosofia*, cit., p. 159.

⁷¹ *Id.*, *L'atto come problema*, «Studi filosofici», 2-3, 1940, p. 223. Condivisibile l'osservazione per cui nelle intenzioni di Paci la problematicità dell'atto equivale «all'imporsi del mondo, privo di presupposti e dimensioni supranuotanti», volta quindi a «denunciare l'impossibilità che (sul modello hegeliano) si desse una completa transizione fenomenologica in direzione del logo destinato a imbrigliarla» (D. SPANIO, *L'essere come problema. Banfi, Abbagnano e Paci*, cit., p. 416).

storia. Il *Dasein* del filosofo come monade concreta è *geschichtlich*»⁷².

Occorre rivolgersi al passato non soffocandone l'alterità, garantendo alla processualità un *sensu*, una finalità sempre da riconquistare poiché sempre problema, per cui possa aprirsi a nuove possibilità che non siano le forme astratte dell'esteriorizzazione di un'idealità intemporale e il succedersi meccanico-fattuale dell'empiricità. Se la «discontinuità» assicura l'*emergenza*, la forma del processo esprime la «continuità» (o l'«unità») dello svolgimento verso una direzionalità che è la permanenza dell'*intenzionalità filosofica*⁷³. La filosofia è così *lavoro* in cui ogni sistema filosofico muove da un passato per rinnovare, al modo dell'intenzionalità, quell'eredità, riscoprendone significati non espressi e che rinviano al perenne ripensamento della storia. Se non intende dissolversi nella forma teologale e dell'anti-filosofia, la teoreticità è da intendersi come «continua ricerca fenomenologica che nel tempo costituisce la verità e il senso della storia»⁷⁴. La storia è allora *totalità in-*

⁷² E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961), Bompiani, Milano 1990, p. 20. E aggiunge: «La tradizione non può non essere ripresa ogni volta dal soggetto concreto e fondante che la costituisce, la rivive e la corregge. Alla base il rapporto tra le diverse filosofie è il rapporto intersoggettivo tra uomini e culture diverse» (Id., *Il fondamento fenomenologico della storia della filosofia*, cit., p. 241).

⁷³ Id., *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», XIII, 1959, p. 540. A ragione Paci, nel richiamare la posizione paciana, ha ribadito l'intenzionalità come «senso strutturante» e l'inevitabilità del «conflitto permanente per il senso» (F. PACI, *Vita e filosofia. La scuola di Milano. Banfi, Cantoni, Paci, Preti, Guerini e Associati*, Milano 1990, p. 229).

⁷⁴ E. PACI, *Filosofia e storia della filosofia*, cit., p. 541. Con chiarezza Paci sostiene che «i filosofi del presente rivivono e rinnovano i filosofi del passato. Questa posizione è storica ma contiene in sé implicita una filosofia, anzi quella particolare filosofia che è la fenomenologia» (Id., *Il fondamento fenomenologico della storia della filosofia*, cit., p. 240). Nella sua discussione con Paci, Garin non ha esitato a sottoscrivere il carattere 'fenomenologico' della storia della filosofia a dispetto però

tenzionale, che nella sua dialetticità apre sempre a nuove possibilità per la filosofia nella sua immanente relazione alla cultura e all'enciclopedia del sapere⁷⁵. Nella dialettica fenomenologica, quale senso *teleologico* della storia, viene esplicitandosi il senso intenzionale unitario del suo svolgimento. L'ideale intenzionale della filosofia è garantito dalla temporalità, dalla presenza che, rievocando l'alterità del passato, svolge tale eredità in direzione di un rinnovamento quale protensione teleologica verso l'avvenire, che mai potrà essere racchiuso in una definizione ultimativa.

2. Neorazionalismo e trascendentalismo

L. Geymonat, G. Preti, M. Dal Pra

2.1. Neorazionalismo

Il *nuovo razionalismo* trova il suo asse costitutivo nella critica dell'ideologia idealista-storicista allo scopo di orientare la riflessione filosofica in direzione della cultura *tecnico-scientifica*, la sola in grado di conseguire il riconoscimento della filosofia come congiunta alla *storia integrale della ragione*, consentendo così l'oltrepassamento dell'istanza dogmatica.

2.1.1. Razionalità scientifica

Difendere, in opposizione all'ideologia, i diritti della *ragione scientifica* significa al tempo stesso affermarne l'intrinseca *storicità*. In netta antitesi rispetto al dettato neoide-

di ogni tentazione teologale, al fine di mantenere un'unità quale «*telos* mai raggiunto, rifiutando ogni immobilizzazione come ogni condizionamento (del passato-storia da parte del presente-filosofia)» (E. GARIN, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, cit., p. 523).

⁷⁵ E. PACI, *Il fondamento fenomenologico della storia della filosofia*, cit., p. 247.

alista, il *nuovo razionalismo*, nel sottrarre la scienza all'accusa di astrattezza, la riconosce come parte integrante del complesso della vita storico-empirica⁷⁶. Lungi dal contraddire l'idea di svolgimento, l'operare scientifico fa tutt'uno col «progresso del conoscere»⁷⁷, con il suo essere reale ed effettiva *dinamicità*. L'atto conoscitivo è strutturalmente *in fieri* e non può venir assunto in senso intellettualistico (statico), ma sempre e soltanto in maniera dinamica: si tratta «di cogliere la scienza non nella sua astrattezza ma nella sua storicità»⁷⁸. Dire *scienza* non è quindi altro dal sostenere la *storicità della scienza*, dall'affermare l'incessante analisi e approfondimento dei processi, interamente mondani, della conoscenza. Un filosofare concreto e antidogmatico (come pretende il *neopositivismo*) non può ritenersi estraneo alla concezione della scienza come storicismo. Storicità che, a rigore, coincide con la struttura *problematica* della ragione, il cui compito (a differenza che nelle forme ideologiche dell'idealismo) concerne la costruzione di *tecniche* atte a realizzare il *regnum hominis* quale unità concreta di teoria e prassi, e non la determinazione di verità assolute: «non esiste *una* tecnica di per sé razionale, come non esi-

⁷⁶ Così Ludovico Geymonat: «L'influenza degli schemi idealistici sulla cultura italiana è stata così profonda che, per liberarci da essi, non sembrano sufficienti nemmeno gli insegnamenti di Gramsci, pur tanto preziosi. Basti pensare che non solo Croce e Gentile, ma già gli hegeliani di Napoli ci abituarono a vedere nella storia della filosofia italiana esclusivamente il filone metafisico e non quello scientifico, onde si finì per ragionare come se quest'ultimo [...] non fosse mai esistito» (L. GEYMONAT, *Troppo idealismo*, in *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956*, a cura di G. Vacca, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 49).

⁷⁷ L. GEYMONAT, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Bocca, Torino 1931, p. 177.

⁷⁸ Id., *La nuova filosofia della natura in Germania*, Bocca, Torino 1934, p. 19. Poco più oltre: «la scienza è effettivamente tutta penetrata dalla propria storia e inscindibile da essa» (*Ibid.*, p. 30; sulla storicità intrinseca della scienza come *fil rouge* della riflessione geymonatiana cfr. F. MINAZZI, *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Thélema, Milano 2001, p. 303).

ste una razionalità assoluta fuori della storia: la razionalità vive unicamente nell'uomo che lavora e lotta per potenziare le proprie idee ed azioni»⁷⁹. L'impossibilità evidenziata dal nuovo razionalismo di scindere teoria e prassi intende essere negazione tanto della visione «trascendente» delle teorie scientifiche, quanto della prospettiva schiettamente «convenzionalista» che le priva del loro valore. Le «tecniche» della ragione devono essere considerate appartenenti alla processualità della prassi, quali *produzioni storiche* della razionalità. La configurazione problematicista della scienza non allude, con ciò, ad alcuna crisi o sfiducia irrazionalistica, bensì al suo continuo interrogarsi, alla «possibilità di un ritorno a posizioni razionalistiche, rese libere dalle ingenuità del vecchio razionalismo dogmatico»⁸⁰. Dogmatismo al quale si sfugge prendendo atto del carattere *antinomico* della ragione. A fronte dell'obiezione per cui il nuovo razionalismo, come ogni definizione anche di matrice immanentista, comporterebbe il rischio di trascendere la realtà storica e di porsi come valore sovraistorico, si tratta di far valere la distinzione tra due accezioni di dogmatismo, l'uno ignaro, mentre l'altro consapevole della propria problematicità, cosciente della dinamicità intrinseca alla razionalità umana. L'*impasse* concernente l'affermazione, inevitabilmente sottratta alla storicità, del valore prettamente contestuale, cioè storico degli esiti della razionalità umana, è inaggirabile: nondimeno, la criticità della ragione non richiede la risoluzione di tale antinomicità sfuggendo a essa mediante un atto dogmatico (di natura speculativa o irrazionale), bensì ammettendo, al modo neoilluminista, i *limiti* intrinseci alla razionalità. Perciò estrema «superbia» e «modestia» della ragione: superbia

⁷⁹ L. GEYMONAT, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino 1953, p. 171.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 55.

per l'imprescindibilità dell'*umana* ragione quale *unica* fonte di razionalità, e modestia poiché le sue tecniche non rinviavano all'inseità della ragione, ma esprimono verità – nessesintattici tra le proposizioni umane – *contestualmente* valide. Non si dà quindi luogo ad alcun sistema, quanto piuttosto all'esame critico delle modalità con cui tali tecniche si sono formate storicamente. Il nuovo razionalismo «preferisce limitarsi a correggere i difetti dei vecchi, ben noti, dogmatismi, senza pretendere di uscire dalla situazione antinomica nella sua generalità»⁸¹. L'immanentismo o, il che è lo stesso, il dogmatismo a cui anche il nuovo razionalismo di necessità perviene è tale però da accettare il *canone della revisionabilità*, nella consapevolezza che «ogni razionalismo, anche il più critico, prende sempre le mosse da un atto dogmatico: dall'accettazione di un valore pregiudiziale della ragione»⁸². Entro siffatto orizzonte, conoscenza e dinamicità vengono perciò a coincidere, poiché la modalità con cui una determinata tecnica della ragione viene alla luce è avvalorata dall'essere *un* linguaggio storico che è tale nella misura in cui è colto nel suo divenire (problematicità) e nella disposizione a rinnovarsi, contribuendo a produrre e a costituire il «patrimonio scientifico-tecnico»⁸³. La scienza non è isolabile dal tessuto reale della storicità e forma con essa un'unità dialettica indissolubile. In quanto *metodo*, la dialettica non è sovrapposizione di un «sistema che si evolve su binari fissi, tendenti a qualche fine precostituito»; è analisi dei rapporti tra natura e prassi umana, al fine di stabilire ciò che è storicamente origina-

⁸¹ Id., *Neo-illuminismo e metafisica immanentistica*, in *Il problema della filosofia oggi. Atti del XVI Congresso Nazionale di Filosofia (Bologna 19-22 marzo 1953)*, promosso dalla Società Filosofica Italiana, Bocca, Roma-Milano 1953, p. 566.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Id., *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, a cura di G. Giorello e M. Mondadori, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 75.

to dalle nostre tecniche conoscitive da ciò che, invece, risulta autonomo rispetto a esse. Non logica bensì *metodo dialettico*, nel senso del *realismo materialistico* volto a negare l'assolutezza dei risultati cui giungono i vari processi conoscitivi, in virtù della continua *apertura* del conoscere all'oggetto della conoscenza «che si manifesta, comunque, come qualcosa di *altro* dal soggetto», come un *che* «di irriducibile ai processi con i quali l'umanità cerca via via di chiarirlo e dominarlo»⁸⁴. A dispetto della forma dogmatica, il metodo dialettico consente di salvaguardare la complessità inerente allo sviluppo storico delle tecniche conoscitive ed è «proprio in questa dialetticità che si radica il perenne sforzo dell'uomo di ideare nuove teorie scientifiche, di non arrestarsi di fronte ad alcuna difficoltà e nel contempo di non accontentarsi di alcun successo; cioè di ampliare, modificare, rivoluzionare le vecchie nozioni e le vecchie categorie, per riuscire ad “approssimare” sempre meglio la realtà nel suo stesso divenire»⁸⁵. La dialetticità del conoscere scientifico non acconsente alla stagnazione della pluralità dei metodi o delle tecniche della ragione. Non soltanto è inammissibile il primato di un metodo, il quale corrisponderebbe all'egemonia di un sistema filosofico; è altrettanto inconcepibile che una tecnica risulti definitiva per una de-

⁸⁴ ID., *Filosofia e filosofia della scienza*, Feltrinelli, Milano 1950, p. 158.

⁸⁵ ID., *Scienza e realismo*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 76. Sul rapporto tra concezione materialistica della storia e scienze cfr. ID., *Neopositivismo e materialismo dialettico*, in *Sul marxismo e le scienze*, «Critica marxista», 6, 1972, pp. 24-40. Di là dagli aspetti specifici dell'adesione geymonatiana al materialismo dialettico appare condivisibile l'interpretazione secondo cui tale adesione non contraddice, ma radicalizza le istanze precedenti, proprio sulla base della necessità di non dogmatizzare la dinamica storica entro un orizzonte determinato cfr. F. MINAZZI, *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, cit., p. 337; per un approfondimento cfr. ID., *Geymonat epistemologo e partigiano. Martinettismo etico e metodologia neopositivista*, in *Il pensiero unitario di Ludovico Geymonat*, Edizioni Nuova Cultura, Teramo 2004, p. 95.

terminata scienza, dal momento che la dinamicità dell'atto conoscitivo fa sì che le varie metodologie si influenzino reciprocamente dando luogo al valore della scienza nella sua «globalità dinamica»⁸⁶. Il *materialismo dialettico* è autentico realismo razionalistico nella misura in cui la ragione, in unità con l'esperienza sensibile, è capace di produrre teorie scientifiche poiché immune dall'ideologia del sapere totale e assoluto e radicata nel controllo progressivo delle proprie *approssimazioni* alla realtà. In virtù di tale dinamicità non si può escludere che lo stesso materialismo dialettico – che rappresenta, in opposizione all'ideologia idealista, la più adeguata filosofia volta a conciliare il carattere *storico* e relativo di tutte le acquisizioni scientifiche con il concomitante riconoscimento del valore *obiettivo* del patrimonio scientifico – possa essere sostituito, in questa sua funzione, da un'ulteriore *Weltanschauung*, ancor più in sintonia con i risultati, sempre *in fieri*, della scienza.

2.1.2. Storia integrale della ragione

Se il materialismo dialettico consiste nella «difesa di un *nuovo tipo di razionalismo*» orientato a «eliminare ogni assoluto sia dalla scienza che dalla filosofia»⁸⁷, allora rispetto all'alternativa dicotomica fra pensiero umanistico e pensiero scientifico – tra le «due culture» – occorre sviluppare una *storia integrale* della ragione. Venuta meno l'interpretazione astratta di essa e riconosciuta nella sua intrinseca dinamicità, crolla l'arbitrio della contrapposizione tra storia del pensiero filosofico e storia delle singole scienze. L'ideologica posizione di un logo astratto, attribuita alla

⁸⁶ L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. VI. *Il Novecento*, Garzanti, Milano 1973², p. 1060.

⁸⁷ ID., *Primi lineamenti di una teoria della conoscenza materialistico-dialettica*, in *Attualità del materialismo dialettico*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 124.

mentalità analitica e specialistica delle scienze, e di un logo concreto, coincidente con la filosofia in grado di includere in sé (elevandole) le scienze particolari allorché al fondo di esse venisse a mostrarsi l'universale e cioè la filosofia stessa, rivela la mancata comprensione del problema gnoseologico e della natura dialettica del conoscere. L'ideologia idealista è condotta a dichiarare l'impossibilità della storia della scienza e di una storia integrale della ragione, visto che la sua interpretazione rimane vincolata alla considerazione del momento puramente metodologico delle scienze particolari, e non già a quello storico, ovvero alla considerazione dialettica e globale dell'attività scientifica⁸⁸. L'unico modo di ovviare all'intellettualismo che genera la dicotomia fra le «due culture» (di cui rimane preda anche il dogmatismo positivista, colpevole, al pari dell'idealismo, di privilegiare una sola benché distinta tecnica della ragione) è di pensare all'attività del conoscere come totalità dinamica, in maniera che il modificarsi dei nessi tra le sue parti non ne vanifichi la «reciproca solidarietà» e le «ulteriori articolazioni»⁸⁹. Sì che «pensiero filosofico e pensiero scientifico non sono affatto in antitesi l'uno con l'altro, ma sono due facce della medesima razionalità che faticosamente si fa strada nella storia dell'uomo». Le varie concezioni del mondo che le tecniche esprimono non potranno mai adeguare il reale, ma «proprio in questa non definitività si rivela il loro autentico carattere razionale, cioè la loro appartenenza a un vastissimo processo che rifiuta di concludersi in qualcosa di dogmatico e di indiscutibile»⁹⁰.

⁸⁸ Cfr. ID., *L'esigenza di una storia integrale della ragione*, in *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Asti 1956, pp. 128-129.

⁸⁹ ID., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. VI. *Il Novecento*, cit., p. 1051.

⁹⁰ ID., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. I. *L'Antichità-Il Medioevo*, cit., p. 13. Si consideri in merito cfr. ID., *Storia della filosofia e*

Al fine di giungere alla storia integrale della ragione – delle tecniche nel loro sviluppo – è necessario abbandonare ogni parzialità, anzitutto quella orientata a derubricare a momento astratto l'attività scientifica, giudicata, erroneamente, come estranea alla storicità. Il materialismo dialettico è con ciò superamento della separazione tra le due culture e individuazione della unilateralità di ogni filosofia e metodo. Occorre pertanto «integrare l'esame logico astratto delle singole indagini della ragione, prese ciascuna come un edificio a sé, con uno studio aperto e generale di tutte le indagini della ragione nel loro concreto e complesso sviluppo storico»⁹¹. Ciò è possibile a patto che si rinunci alla configurazione teologale-speculativa della storia: «ciò che si nega è che la ragione sia per così dire monopolizzata da una tecnica (quella filosofica), onde la storia della filosofia costituisca in realtà la storia di tutta la ragione»⁹².

La categoria di *totalità*, centrale nell'analisi materialistica dei nessi teorico-pratici, deve essere assunta dialetticamente. Sarebbe riduttivo applicare tale categoria soltanto all'assiomatizzazione che innerva una *teoria* scientifica (entro cui non è possibile separare un enunciato dalla tota-

storia della scienza, in *La storiografia della scienza: metodi e prospettive*, Domus Galilaeana, Pisa 1975, pp. 33-45; Id., *Difesa della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLI, 1962, pp. 45-55.

⁹¹ Id., *L'esigenza di una storia integrale della ragione*, cit., p. 128. Esempio di tale «orientamento metodologico-illuministico» è la riflessione galileiana come Geymonat scrive nella stessa *Avvertenza* alla sua opera *Galileo Galilei* (Einaudi, 1957), dove la figura del grande scienziato veniva sottratta alle categorie storiografiche del «platonismo», dell'«anti-aristotelismo» o del «pitagorismo», per essere interpretata a partire dalla concretezza del suo operare. Per una valutazione positiva della storiografia geymonatiana cfr. C. SINI, *La razionalità occidentale è l'unica forma di razionalità possibile?*, in L. GEYMONAT, *La ragione. Con Carlo Sini e Fabio Minazzi*, a cura di G. Giorello, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 9-10.

⁹² L. GEYMONAT, *L'esigenza di una storia integrale della ragione*, cit., p. 118.

lità in cui consiste la teoria), la quale, considerata nella sua specificità, rappresenta un momento «statico» della scienza. Assume ben altro valore qualora essa renda ragione della scienza nella sua *integralità*, come totalità in divenire (*unità dinamica*) che scaturisce dall'intreccio (συμπλοκή) delle sue parti, venendo a costituire la storicità intrinseca o *interna* della scienza⁹³. L'obiettivo è volto a descrivere la razionalità umana «come storia di tutte le tecniche da essa prodotte, senza isolarne o privilegiarne alcuna, senza pretendere di imporre loro un qualsiasi schema precostituito»⁹⁴: in caso contrario, si verrebbe a misconoscere la genesi storica e il progressivo sviluppo inerente agli atti conoscitivi. Le tecniche (dalla «dialettica platonica» alla «scienza aristotelica», dal «metodo sperimentale» a quello «assiomatico») non acquistano valore in forza della loro risoluzione entro l'identità dell'atto della filosofia quale unica concreta categoria, bensì dall'essere espressione mondana della dinamicità del conoscere scientifico. La ragione in quanto *critica* è consapevolezza che il patrimonio conoscitivo è sempre in connessione col suo divenire *pratico*: la dinamicità del conoscere è apertura alla concretezza operativa delle pratiche, tolte le quali il carattere storico del conoscere verrebbe a identificarsi all'*ideologia* storicista. In virtù del nesso fra teoria e prassi, gli atti del conoscere presuppongono la complessità dialettica della loro genesi storica ed è perciò indispensabile che alla loro origine vi siano una *storia delle scienze*, una *storia della filosofia*, nonché una *storia delle creazioni artistiche e tecniche*, intese nell'*integralità* dialettica del loro realizzarsi. Il mito di una tecnica superiore ed egemone è rigettata in seguito all'elaborazione critica della ragione in quanto unità *in fieri* della molteplicità degli *strumenti di lavoro* con cui l'umanità in-

⁹³ ID., *Scienza e realismo*, cit., pp. 31-32.

⁹⁴ ID., *L'esigenza di una storia integrale della ragione*, cit., p. 110.

teragisce con l'esperienza⁹⁵. Su tali basi critiche la ricerca storica non potrà svilupparsi se non in connessione con lo sviluppo della razionalità umana e, questa, darà a sua volta luogo al continuo *controllo* delle valutazioni storiche, in modo che l'avanzamento delle (nostre) acquisizioni circa l'evolversi storico delle tecniche della ragione rinvii necessariamente a una sempre più avveduta consapevolezza della (nostra) struttura del conoscere.

Il progresso del conoscere coimplica perciò il progresso della conoscenza storiografica, la quale farà utilizzo della categorizzazione in quanto «schema provvisorio, non assoluto»⁹⁶. L'*oggettività* del conoscere non è contraddetta dalla sua congenita *relatività*, dal momento che la rivedibilità degli assunti e degli esiti teorici è espressione della *criticità* della ragione, dell'impossibilità di concepire il sapere come razionalità totalizzante includente, in un orizzonte preconstituito, l'effettività storica del suo operare. La razionalità esplica il suo potenziale quando non risponde a criteri (o «schematismi») anticipati alla sua attività concreta, né quando procede teleologicamente verso un obiettivo prestabilito. La filosofia, quale si esplica nel nuovo razionalismo, «non consiste nel dedurre queste scienze reali da un'idea a priori di 'scienza possibile', ma nel seguire le scienze reali nel loro effettivo sviluppo; descrivendo e chiarendo senza preconetti di sorta, le loro più intime e recondite sempre nuove strutture». Sì che «nessun filosofo, salvo che voglia rimanere cieco di fronte al fenomeno anzidetto, può negare l'importanza decisiva di quest'opera, o rifiutare la consapevolezza da essa generata, solo perché non rientrante negli schemi prestabiliti della propria filosofia»⁹⁷.

⁹⁵ Id., *Saggi di filosofia neorazionalistica*, cit., p. 24

⁹⁶ Id., *L'esigenza di una storia integrale della ragione*, cit., p. 122.

⁹⁷ Id., *Saggi di filosofia neorazionalistica*, cit., p. 66.

In antitesi alla concezione teologale, il *materialismo dialettico*, quale approfondimento del razionalismo neoilluminista, esprime la capacità della ragione di rinnovare le proprie modalità operative, in vista di un orizzonte sempre più vasto nel quale ogni sapere è connesso all'altro e forma una *totalità concreta* che spiega il movimento dialettico del conoscere scientifico e l'impossibilità di scindere l'unità della storia del pensiero filosofico e scientifico: «così intesa, la storia della filosofia, e in genere del pensiero scientifico, si rivela – come qualsiasi altra conoscenza – ricerca viva, in perenne movimento, che non potrà mai illudersi di giungere a conclusioni acquisite una volta per sempre». Per via quindi della sua forma come integralità della ragione «il neoilluminismo, a differenza dall'antico, scopre una profonda continuità tra ricerca storica e ricerca teoretica»⁹⁸.

2.2. Trascendentalismo storico-oggettivo

Al fine di conseguire l'effettiva concretezza della ragione è indispensabile indagarne il piano *critico-trascendentale*, in cui la *formalità* rappresenti un orientamento *storico-oggettivo*, tale da dischiudere l'esperienza storica della filosofia nella molteplicità delle sue articolazioni quale storia di *tradizioni*.

2.2.1. Storicità della ragione formale

Sebbene orientato in senso storicistico il nuovo razionalismo rimane esposto al rischio di tradursi in un'ulteriore forma di irrazionalismo in quanto estraneo all'orizzonte del *trascendentalismo storico-oggettivo*, entro cui ogni sapere deve essere collocato. La dinamicità inerente al conoscere non può venir interpretata come storicità intrinseca

⁹⁸ *Ibid.*, p. 176.

o interna della scienza, per la ragione che «una storia propriamente della scienza non si può fare, poiché la scienza in sé non si riconosce una storia – tutt'al più una cronaca»⁹⁹. Al nuovo razionalismo si oppone dunque l'impossibilità di una storia della scienza, non in direzione di una astratta metafisica (trascendentistica o immanentistica) ma in vista di una *storia del pensiero scientifico*, nel senso di una «storia delle prospettive, delle categorie, degli scopi e dei metodi delle scienze, del loro divenire in una col divenire dell'umanità in seno alla quale, secondo esigenze e situazioni concretamente diverse, concretamente si è fatto il sapere scientifico»¹⁰⁰. La conoscenza scientifica si realizza entro uno sfondo *preliminare* («anteriore») rispetto al variegato intrecciarsi con le tecniche della ragione. I concetti, i postulati, le categorie «precostituiscono un quadro (per lo meno formale) del mondo stesso in quanto esso deve divenire qualcosa di comprensibile per noi». Si può cioè dare storia soltanto del piano *eteronomo* in cui vengono ad affermarsi gli *enunciati scientifici*: esplorati nel loro aspetto di eteronomia, tali enunciati sono dunque «veri e propri fatti storici, e di essi è possibile una storia»¹⁰¹; la loro *vali-*

⁹⁹ G. PRETI, *Storia del pensiero scientifico*, Mondadori, Milano 1957, p. 7.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰¹ ID., *Considerazioni di metodo sulla storia delle scienze*, «Rivista critica di storia della filosofia», IV, 1958, ora in ID., *Saggi filosofici. II. Storia della logica e storiografia filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 274. L'afflato gentiliano di queste considerazioni è dichiarato *apertis verbis* dallo stesso Preti: «In questo senso, potremmo dare ragione a Gentile: che non esiste e non è possibile storia delle scienze» (*Ibid.*). Da parte sua Geymonat, nel rilevare l'analogia col dettato gentiliano, si limitò a ribadire il carattere di storicità intrinseca della scienza, osservando come la posizione pretiana si schiacciasse su quella teoreticista dell'attualismo cfr. L. GEYMONAT, *Filosofia e filosofia della scienza*, cit., pp. 101-102. Per una critica delle osservazioni geymonatiane a partire da un'interpretazione in senso attualista della storiografia scientifica pretiana cfr. A. NEGRI, *Il problema della storia della filosofia in Italia nel venticinquennio 1945-1970. X. Storia del pensiero filosofico e storia del pensiero scientifico*, «Cultura e scuola», n. 52, 1974, pp. 137-138.

dità, espressa dall'autonomia del razionale, rimane tuttavia indipendente dalla «genesi» contestuale. Affinché tali enunciati non abbiano a esprimere alcuna forma di ipostattizzazione è indispensabile riscattarne il significato *pragmatico*, quali «elementi di una civiltà» e che la *storia del pensiero scientifico* ha il compito di disvelare come peculiare oggetto d'indagine. Il *trascendentalismo storico-oggettivo* rende allora il discorso storico un discorso *scientifico* sulla storia, tale da «coincidere con la filosofia stessa»¹⁰². Ogni scienza, compresa quella storica, possiede una propria *formalità*, una specificità irriducibile ad altri universi di discorso. A ragione si deve rovesciare in senso pragmatico l'assunto secondo cui il criterio di «scientificità» dipende dall'estensione o meno del modello da esso propugnato: il canone della scientificità richiede il carattere *convenzionale* delle strutture logiche, il quale non allude ad alcuna arbitrarietà dato che l'impiego di un ordine logico-linguistico dipende e trae la sua giustificazione dal contesto dei bisogni nel quale l'uomo vive e opera. L'orizzonte di ogni logica è sempre pragmatico: è la *carnalità* della vita concreta (*Lebenswelt*) che sta all'origine di una determinata tecnica della ragione¹⁰³. Anche il principio (neopositivistico) di «verificazione», fatto valere in funzione di critica alla metafisica (incluso lo storicismo idealista¹⁰⁴), deve essere affiancato dal valore puramente conoscitivo (quasi potesse indicare, mediante proposizioni, l'oggettività fattuale delle

¹⁰² G. PRETI, *Due orientamenti nell'epistemologia*, in Id., *Saggi filosofici*, I, cit., p. 77.

¹⁰³ Così Preti: «Quello che neghiamo non è il Logos: neghiamo che esso fosse in principio e che la storia degli uomini e della natura significa la sua 'discesa' nella carne» (G. PRETI, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti 1948-1970*, a cura di M. Dal Pra, FrancoAngeli, Milano 1983, p. 164).

¹⁰⁴ G. PRETI, *Que sarà, sarà*, Il Fiorino, Firenze 1970, p. 41. Sul rapporto tra Preti e lo storicismo cfr. F. CAMBI, *Preti «antistoricista»? «Iride»*, XVI, n. 38, 2003, pp. 67-81.

cose) per essere considerato nella sua pragmaticità, come una procedura o una modalità atta a considerare l'effettualità («vantaggi» e «svantaggi») di una situazione determinata. Il teoreticismo implicito in ogni metafisica conduce inevitabilmente all'elaborazione di enunciati con la pretesa di definire in senso univoco il reale; ciò non può tuttavia rinviare a un valore conoscitivo in sé, bensì a un preciso *universo di discorso*, sì che «il 'denotare' cessa di essere una funzione univoca, poiché l'esistenza del denotato viene ad essere correlativa all'universo di discorso in cui è collocato il simbolo denotante»¹⁰⁵. La radice *carnale* della scientificità esprime la configurazione pragmatica del reale, per cui ogni significato è ciò che è in virtù del suo *contesto denotante*. La verità di un asserto consiste nella maggiore efficacia pragmatica, che è tale all'interno di un determinato universo di discorso. La pretesa teologale della *reductio ad unum* della molteplicità dei piani di senso trova dunque negazione nella concretezza della *vita*, nell'evidenza pragmatica del senso comune (*Lebenswelt*). La prassi è il piano in cui il pensiero si dinamicizza: a una categoricità pre-costituita deve sostituirsi il senso per cui le *funzioni categoriali* resistono al loro irrigidirsi metafisico in forza della carnalità che sta all'origine di ogni processo conoscitivo, senza che ciò comporti la sconfessione della *teoreticità* o dell'*autonomia del razionale*. Le due culture – l'«umanistico-axiologica» e la «scientifica» – pur mantenendosi formalmente distinte sono entrambe radicate nella *vita*, nel processo sempre in *fieri* ed empirico della storicità in quanto dialettica del principio carnale.

Per il trascendentalismo storico-oggettivo non si trat-

¹⁰⁵ G. PRETI, *Praxis ed empirismo* (1957), Einaudi, Torino 1975, p. 98. A proposito dello scandalo che queste tesi provocarono nella cultura italiana dell'epoca cfr. E. GARIN, *Ricordo di Giulio Preti. Tre libri*, «Rivista critica di storia della filosofia», 4, 1974, pp. 441-447.

ta di collocare storicamente la ragione, di ridurla alle varie forme di sapere storico, ma di considerare, piuttosto, la *storicità della ragione formale*. La verità (validità) dell'*a priori* è sempre legata al divenire storico, al piano dell'esperienza vissuta. In tale quadro le categorie sono «forme pure (cioè vuote) a priori, che vanno riempite (nei modi che esse stesse predispongono e secondo i contenuti a cui si dirigono) di contenuti fattuali (vale a dire empirici)». Occorre costituire *ontologie trascendentali* indirizzate a «determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)»¹⁰⁶. L'esperienza, il piano dell'evidenza e della percezione immediata, appartiene quindi strutturalmente alla ragione. L'*apriori* porta con sé i contenuti dell'esperienza sensibile, assicurando la dinamicità-storicità della struttura. I principi coincidono con la storicità empirica delle percezioni immediate e così la trascendentalità dell'*apriori* non è altro rispetto al piano dell'immediatezza percepita. Le categorie non riflettono un'attività trascendentale pura; consistono in schematizzazioni («modelli») indispensabili per render ragione del divenire storico della conoscenza¹⁰⁷. La verità degli asserti scientifici è sempre in relazione alle regole di *validità* stabilite dalla specifica regione ontologica cui fanno riferimento. Il trascendentalismo storico-oggettivo non conduce all'esito relativistico insito all'integrale storicizzazione. Preserva la struttura formale della verità

¹⁰⁶ G. PRETI, *Il mio punto di vista empiristico*, in *La filosofia contemporanea in Italia*, Arethusa, Asti 1958, ora in Id., *Saggi filosofici*, I, cit., pp. 485-486. Per quanto concerne il nesso fra il trascendentalismo pretiano e la concezione pragmatista dell'*apriori* cfr. L.M. SCARANTINO, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Mondadori, Milano 2007, pp. 285-294.

¹⁰⁷ G. PRETI, *Grammatica e logica*, in Id., *Saggi filosofici*, I, cit., p. 332.

in quanto *eredità sociale*. L'*apriori* coincide, in senso operativo, col «ritmo stesso della vita», sì che la *storicità* «non è solo nel divenire del pensiero» quanto «in ogni minimo momento dell'esperienza»¹⁰⁸. Le categorie sono pertanto forme di realizzazione dell'esperienza in unità dinamica col divenire della vita storico-sociale.

2.2.2. Continuità, discontinuità, essenze

Anche se «al principio di una filosofia stanno sempre delle scelte»¹⁰⁹, il trascendentalismo storico-oggettivo consente di superare il relativismo e di individuare nella storia del pensiero vere e proprie *tradizioni*, in luogo del riduzionismo storicistico cui perviene la filosofia come sapere storico quale disconoscimento della formalità della filosofia¹¹⁰.

La cultura costituisce una dialettica concreta (συμπλοκή) in cui nessuna *forma* viene a sovrapporsi e a confondersi con le altre: al pari degli altri saperi, la filosofia possiede una *specifica* struttura, conserva un'*autonomia*

¹⁰⁸ ID., *Dewey e la filosofia della scienza*, in ID., *Saggi filosofici*, I, cit., p. 88.

¹⁰⁹ ID., *Il mio punto di vista empiristico*, cit., p. 475.

¹¹⁰ Celebre l'argomento pretiano contro l'integrale storicizzazione della filosofia intrapresa da Garin: «se il generale Blücher e Fichte si trovavano nella medesima situazione storica, ed anzi vivevano la medesima passione storica, è certo che il primo la viveva (e cercava di risolverla) da generale, e Fichte da filosofo. [...]. Nel concreto della storia c'erano entrambi, d'accordo: ma il primo c'era come soldato e il secondo come filosofo» (G. PRETI, *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIX, n. I, 1960, p. 96). Puntuale la replica di Garin, indirizzata a sottolineare, contro la tesi pretiana dell'autonomia del razionale, non il disconoscimento delle tecniche del filosofare, bensì l'«apertura di tali discorsi verso esperienze sempre nuove» cfr. E. GARIN, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIX, III, 1960, p. 527. Sull'opportunità di ravvisare una compatibilità tra le due prospettive in merito al far storia in filosofia cfr. M. FERRARI, *Giulio Preti, Eugenio Garin e la storia della filosofia*, «Filosofia Italiana», XIV, 1, 2019, pp. 35-58.

razionale, un proprio *linguaggio*, ossia una determinata *topica*. È in virtù della storicizzazione della ragione formale che la filosofia esibisce un'unità, senza cui, infatti, non avrebbe alcun significato la stessa storicità della filosofia. L'unità non rinvia a un'unità della filosofia come continuità *ingenua*; postulare un'omogeneità dello sviluppo storico-filosofico significherebbe distogliere lo sguardo dalla molteplicità delle dottrine storicamente apparse. Postulare una siffatta unità sarebbe espressione della concezione pregiudiziale della storicità: intesa al modo dogmatico, l'unità non può che dar luogo a una «storia del pensiero in cui c'è una sola verità e molti errori, e dove per avere ragione bisogna forzare lo spirito e la lettera dei testi»¹¹¹. L'esito teologale della storiografia è dato dalla persuasione secondo cui il passato è ritenuto un presente, senza che si realizzi il distacco necessario perché si schiuda lo spazio della storicità. Anticipare un ordine unitario della storia a partire da una filosofia è negazione della *datità empirica* di cui la storia è testimonianza. L'*historia rerum* deve riconoscere il suo punto d'avvio nel concreto *filologico*, a dispetto di ogni pregiudiziale speculativa; è altrettanto dogmatico rimanere alla pura constatazione empirico-fattuale (della molteplicità) delle filosofie, giacché, per definirle tali, devono aver in comune la *forma* del discorso, il loro essere filosofie *e non altro*. Il modo di ovviare all'interpretazione astratta dell'unità (o «continuità») sta dunque nel significato di *tradizione*, per cui ogni forma di cultura, inclusa la filosofia, muove a partire da *un* passato *per* continuarne l'opera anche venendo in contrasto col patrimonio speculativo ereditato. La tradizione è così «un punto di partenza, rispetto alla quale il punto di arrivo può anche essere molto diverso – anzi, *rivoluzionariamente* diverso (ossia in un

¹¹¹ G. PRETI, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in ID., *Saggi filosofici*, II, cit., p. 220.

rapporto di discontinuità)»¹¹². Pur muovendo dal concreto filologico, il rapporto che il *trascendentalismo storico-oggettivo* intrattiene col passato è *teoretico*, al fine di aderire compiutamente alla forma specifica che esso esprime in quanto filosofia. Il passato va restituito nella sua alterità, ereditandone e sviluppandone il pensiero, adeguandone la *formalità-teoreticità*. Ciò costituisce l'*unità* del corso storico della filosofia quale *storia di tradizioni*. Da qui l'insufficienza speculativa e storica del modello storiografico votato alla mera contestualizzazione. La filosofia conserva una formalità che la distingue dalle variegate manifestazioni della cultura proprie di una civiltà. Gli aspetti eteronomi che la caratterizzano non possono essere assolutizzati a discapito dell'autonomia categoriale della filosofia: «nel concreto, i momenti di eteronomia non escludono i momenti di autonomia – e viceversa. L'ordine e la funzione vitale di determinate attività non esclude che in esse la cultura sia venuta isolando determinati valori (p. es., estetici o teoretici), sottoponendoli a determinati insiemi di norme, indipendenti dagli scopi vitali stessi, oppure solo mediatamente connessi»¹¹³. Pur essendo *filia temporis*

¹¹² *Ibid.*, p. 223. Preti ribadirà questa convinzione: «[...] l'accento sulla discontinuità della storia è giustificato e risponde a una sana istanza vitale e costruttiva. Ogni epoca, ogni generazione, ha i suoi contenuti di cultura – e con i suoi contenuti, le sue forme [...]. Ma ogni epoca, ogni generazione, *eredita* una cultura; eredita delle situazioni, eredita un linguaggio [...]. La tradizione è come un'eredità: [...]. Abbiamo ereditato temi e problemi: possiamo mutarli, ma è solo partendo da essi che lo facciamo e possiamo farlo» (Id., *Que serà, serà*, cit., pp. 42-43). Ripercorrendo e richiamandosi alla lezione pretiana, Minazzi definisce così la *tradizione*: «la presenza, carsica, e sotterranea, di una linea di pensiero che ha anche assunto differenti moventi, pur sapendo attraversare, come un segreto e tenace 'filo rosso', molteplici teorizzazioni filosofiche» (F. MINAZZI, *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico*, Mimesis, Milano 2011, p. 159).

¹¹³ Id., *Considerazioni di metodo sulla storia delle scienze*, in Id., *Saggi filosofici*, II, cit., p. 269.

ogni filosofia, mantenendo una specifica topica che la differenzia dalle altre forme di cultura, può essere considerata parte integrante di una *tradizione* storico-teoretica. Se l'unità teologale «soffoca» la storicità, ciò non significa che tale categoria comprometta originariamente la possibilità della novità come evento storico, quasi che, facendone ricorso, la storia della filosofia non possa che riconoscersi come pura reiterazione di analiticità. Non c'è contestualizzazione che impedisca di confrontarsi *teoreticamente* col passato: se tutto dipendesse dagli aspetti eteronomi, o non strettamente filosofici, quel determinato passato, e con esso il corso storico della filosofia, «sarebbe come se non fosse mai esistito»¹¹⁴. Ogni tipo di rapporto, di continuità o di discontinuità, richiede un *permanente*, che conservi, pur nella variabilità, un'unità. Ciò è garantito dalle *essenze* (gli *-ismi*) intese, però, nel loro statuto *empirico-trascendentale*. L'autonomia del discorso filosofico – la sua forma – può assumere, secondo la struttura storica degli *apriori*, aspetti diversi, storicamente ed empiricamente accertabili, ma è pur sempre identificabile come tale. In quanto metodo storico, la dialettica ha la funzione di preservare la discontinuità senza pregiudicare la continuità, e viceversa: «qui appunto si inserisce, entro la continuità e unità generale del sistema, la discontinuità relativa delle singole forme: che tali determinazioni successive (successive e in senso logico-ideale e in senso storico-temporale) sono collegate fra loro da legami *dialettici*, ossia da legami di negazione e negazione della negazione»¹¹⁵. Corretta dalla veste speculati-

¹¹⁴ ID., *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, cit., p. 228. Giustamente Dal Pra nota che «quello che Preti esclude è che si tolga alla filosofia ogni considerazione autonoma, per limitare la considerazione storiografica della filosofia ad una qualunque od a tutte insieme le sue dipendenze eteronome» (M. DAL PRA, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 119).

¹¹⁵ G. PRETI, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, cit.,

va, la dialettica consente di individuare il rapporto teoretico che si instaura tra le diverse posizioni filosofiche. Entro il trascendentalismo storico-oggettivo la dialettica viene allora ad assumere una configurazione positiva, adeguata a interpretare, su base empirica, l'andamento storico-filosofico, contraddistinto dall'emergere non di espressioni storiche riflettenti una struttura teologale (l'«Idea»), quanto piuttosto di categorie integralmente storicizzate che assumono la funzione di *parametri*¹¹⁶. La dialettica rileva il mutarsi dei parametri (delle categorie) con cui la processualità della filosofia si realizza in vista di una maggior coerenza del *principio d'immanenza*¹¹⁷. Così conside-

p. 229. Come sottolinea Renato Pettoello: «ciò non significa assolutamente irrigidire le forme, attribuendo loro un valore ontologico» (R. PETTOELLO, *La forma della filosofia. Alcune considerazioni sulla storiografia filosofica, rileggendo Giulio Preti*, in *La filosofia e le sue storie*, a cura di M.C. Fornari e F. Sulpizio, Milella, Lecce 1998, p. 292).

¹¹⁶ G. PRETI, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, cit., p. 238.

¹¹⁷ Cfr. ID., *Difesa del principio d'immanenza*, «Sophia», IV, n. 2-3, 1936, pp. 281-301. Il saggio è originato dal confronto polemico con le tesi del realista Carmelo Ottaviano, il quale in occasione sia dell'VIII (1933 a Roma) che del IX (1934 a Padova) *Congresso nazionale di filosofia* sostenne una *Critica del principio di immanenza* (cfr. F. MINAZZI, *Il principio d'immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni Trenta: il confronto tra Giulio Preti e Carmelo Ottaviano*, «Il Protagonista», XXVIII-XXIX, nn. 13-16, 1988-1989, pp. 245-74). La difesa pretiana del principio d'immanenza è riconducibile ad alcuni aspetti dell'attualismo (cfr. E. GARIN, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., p. 27). A partire dal giovanile *Idealismo e positivismo*, il compito del nuovo positivismo (o del «razionalismo critico»), generatosi in seguito alla confluenza tra idealismo e positivismo, consiste per Preti nell'«indagine delle forme e strutture dell'esperienza e della cultura; il suo postulato fondamentale è il principio di immanenza; i concetti cui riesce non sono ipotesi sulla realtà delle cose ma metodi di una risoluzione dell'esperienza sul piano del pensiero intellettuale e razionale» (G. PRETI, *Idealismo e Positivismo*, Bompiani, Milano 1943, p. 119). E ancora: «compito della filosofia, anziché quello di dedurre o giustificare a priori una forma di cultura, è quello di svolgere completamente e connettere in sistemi più ampi i risultati del pensiero filosofico esprimendosi nella cultu-

rate, le *essenze* hanno un valore puramente metodologico e funzionale: il carattere *operativo* (dinamico) delle *essenze* rappresenta la risoluzione dell'alternativa tra la concezione intemporale («contemporaneizzante») della storia della filosofia e la riduzione del discorso filosofico alle sole dinamiche eteronome del contesto storico-sociale. Contro il pericolo, evidenziato dal sapere storico, di ipostatizzazione delle *essenze*, occorre ribadirne la *scientificità* in quan-

ra» (*Ibid.*, p. 215). La difesa del principio d'immanenza consiste allora nella determinazione di un idealismo trascendentale, nel quale la *soggettività* è chiarita in termini esclusivamente *funzionali*. Dal punto di vista storiografico ciò ha voluto significare procedere oltre le istanze dogmatiche che convertono i risultati parziali di ogni singola ricerca in un «sistema puro che è il sistema stesso dell'attualità dell'Essere». La convergenza tra idealismo e positivismo è possibile nel momento in cui l'istanza *immanentista* venga mantenuta attraverso il ricorso a una concezione metodologico-critica della storicità desumibile dall'atteggiamento 'positivo', evitando il pericolo di un'impalcatura teologizzante. Il difetto della filosofia gentiliana non consiste allora nell'affermazione del principio d'immanenza, bensì nella sua *ipostatizzazione* (cfr. G. PRETI, *Crisi dell'attualismo*, «Studi filosofici», I, 1940, pp. 106-121). Questa distinzione rispetto all'idealismo dogmatico determina la peculiarità della proposta pretiana, volta ad assumere la storicità quale asse portante del "trascendentalismo storico-oggettivo". Nondimeno, senza la mediazione della filosofia gentiliana, il trascendentalismo pretiano avrebbe risentito, nella sua formazione, di elementi astorici, dando luogo alle aporie cui perviene ogni filosofia teologizzante (cfr. L. M. SCARANTINO, *Influssi gentiliani nella formazione del razionalismo critico di Giulio Preti*, «Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere e Arti», CIX, 1997, pp. 327-339). Una diversa interpretazione del ruolo della filosofia idealistica nella concezione pretiana è sostenuta da Mario Cingoli, il quale (in opposizione ai rilievi sostenuti anche da Mario Dal Pra) intravede nel filosofo pavese uno slittamento dalla matrice husserliano-hegeliana a una propriamente empiristica, di modo che l'influsso della dottrina idealistica riguarderebbe soltanto una determinata fase del suo pensiero, risalente al giovanile saggio dedicato a *Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica* (1938) e pubblicato nel (gentiliano) *Giornale critico della filosofia italiana* (cfr. M. CINGOLI, *Preti e la storiografia filosofica*, in, *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, a cura di P. Parrini, L.M. Scarantino, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 271-289).

to «concetti operativi»¹¹⁸. Le essenze rendono conto della processualità storica della filosofia salvando al contempo le esigenze della *teoreticità*. Non si tratta di indicare un orizzonte veritativo della storia, bensì uno pragmatico, tale da consentire l'alterità storica secondo la formalità che le è propria. La pretesa filologica urta contro il fatto, empiricamente innegabile, che tra filosofie, sorte e sviluppati in contesti differenti, intercorrono *analogie*. È indispensabile rendere ragione di tali affinità concettuali e non possono essere rilevate se l'attività storiografica, pur necessaria, non si distingue formalmente come ispezione della *struttura teorica* di un pensiero, se non si istituisce cioè come storia *della filosofia*¹¹⁹. Affinché il momento della distinzione storiografica restituisca un determinato passato è opportuno accedere alla *sua* dinamica concettuale, mediante la *sua* logica e non senza una logica. Adentrarsi nella *topica* di una filosofia significa individuarne la *mentalità*, ovvero il tipo di razionalità, di procedure, di argomentazioni, di linguaggio, di strutture semantiche che lì sono impiegate e che in base a esse può venir ricondotta o meno a una *tradizione*¹²⁰.

¹¹⁸ G. PRETI, *Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia*, in ID., *Saggi filosofici*, II, cit., p. 248.

¹¹⁹ G. PRETI, *Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia*, cit., p. 250. In polemica con la (cosiddetta) «Scuola fiorentina», di cui Garin è l'esponente più illustre (insieme a Paolo Rossi), si veda la ripresa dell'argomento pretiano compiuta da Paolo Parrini a favore della necessità di non isolare l'indagine teorica da quella storica cfr. P. PARRINI, *Ancora su filosofia e storia della filosofia*, «Rivista di storia della filosofia», XLVI, 1991, p. 528; sul tema anche R. PETTOELLO, *La verità sta davanti a noi*, «Doctor virtualis», 4, 2008, p. 175.

¹²⁰ In uno scambio epistolare con l'amico Dal Pra, Preti osserva: «quello che nei filosofi mi interessa è quello che c'è di *avventura*, non il sistema a cui disgraziatamente possano pervenire; inoltre di vitale ci sono le *correnti*, i *movimenti*, non i pensatori, che nel loro insieme sono sempre noiosi» (G. PRETI, *Qui a Firenze si muore nel silenzio e nella solitudine. Lettere a Mario Dal Pra (1951-1971)*, a cura di F. Minazzi, «Il Protagora», XXXVIII, 15, 2011, p. 156; per un giudizio positivo

La categoria del *precorrimto* ha senso se intesa nel suo valore *funzionale*: «c'è dunque un processo che lo storico fissa quando si fa la storia di una corrente di pensiero, fissando uno *standard* finale e interpretando-valutando i termini intermedi mediante quello *standard*. In tal caso i 'precursori' sono semplicemente i primi, quelli che stanno all'origine del processo»¹²¹. L'aspetto speculativo (teologizzante) della temporalità – effettivo *punctum dolens* della riflessione idealista¹²² – trova la propria negazione nella funzionalità operativa delle categorie, che al contempo riscatta la struttura *formale* del discorso filosofico dai pericoli irrazionalistici di una sua integrale storicizzazione: «la filosofia non è il filosofare, bensì ne è il risultato, obiettivato e consegnato entro le strutture ideali-obiettive di un discorso»¹²³. Lo stesso concetto di «causa» è imprescindibile per la scientificità della storiografia, purché per leggi storiche si intendano delle *costanti associative*: «negare l'esistenza di 'leggi' storiche equivale a negare qualsiasi comprensibilità e conoscibilità a tutti gli eventi, passati presenti e futuri. Significa negare la possibilità stessa della filologia»¹²⁴. L'impossibilità della considerazione *sub specie aeternitatis* della storia (della filosofia) fa sì che l'atto storiografico sia calato nel suo presente, erede di un determinato orizzonte di discorso. In virtù dell'*apriori* storico il passato è dunque sempre un *altro presente*: sebbene il presente sia «il reticolato di significati, categorie, connessioni logiche in cui la cultura (cioè, per noi, la nostra cultura) connette dati e aspettati

della storiografia pretiana cfr. M. DAL PRA, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, cit., p. 127).

¹²¹ G. PRETI, *Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia*, cit., p. 262.

¹²² ID., *Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica*, in ID., *Saggi filosofici*, II, cit., p. 213.

¹²³ ID., *Filosofia e storia della filosofia*, cit., p. 98.

¹²⁴ ID., *Praxis ed empirismo*, cit., p. 159.

secondo nessi causali», il passato non è l'assolutamente altro rispetto alla nostra considerazione. In quanto *altro presente*, il passato vive *in funzione* della continuità o discontinuità che esso intrattiene con la nostra ulteriore attualità o eredità¹²⁵.

La storia della filosofia può allora esercitarsi quale vero ed effettivo *feri*, di modo che ogni nuovo atto storicizzante venga a congiungersi alla *tradizione vivente* che è «struttura, cioè vita» e «non morto insieme di contenuti determinati e fissati»¹²⁶.

2.3. Trascendentalismo della prassi

L'esigenza di non tradurre la forma-filosofia nelle dinamiche eteronome dell'integrale storicizzazione trova ampio riscontro anche nel *trascendentalismo della prassi* che, attraverso l'indicazione della struttura inerente al teoreticismo, si propone quale configurazione antidogmatica per la prassi storiografica in filosofia.

2.3.1. Il teoreticismo

Il teoreticismo corrisponde all'assolutizzazione del dato, alla pretesa di indicare il *fondo ultimo* dell'essere. È teoreticismo anche la forma di filosofia che designa la storicità – il carattere intrinsecamente diveniente delle strutture del conoscere e dell'esistente – come il dato assoluto, incontrovertibile, l'orizzonte entro il quale concepire la totalità del reale: «teoreticismo pertanto si avrà ogni qual volta si indicherà, una volta per tutte, il valore dell'essere facendolo coincidere con un dato conoscitivo e si penserà di fondare la validità di quel dato sulla validità assoluta del processo conoscitivo che ad esso conduce. La fiducia

¹²⁵ ID., *Filosofia e storia della filosofia*, cit., p. 100.

¹²⁶ ID., *Praxis ed empirismo*, cit., pp. 184-185.

del teoreticista è quella d'aver colto il senso assoluto delle cose mediante un atto conoscitivo autogarantito»¹²⁷. In quanto struttura autoreferenziale, la filosofia non può non assumere un *criterio* definitivo nell'intenzionare la propria storicità. Ciò comporta la necessaria esclusione dalla concreta processualità delle definizioni che non rientrano in tale assunzione preliminare. Il *transcendentalismo della prassi* non intende respingere l'utilità del criterio assunto a giudizio, ma la sua posizione come dato ultimativo e assoluto. Legittima, pertanto, l'assunzione della filosofia per la comprensione dello svolgimento storico purché essa non venga ipostatizzata. Una filosofia, per esser tale, deve giustificare sé stessa e al contempo la storia di cui essa fa parte: ciò è possibile qualora il criterio con cui si considera il passato sia corretto dal vizio teologale. L'errore della storia teoreticisticamente concepita sta nella pretesa, destinata al fallimento, di abbracciare il passato nella sua complessità. A fronte, infatti, del criterio risolutivo della storia, le filosofie non aderenti al canone stabilito «verranno collocate, almeno provvisoriamente, fuori dalla storia, quanto meno fuori della storia *positiva e costruttiva*, fuori del divenire del pensiero che si giudica efficiente e reale, oppure verranno in qualche maniera disposte in una trafila storica tendente a presentarsi come il piano del precorrimento della dottrina del dato supremo cui ci si riferisce»¹²⁸. Negando la storicità che non soddisfa l'*anticipazione* (costituita dal criterio prestabilito), il teoreticismo dischiude uno *spazio senza tempo*: si determina una dimensione nella quale il passa-

¹²⁷ M. DAL PRA, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, in *Problemi di storiografia filosofica*, a cura di A. Banfi, Bocca, Milano 1951, pp. 33-64, poi in «Rivista critica di storia della filosofia», VI, 1951, pp. 177-208; ora in *Id.*, *Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti*, a cura di M. A. Del Torre, FrancoAngeli, Milano 1996, p. 31.

¹²⁸ *Id.*, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, cit. p. 36.

to o è tolto in quanto passato o è integralmente vissuto in funzione del presente eretto a canone valutante, riducendo il differire a una mera «storia dall'identico all'identico»¹²⁹. Sebbene la logica teoreticista intenda oltrepassare, soprattutto nella veste attualista, l'identità analitica e ottenere la concretezza che attiene alla pluralità del corso storico, si deve nondimeno osservare la necessaria inconseguibilità di tale proposito, poiché la molteplicità cui dà luogo è la sola circolarità tautologica dell'*equivalenza*¹³⁰. Il teoreticismo è *sempre* negazione della storicità: o il passato (*res gestae*) viene derubricato a errore o viene risolto nel presente eterno e metafisico; allo stesso modo, il futuro (*res gerandae*) è razionalmente impensabile a fronte del teoreticismo: o sarà sconosciuto come errore o, più radicalmente, sarà pregiudicato nella sua fisionomia perché già deducibile dalla definitività del dato. In entrambi i casi, l'esito è il puro monologo dell'identico. L'anticipazione di un dato ipostatizzato o di un sistema – di un'unità presupposta – non lascia spazio alla storicità del pensiero né in senso retrospettivo (nei riguardi del passato) né in senso progressivo (rispetto al futuro): una storia senza tempo che, in quanto non consente l'imprevedibilità dell'accadere temporale, richiama il carattere immediato e istantaneo del punto geografico¹³¹.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹³⁰ *Id.*, *Sulla prova nel discorso filosofico*, «Actes du XIème Congrès International de Philosophie», Bruxelles, 20-26 août 1953, vol. V, *Logique Analyse philosophique Philosophie des mathématiques*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, Editions E. Nauwelaers, Louvain 1953, pp. 79-80.

¹³¹ *Id.*, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, cit., p. 46. Intorno a tale problema Dal Pra non esiterà a ritornare affermando che: «Solo la verità assoluta esclude, almeno in linea di principio, la storia e la ricerca. Ma la verità, sempre finita, a cui tende ogni sistema filosofico, piuttosto che escludere, richiede la storia. [...] Di qui la storia della filosofia e l'importanza che essa riveste per la stessa filosofia. La storia della filosofia si esplica attraverso lo studio delle opere

Non è tuttavia possibile aver ragione dell'analiticità del teoreticismo esclusivamente attraverso il momento della distinzione storiografica messa in opera dalla filologia poiché essa si limita ad attestare la molteplicità, prescindendo dalla valutazione. Il dominio del concreto filologico congiunto a un determinato oggetto storiografico non equivale a concepire una storia della filosofia: affinché questa possa realizzarsi occorre che sia stabilito un ordine di significato e ciò non è assicurato dalla mera tecnica filologica¹³². Al pari di ogni contenuto determinato anche la distinzione filologica, nella misura in cui è culto dell'oggettività storica, è un *mito*, dal momento che rischia di tradursi in teoreticismo. Per il trascendentalismo della prassi si tratta

dei filosofi che ci sono rimaste ed attraverso l'indagine di tutti quegli elementi che possono giovare a farcele comprendere» (Id., *Sommario di storia della filosofia*, I, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. XIX-XX).

¹³² Nel delineare i fondamenti metodologici della *Rivista di storia della filosofia* (poi, emblematicamente, *Rivista critica di storia della filosofia*) Dal Pra propose, attraverso la filologia, una visione aperta e problematica della storicità, senza che ciò volesse significare adesione al filologismo cfr. Id., *Premessa*, «Rivista di storia della filosofia», I, 1946, pp. 1-3, ora in Id., *Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti*, cit., pp. 19-20. Nel risolvere la polemica tra teoresi e filologia, Dal Pra dichiarerà che «per difendere la filologia, non occorre finire nel filologismo; come, per difendere la filosofia, non occorre finire nell'arbitrarietà» (Id., *Filosofia teoretica e storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», VI, 1951, pp. 50-52, ora in Id., *Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti*, cit., p. 69). Al XVI Congresso nazionale di filosofia (del marzo 1953 a Bologna) anche Antonio Santucci dimostrò la propria vicinanza alle tesi dalpraiane sostenendo la necessità di muovere dalla dissoluzione delle strutture teoreticiste, senza che ciò significasse la crisi del discorso filosofico o storico-filosofico cfr. A. SANTUCCI, *Di un possibile atteggiamento della filosofia verso le scienze*, in *Il problema della filosofia*, oggi, cit., p. 111. Anche per Santucci dunque «il metafisico è prigioniero dell'essere e di una disposizione necessaria» e la filosofia oggi è «un'opzione pratica che trascende di continuo un piano prestabilito dell'essere» (*Ibid.*, pp. 117-119; circa il valore di questa tesi cfr. P. ROSSI, *Un illuminista moderato*, in W. TEGA, L. TURCO, *Un illuminista scettico. La ricerca filosofica di Antonio Santucci*, il Mulino, Bologna 2008, p. 13.

di ridurre al minimo ogni residuo teologizzante mediante la determinazione del compito *pratico* della ragione che è libera iniziativa in quanto rinuncia a un principio presupposto. Affrancata dai vincoli teoreticisti che ne soffocano lo statuto, la storicità può rivelarsi autentico *divenire* del pensiero nell'autonomia categoriale del passato e del futuro rispetto al presente. L'unità del corso storico-filosofico è mantenuta non dalla forma dogmatica – alla quale perviene anche il tentativo (fallito) dell'*unità personale*¹³³ – ma dalla veste *pratico-possibile*, in maniera da consentire alla storicità di costituirsi quale trascendimento del dato, compreso quello in cui consiste il trascendentalismo della prassi. Per quanto rivolte a valorizzare l'umanità del sapere nelle sue dinamiche concrete e reali, sia la concezione materialista della storia, per lo stretto parallelismo tra storia «economica» e i sistemi «concettuali», sia il sapere storico come distinzione critico-pratica, per aver ridotto la *forma-filosofia* nell'eteronomia del suo sviluppo effettuale, commettono l'abuso teoreticista: «non appunto perché la filosofia abbia dalla sua l'eterno, ma solo in quanto essa nasce in forza di funzioni mentali che prescindono dai dati temporali; è in gioco, insomma, non tanto l'eternità della filosofia, quanto il suo carattere astratto»¹³⁴. Il trascenden-

¹³³ Cfr. M. DAL PRA, *Il metodo della 'unità personale' nella storiografia filosofica*, «Rivista di storia della filosofia», IV, n. 2, 1949, p. 143.

¹³⁴ ID., *Storia e verità della filosofia*, in ID., *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, cit., p. 88. Circa la distinzione dalpraiana tra autonomia ed eteronomia inerente a ogni dottrina filosofica cfr. ID., *Sommario di storia della filosofia*, cit., pp. XX-XXI. A proposito dei limiti inerenti alla storiografia marxista si consideri che, ad avviso di Dal Pra, «è Marx stesso, quindi, a sottolineare che ispirarsi alla concezione materialistica della storia per mantenersi al livello di enunciati generali significa esattamente adottare la maniera più efficace per soffocare la ricerca storica» (ID., *Materialismo storico e storiografia filosofica*, in ID., *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, cit., p. 101). Circa i rapporti di Dal Pra con la «filosofia della prassi» cfr. G. GUZZONE, *Mario Dal Pra lettore e interprete*

talismo della prassi è consapevole di essere una *chiusura* nei riguardi del reale, ma è insieme apertura all'infinita *possibilità* dell'essere. È cioè una specifica definizione che *apre* ad altri orizzonti: è una *sistematicità possibile*, il mantenimento di una necessaria prospettiva per l'attività storiografica intesa come puro possibile.

A differenza della «retorica» teoreticista, il trascendentalismo della prassi intende allora esprimere il *divenire* non attraverso un'attuale contemporaneizzazione, bensì mediante un *compito infinito* di natura *pratica* che non pretende, proprio perché tale, di cogliere definitivamente il «fondo dell'essere».

2.3.2. Direzionalità pratica della ragione e superamento

Alla *logica teorica* della forma teologizzante è necessario contrapporre l'*apertura pratica* della processualità, quale autentico divenire poiché *non anticipato* da alcuna struttura. Solo così è consentito il dischiudersi della *possibilità della possibilità*, tolta la quale la storia non assumerebbe altra forma che l'aspetto (retorico) di una reiterazione d'identità. La verità dismette lo statuto teoreticista – in cui la molteplicità delle filosofie viene dedotta secondo una struttura *a priori* assolutamente garantita espriamente il ritmo, secondo precorrimenti e superamenti, del fondamento stesso¹³⁵ – per divenire una *verità possibi-*

di Gramsci: tra filosofia della praxis e storiografia filosofica, «Rivista di storia della filosofia», 3, 2016, pp. 419-442.

¹³⁵ Il rifiuto del canone storiografico idealista è stato complesso all'interno dell'itinerario filosofico dalpraiano. Emblema di questa difficoltà è senz'altro il suo *Condillac* (1942): sebbene l'opera muova dalla critica alle più consolidate interpretazioni del filosofo francese offrendone, grazie alla perizia filologica, un'immagine più articolata e complessa, Dal Pra pare rimanere legato, in questi anni, alle ipoteche del precorrimiento e del superamento. Indicando l'intendimento generale dello studio, Dal Pra scrive nella *Premessa* al volume: «di fare qualcosa di

le, un compito pratico della ragione. Il circolo d'identità della filosofia con la sua storia esclude dappprincipio ogni possibilità storiografica, a causa della predisposizione a forzare la materia storica entro le maglie del quadro speculativo, unitario e totalizzante. Il *superamento* – impiegato, nella sua forma astratta, per «ridurre la complessità delle teorie»¹³⁶ – è compromesso proprio perché vincolato a un dato assoluto, a una legge intemporale: un superamento eterno si toglie come tale, dal momento che per costituirsi ed esplicarsi dovrebbe inserirsi entro una dinamica temporale che è invece esclusa *ab origine*.

L'uso critico, e non dogmatico, del superamento (e del «precorrimento») è al contrario assicurato qualora sia contemplata una *divaricazione* temporale e se i termini che costituiscono il rapporto o di precorrimento o superamento condividano una certa topica o formalità di di-

vivo sopra un pensatore vivo, e lasciando invece, quando alla storia dissecata, che i morti seppelliscano i loro morti» (M. DAL PRA, *Condillac*, Bocca, Milano 1942, p. 2). Occorre rilevare come anche Preti – che inciderà nella stessa connotazione storiografica del trascendentalismo della prassi – nello stesso giro di anni (per la precisione nel 1943) poneva la questione negli stessi termini idealistici, tanto da affermare che «una filosofia è superata proprio quando è stata accolta, ossia accettata, naturalmente entro limiti, come vera; contemporanea una filosofia quando ha ancora contro di sé delle antitesi, vale a dire non ha ancora potuto acquietarsi e passare all'eternità in una sua verità» (G. PRETI, *Idealismo e positivismo*, cit., p. 9). A ragione è stato osservato che «il *Condillac* è dunque percorso da una tensione contraddittoria: per un verso segue non solo le maggiori suggestioni crociane e gentiliane, ma anche schemi di scuola; per un altro, svolge una lettura filologicamente accurata delle fonti» (E. I. RAMBALDI, *Filologia e filosofia nella storiografia di Mario Dal Pra*, ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», LXII, 2009, p. 261). A proposito della permanenza di alcuni residui gentiliani nella concezione storiografica dalpraiana cfr. A. SANTUCCI, *Mario Dal Pra filosofo e storico della filosofia*, «Rivista di filosofia», LXXXV, n. 1, 1994, p. 69.

¹³⁶ M. DAL PRA, *Del 'superamento' nella storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI, 1956, pp. 218-226, in ID., *Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti*, cit., p. 83.

scorso¹³⁷. Il residuo teologale è oltrepassato nella misura in cui lo stesso «superamento» operato dal trascendentalismo della prassi non rinvia a nessuna assolutezza del processo, come avviene invece per la forma neoidealista del filosofare, stando alla quale si ripropone il dispositivo estemporizzante dell'Assoluto (dell'«autoconcetto») quale principio e finalità immanente della storicità, in cui questa appare «sempre affermazione dell'identico sussistente nella produzione del diverso»¹³⁸. In quanto verità possibile, come *direzionalità pratica della ragione*, il superamento non allude a nessuna determinazione univoca della storia: una filosofia non supera l'altra in quanto rispondente al vero logico ma perché adeguata, in forza della sua maggiore efficacia pragmatica, a una precisa situazione storica¹³⁹. L'atto storiografico compiuto dal trascendentalismo della prassi fa sì che il passato non sia logicamente negato in nome della verità incontrovertibile, bensì *giudicato*, nella sua alterità irriducibile, in virtù dell'apertura *pratica* della ragione. L'alterità non è quindi isolabile dal concetto che lo storico si forma della filosofia. Si tratta di «'sospendere' il significato della nostra attualità nella comprensione del passato storico»¹⁴⁰ nella consapevolezza che l'approfondimento dell'esperienza storica in filosofia richiede, per il suo carattere problematico e rivedibile, l'indagine teorica, in modo da consentire la comprensione dell'alterità dell'altro senza alterarne pregiudizialmente i contorni.

L'atto storiografico – il tentativo di restituire un de-

¹³⁷ ID., *I problemi di metodo della storiografia filosofica*, in *Panorami filosofici. Itinerari del pensiero*, Franco Muzzio Editore, Padova 1991, p. 113.

¹³⁸ ID., *Del 'superamento' nella storiografia filosofica*, cit., pp. 73-74.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 78).

¹⁴⁰ ID., *Presentazione dell'opera*, in *Storia della filosofia*, I, Vallardi, Milano 1975, p. II.

terminato passato – non cessa di essere *scelta e giudizio*¹⁴¹: poiché «non è possibile sottrarsi» al *circolo* tra filosofia e storia della filosofia, questo deve quindi essere risemantizzato nel senso del rapporto in cui i criteri di scelta e giudizio, non venendo stabiliti *a priori*, siano l'esito di un'ispezione storica, in maniera che l'atto storiografico esprima un preciso orientamento filosofico e pur tuttavia «relativo e perfettibile»¹⁴².

¹⁴¹ Cfr. Id., *Sommario di storia della filosofia*, cit., p. XX.

¹⁴² *Ibid.*, p. VII. Nel presentare la monumentale *Storia della filosofia* (edita da Vallardi) e da lui diretta, Dal Pra osserva: «Più che allo sforzo di unificazioni astratte e di schemi evolutivi semplificati, ci si è rivolti a raccogliere tutti i suggerimenti di uno sviluppo storico del pensiero aperto all'imprevisto, al complesso, al composito. Più che alla rarefazione di una visione chiusa e sistematica della vicenda storica della filosofia, si è voluto aprire la strada al dilatarsi della ricerca, all'estendersi dell'esperienza, alla concreta conquista di nuovi spazi alla dimensione storica» (Id., *Presentazione dell'opera*, in *Storia della filosofia*, cit., p. II)

III

IL SAPERE STORICO IN FILOSOFIA TRA METAFISICA E ONTOLOGIA

X. La ricerca della trascendenza

1. Ontologismo e spiritualismo

P. Carabellese, A. Carlini, M.F. Sciacca

1.1. Ontologismo critico

Le traduzioni della forma speculativa nelle articolazioni del sapere storico mostrano il loro tratto ideologico a seguito del mantenersi entro una configurazione gno-seologica del sapere, di cui l'*ontologismo critico* intende essere l'oltrepassamento, mostrando l'autentico valore che attiene alla filosofia e alla sua storia come *oggettiva riflessione pura*.

1.1.1. Il problema interno della filosofia

Che sia inteso come *assoluto*, in quanto orizzonte *trascendentale* dell'esperienza, o al modo *metodologico*, quale espressione *critica* della ragione, il porsi dello storicismo toglie la possibilità del costituirsi della filosofia, andando incontro al proprio *auto-rinnegamento*¹. Malgrado i propositi, lo storicismo è contraddizione: da un lato, nella sua

¹ P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano. Saggio storico-critico*, Loffredo, Napoli 1938, pp. 160-183.

espressione di immanentismo neoidealista, lo storicismo deve esser revocato nella sua pretesa di assolutezza e di incontraddittorietà a causa dell'inevitabile trascendenza che è costretto ad assegnare al pensiero «pensante» (giudicante) rispetto al «pensato» (giudicato); dall'altro, la resa in prassi del filosofare che lo storicismo critico opera in funzione antidogmatica riconduce il filosofare all'assurdo della «relatività della coscienza» umana², facendo coincidere la filosofia con il plesso della cultura e della coscienza volgare. A entrambe le forme di storicismo rimane estraneo il problema *interno* della filosofia, della *possibilità* intrinseca del filosofare in quanto posto dal filosofare *in atto*. Il problema che la filosofia costituisce *di sé a sé* consiste nella sua inaggrabilità: attiene, infatti, all'*essenza* della filosofia, e non alla sua (presunta) identità con la storia, porre il problema di sé, proprio in quanto non suppone alcun sapere costituito che, dall'esterno, ne interroghi la possibilità, come si ritiene quando viene confuso il problema *interno* o *soggettivo* col problema *oggettivo* o *esterno* della filosofia (da intendersi col problema a cui la filosofia vuole porre risoluzione)³. Proprio perché la dimensione del *concreto*, che l'ontologismo intende svelare, è condizione di possibilità di ogni fenomeno nella sua determinatezza, allo stesso modo la filosofia non si

² ID., *L'ontologismo critico*. II. *Che cosa è la filosofia?*, Signorelli, Roma 1942, p. 328. Su quest'aspetto cfr. F. FANIZZA, *Il problema della filosofia nel pensiero contemporaneo e nell'ontologismo di P. Carabellese*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLII, 1963, pp. 363-376.

³ P. CARABELLESE, *Il problema della filosofia in Kant. Guida allo studio dei Prolegomeni*, a cura di F. Damonte, La Scaligera, Verona 1938, p. 13. Per una disamina della questione concorde con la posizione carabellese cfr. E. DE LIGUORI, *Il problema interno della filosofia in Pantaleo Carabellese*, Bulzoni, Roma 1988, pp. 63-89, mentre per una linea interpretativa diversa, volta cioè a rilevare un circolo vizioso nell'indagine carabellese tra problema interno ed esterno della filosofia cfr. *Pantaleo Carabellese*, a cura di R. Tozzi, Edizioni di "Filosofia", Torino 1955, p. 28.

distingue dalla molteplicità dei saperi in nome di una conoscenza preminente e perciò separata rispetto alle altre, bensì in quanto *esplicitazione* dell'*implicito* di *coscienza*⁴. Il filosofare si determina sempre in atto concreto: ogni *attività spirituale* umana – ogni determinato sapere – si specifica soltanto nella misura in cui si mantiene nell'*implicito* di coscienza che la filosofia esplicita. La filosofia si distingue dalla *coscienza comune* non perché questa sia un sapere subordinato, ma perché la filosofia è «capacità trascendentale della coscienza»⁵ o *riflessione pura*, riconoscimento di ciò che è *già saputo* dalla coscienza comune. Se così non fosse si dovrebbe soggiacere all'interpretazione gnoseologista della filosofia o alla concezione della filosofia-scienza, al processo storico-speculativo che (nella modernità) conduce dalla «critica» al «criticismo metafisico», al luogo cioè in cui si consuma l'ergersi della critica a metafisica e che vede nell'identità idealista di filosofia e storia la sua rigorosa espressione⁶. Se è solo a seguito del *criticismo* che è possibile porre il problema *interno* della filosofia – visto il suo costituirsi come superamento dell'uso dogmatico della ragione e realizzandosi come propedeutica al sapere ponendo la questione relativa alla possibilità della filosofia – non si può tuttavia stare a esso. Occorre elaborare un'ulteriore *critica del concreto* al fine di evitare il concetto contraddittorio della filosofia come scienza, che troverà nella sintesi neoidealista il suo compimento. Il radicalizzarsi di tale processo nella forma e nel contenuto, quando cioè andrà inverandosi in «formalismo assoluto» per cui il «conoscere del conoscere» («critica») si scopre come la stessa attività

⁴ P. CARABELLESE, *L'ontologismo critico*. II. *Che cosa è la filosofia?*, cit., p. 186.

⁵ *Ibid.*, p. 234.

⁶ Cfr. ID., *Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801)*, Editore Trimarchi, Palermo 1929, pp. 46-60.

dell'autoporsi del soggetto trascendentale («metafisica»), allora la filosofia-scienza non potrà che rivelarsi come la medesima autoconsapevolezza del soggetto nel suo *fieri*: il che, stando all'ontologismo, significherebbe condurre la filosofia alla totale identificazione con l'esperienza empirica, perdendo fatalmente l'una e l'altra. Nella massima espressione neoidealista, la filosofia-scienza conduce all'esito in cui non soltanto gli altri saperi sono derubricati a pseudo-saperi, ma all'assimilazione integrale di filosofia ed esperienza, alla piena coincidenza di soggetto-oggetto e, paradossalmente rispetto ai propri propositi, all'auto-toglimento della filosofia e del «concreto». Il porsi della filosofia-scienza, quale processo di affermazione dell'identità tra sé e il reale e il conseguente elevarsi a unico sapere che, in quanto vero auto-dispiegantesi, sa e conosce tale processo, equivale tanto alla dissoluzione della filosofia quanto di ogni altro sapere. Il completo assorbimento a cui vanno incontro entrambi i termini (soggetto e oggetto) fa sì che venga a mancare sia l'«oggetto del conoscere» sia il «conoscere» stesso, per cui «*anche la filosofia, che si era posta sola scienza, svanisce come scienza con lo svanire della oggettività*»⁷. Se, infatti, l'oggettività non ha dignità speculativa se non quale autoporsi dell'assoluta soggettività non può non conseguire l'annullarsi della filosofia-scienza e di tutte le altre forme di sapere che, stando a tale quadro concettuale, vengono distinte e subordinate a essa, con l'esito della «disperazione del conoscere in un *puntualismo storico* che è la *negazione* non solo del conoscere rigoroso della scienza, ma di ogni conoscere»⁸.

A quest'esito, di cui è responsabile la forma gnoseologica del sapere, si solleva la critica qualora essa sia

⁷ Id., *L'ontologismo critico. II. Che cosa è la filosofia?*, cit., p. 195.

⁸ *Ibid.*

sforzo di riflessione pura, affermazione sempre rinnovantesi dell'«Assoluto come Oggetto puro di coscienza» che, in quanto principio, è il vero chiarimento del «problema interno» della filosofia⁹. Chiarimento poiché in virtù dell'ontologismo viene meno la classica contrapposizione, che il «criticismo metafisico» eredita e radicalizza, tra filosofia e coscienza comune (*coscienza concreta* o *implicita*), senza che questo debba alludere a una loro identità. Per l'ontologismo, la filosofia non può essere la rilevazione dell'errore o l'inveramento di ciò che la coscienza intellettualistica crede di sapere, non può cioè essere l'*emendatio intellectus* della coscienza astratta. Ciò significherebbe reiterare, indebitamente, la subordinazione dei saperi, di ogni attività spirituale umana (teorico-pratica), al canone che il vero (il «logo concreto») stabilisce, non rendendosi conto che tale ipostatizzazione gnoseologica porta al dissolvimento del conoscere. Perché questo non accada occorre che il concreto si dichiari quale *distinzione intrinseca al concreto*¹⁰ e che la filosofia sia *sforzo* (trascendentale) *di riflessione pura*, riconoscimento del già saputo. A dispetto di ogni storicismo, il concreto non può essere il prodotto o il «risultato» (*Resultat*) di uno svolgimento: si è già da sempre nel saputo, nell'implicito, nel concreto. Coscienza è, infatti, consapevolezza che i molti possiedono dell'unico Oggetto, sì che il concreto – l'unità dell'Oggetto e dei *cum-scientes* – è coimplicazione di Oggetto e soggetti, come *distinti inscindibili*. Se l'oggetto non è isolabile dai soggetti (*cum-scientes*) ha in sé l'articolazione che si ritrova nelle facoltà della coscienza, che di conseguenza viene a esplicitarsi nelle forme di attività della stessa (*esse, nosse, velle*). L'ontologismo riconosce la

⁹ ID., *Il problema della filosofia in Kant. Guida allo studio dei Prolegomeni*, cit., p. 107.

¹⁰ ID., *L'ontologismo critico. II. Che cosa è la filosofia?*, cit., p. 228.

teoreticità dell'universale (dell'Oggetto puro di coscienza) non esclusivamente al conoscere – il che porterebbe all'inevitabile predominio gnoseologico di una determinata forma dell'attività spirituale umana rispetto alle altre –, ma anche al «sentire» e al «volere». L'universalità dell'Oggetto consente pertanto di riconoscere in ciascuna soggettività l'immanenza della coscienza comune, la quale si esplicita in tutte le forme distinte della coscienza. Lungi dal significare un immanentismo astratto, tale immanenza è affermazione della *trascendenza* dell'Oggetto, della sua eccedenza rispetto alla totalità delle sue individuazioni che mai potranno adeguarne l'inesauribilità. La filosofia, lo sforzo di riflessione pura, non potrà mai aver termine: lo sforzo di esplicitazione dell'implicito di coscienza corrisponde alla *problematicità* intrinseca del filosofare¹¹ e perciò coincide col problema interno della filosofia, giacché il riconoscimento del concreto in quanto esperienza effettiva della coscienza ha in sé la propria condizione, senza che possa mai essere eguagliata.

1.1.2. Coscienzialità della storia

Se all'essenza della filosofia, in quanto esplicitazione dell'implicito di coscienza, appartiene l'essere uno *sforzo* – «non potrà mai, quindi, essere compiuto atto»¹² – questo non avrebbe alcun significato se non fosse affermazione dello statuto *ontologico* del passato. La sinteticità della coscienza, il suo continuo approfondimento, implica l'attuarsi della *storia* come precisa attività coscienziale qualora venga riconosciuta assoluta dignità al *fatto storico* – alla storia quale *fatto spirituale*, all'«originaria necessità dei fatti» (*res gestae*) – che non può essere ridotto a nul-

¹¹ ID., *L'idealismo italiano. Saggio storico-critico*, cit., pp. 351-352.

¹² ID., *Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801)*, cit., p. 7.

la senza che sia ridotta a *nulla* la realtà stessa¹³. Al fine di non smarrire la concretezza della coscienza e dell'atto storiografico (*historia rerum*) è indispensabile superare l'equivoco per cui la temporalità sia da intendersi quale pura fenomenicità (o non-essere), a fronte della quale si dovrebbe porre rimedio o con l'introduzione speculativa dell'autentica realtà che, trascendendola, la giustifica, oppure, al contrario, restituendo valore alla temporalità ma solo in quanto successione empirica, negando ogni oggettività soprastorica. Tale dicotomia, radicata nella mancata comprensione del concreto, trova risoluzione non nell'affermazione della storicità della coscienza, cui s'attiene ogni storicismo variamente interpretato, quanto piuttosto nella *coscienzialità della storia*, in cui non si interpreta più la temporalità come non-essere, fenomenicità, parvenza bensì come *qualità dell'essere*. La temporalità non contraddice l'essere perché in quanto *durata* lo costituisce¹⁴: il passato, e così ogni estasi temporale, appartiene intrinsecamente all'essere. Affinché il passato possa rivelare il suo esser qualità temporale non può subire alcun processo di estemporizzazione, non può cioè dissolvere la propria specificità tanto nell'evanescenza della fattualità empirica quanto nell'unità astratta del presente intemporale. Benché il tentativo più radicale di risolvere l'antinomia storica sia stato compiuto a seguito dell'identità mediata di filosofia e storia, con la conseguente dottrina volta all'affermazione della contemporaneità di ogni storia, il dialettismo antinomico si rivela contraddittorio giacché esclude ciò che, invece, è richiesto dalla coscienza

¹³ Id., *La storia*, in *Scritti filosofici pubblicati per le onoranze nazionali a Bernardino Varisco nel suo LXXV anno di età*, Vallecchi, Firenze 1925, p. 30; anche Id., *Problemi filosofici della storia*, in *Il problema della storia*, Bocca, Milano 1944, p. 129.

¹⁴ Id., *L'essere. Parte II. L'io*, Università degli Studi di Roma, Roma 1947, p. 24.

za. La spiritualizzazione della storia che lo storicismo ne-idealista intende conseguire è fallace nella misura in cui la temporalità è pur sempre concepita come successione; prova ne è, infatti, la dialettica antinomica in cui si ha un momento «astratto» che è tolto – «superato» – in virtù di uno sviluppo più concreto. Il tempo come durata esige invece ciascun segmento temporale non in quanto successivo l'uno all'altro, ma nel loro essere in rapporto *intensionale*, in modo che l'uno rispetto all'altro «non sia tolto, ma richiesto»¹⁵.

La storia testimonia il mantenersi della realtà di coscienza, non il suo annullarsi. L'essere di coscienza è orizzonte *eterno* non poiché risolve, come negata, la temporalità (esito a cui perviene lo gnoseologismo) ma perché in quanto durata è l'esplicitazione del *diversificarsi eterno*, del «diverso eterno»¹⁶. Lunghi dall'essere mera successione, il tempo è l'essere nella sua eterna durata (qualità). Essendo già da sempre nel saputo, alla storia – come sapere di ciò che è nella forma del passato (del *fu*) – non è quindi consentito affrancarsi dall'orizzonte coscienziale, dall'attività eterna della coscienza. Non intendere la temporalità nell'essere eterna diversificazione plurale – *identità plurima* e non reiterazione d'identità – costringe il filosofare a vedere nella dialettica antinomica il proprio principio fondamentale, entro cui, oltre a venir erroneamente assunta la successione temporale come scansione fenomenica articolata secondo un ordine oppositivo di momenti costituiti di minore e maggiore concretezza, si eleva l'antiteticità, il *non*, a struttura immanente del reale, smarrendo l'esigenza pura della coscienza. Se la positività della sintesi fosse continuo passaggio (*Unruhe*) dalla tesi alla sua negazione si avrebbe illusoriamente posto

¹⁵ ID., *Problemi filosofici della storia*, cit. p. 129.

¹⁶ ID., *L'essere. Parte II. L'io*, cit., p. 25.

il *non* come principio del reale – come se il *nulla* potesse essere «il lievito di qualche cosa»¹⁷ – dando luogo a un irrisolvibile scetticismo. Intendere, infatti, il dinamismo del reale in forza della scansione triadica di tesi-antitesi-sintesi, o anche mediante la dialettica oppositiva a due termini, di astratto e concreto (di «oggetto» e «soggetto», di «fatto» e «atto», di «errore» e «verità»), si verrebbe a interpretare come reale soltanto uno dei termini posti in relazione antitetica, avendo preliminarmente ridotto a parvenza o a nulla l'altro che, concepito in quanto astratto, fatto o errore, non può esibire alcuna dignità ontologica. L'erroneità della dialettica antitetica consiste nel suo ineliminabile residuo dualistico, nel non aver adeguatamente compreso l'esigenza di coscienza per cui «soggetto ed oggetto sono inseparabili nell'essere concreto»¹⁸ e non già nell'essere l'uno opposto dell'altro. Se l'oggetto fosse *simpliciter* il *non*-soggetto e se, reciprocamente, il soggetto fosse il *non*-oggetto si avrebbe una distinzione statica di eterogenei, ovvero ciò che la *critica del concreto* non può ammettere essendo il riconoscimento della presenza immanente dell'Oggetto nei soggetti (*cum-scientes*). L'essere-della-coscienza importa che la dialettica si emancipi dalla formulazione antitetica per scoprirsi concreta attività coscienziale dell'essere non astratta dalla sua stessa attività. Per tale ragione allora «la critica è correttiva e non negativa, è ontologica (o se si vuole sintetica) non antitetica»¹⁹. Assumere la dialettica sull'opposizione fondamentale di *essere* e *non* significherebbe ritradurre in termini empirici la distinzione e come corollario l'erronea concezione del reale come «negarsi» dello Spirito, che, invece, nella sua veste *ontologica* può avere origine

¹⁷ Id., *L'ontologismo critico. II. Che cosa è la filosofia?*, cit., p. 137.

¹⁸ Id., *Critica del concreto*, Sansoni, Firenze 1948³, pp. 82-83.

¹⁹ Id., *Problemi filosofici della storia*, cit., p. 124.

soltanto dal concreto, dall'attività coscienziale dell'essere nella dialettica delle sue forme e non nella negazione progressiva dell'una forma nell'altra: «il vero è che il soggetto non nega mai se stesso»²⁰. Non vi è successione per via di antitesi nell'orizzonte eterno della coscienza pura poiché si è sempre nel saputo, nella verità, nel comune *intendere*. La storia può definirsi *abito del vero*, come ciò che è compreso dalla molteplicità dei soggetti nella forma del passato, che non sarebbe tale se non fosse perennemente riconosciuta e perciò intesa dai *cum-scientes*, dai pensanti, *nel* principio (Oggetto puro di coscienza). Stando all'ontologismo critico, il *con-sapere*, che attiene alla storia in quanto abito del vero, trova allora nella coscienza il suo fondamento «e tale deve rimanere anche quando è storia della filosofia»²¹.

1.1.3. Il disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura

In quanto sforzo trascendentale di riflessione pura, teso a esplicitare l'implicito di coscienza nella dialettica delle sue forme, la filosofia deve dismettere la sua identità con la storia: tale identità corrisponderebbe a far precipitare l'essere nel divenire, come avviene tanto nell'identificazione neoidealista della filosofia con la sua storia quanto nell'integrale risoluzione che, di essa, viene operata nella prassi del sapere storico. Pur nella varietà dei significati che si è voluto conferire alla storia occorre ribadire, stando all'ontologismo, che «quando in essa si ri-

²⁰ ID., *L'ontologismo critico. II. Che cosa è la filosofia?*, cit., p. 137.

²¹ ID., *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, Editoriale Arte e Storia, Roma 1953, p. 9. Circa la differenza tra le due definizioni della storia proposte da Carabellese, come «accadere razionale dei fatti» e «abito del vero», ha insistito G. SEMERARI, *Storicismo e ontologismo critico*, Lacaita, Manduria-Bari-Perugia 1960, pp. 134-135.

solvesse del tutto, la filosofia sarebbe morta»²². Proprio perché abito del vero, la storia non allude all'assorbimento del *factum* nel «presentismo» dell'atto trascendentale del pensiero che, negandosi, pone sé stesso, e tantomeno può significare l'integrale traduzione in prassi storicizzante. La storia è la *scoperta* che la soggettività compie nell'intendere il passato, nell'esser cioè *coscienza* del passato nell'orizzonte *eterno* della coscienza. Storia sta a significare il non dissolversi di ciò che è *stato* dato ai *cum-scientes*, di ciò che pur nella forma dell'esser-stato è alle soggettività sempre accessibile perché sempre presente «tra i vivi di ogni tempo»²³.

La dialettica ontologica esprime il disegno storico della filosofia come *oggettiva riflessione pura* – in cui l'ontologismo è «deducibile con rigore da tutto il processo storico della filosofia»²⁴ – implica uno svolgimento ma «nell'essenziale passar da pensiero a pensiero, nel che consiste appunto il pensare e l'essere»²⁵. La processualità della filosofia testimonia la *qualità* del principio nella pluralità delle *persone speculative* («*persone di una unica idea*»²⁶) che nulla hanno in comune con le persone empiriche e con il conseguente «biografismo», «culturalismo

²² P. CARABELLESE, *Le obiezioni al cartesianesimo*. I. *L'idea*, D'Anna, Messina 1946, p. 11.

²³ ID., *L'ontologismo critico*. II. *Che cosa è la filosofia?*, cit., p. 242.

²⁴ ID., *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1946, p. 3. In uno scambio epistolare con l'amico filosofo Calogero Angelo Sachelì (risalente indicativamente al 1945), Carabellese rivendicò, sulla base della nuova «storiografia ontologica», la *serietà* dell'ontologismo critico: «un disegno che faccia attraverso la storia intendere come *si debba* metter capo a quell'ontologismo che è ancora così poco inteso, pur non essendovi più forse nessuno che ne neghi la serietà» (cfr. M.A. ROCCHI, *Pantaleo Carabellese storico della filosofia*, Schena, Fasano 1988, p. 139).

²⁵ ID., *L'ontologismo critico*. II. *Che cosa è la filosofia?*, cit., p. 137.

²⁶ ID., *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, cit., p. 7.

umanistico» e «filologismo»²⁷ a cui si rivolge invece l'astratta storiografia che considera il tempo spazializzato e non il tempo puro della coscienza (*durata* che consente la *successione*). Se le filosofie stanno tra loro nella forma non dell'antitesi ma del reciproco *approfondimento*, che dice il legame e l'originale *spontaneità* che coinvolge le singole personalità speculative rispetto alle altre, ognuna di esse è *qualificata* nell'essere (nella verità). Se non fosse così, la spiritualità del processo storico sarebbe ridotta a nulla, a meccanismo. La filosofia in quanto sforzo di riflessione pura (spontaneità) richiede il tempo come durata, tale da consentire la successione entro l'eterna attività spirituale della coscienza, in cui «in ciascuno sforzo tutti gli altri non vengono negati né superati, ma convissuti nel loro valore eterno»²⁸. Se presentasse negazione di dottrine per via d'antitesi il processo sarebbe irrimediabilmente tolto nei suoi specifici momenti. L'antitesi deve trovare chiarimento nell'approfondimento o nella *correzione* di dottrine, sì che per l'ontologismo l'una filosofia è critica («giudicante») nella misura in cui è esplicitazione del vero implicito nella filosofia criticata («giudicata»): «lo spirito non ha bisogno di negare il già pensato per pensare. Pensare

²⁷ Osserva Carabellese: «Lo "spirito del tempo" lo vivano artisti e politici, lo indaghino e lo svelino giuristi e sociologi, meteorologi di questo speciale tempo umano; il filosofo faccia il dover suo di trascendere questo spirito per disvelare l'eterno Tempo che si manifesta nei tempi» (ID., *Il problema teologico come filosofia*, Tip. Del Senato, Roma 1931, p. 135). E contro il filologismo: «Crederne di fare storia della filosofia ripetendo nella morta lettera il pensiero di un filosofo, è, al massimo, se la cosa è fatta bene, fare di quel filosofo una storia filologica. Come filosofo egli certo non vivrà in quella forma stereotipa del suo pensiero [...]. Non vivrà, anche perché in verità non è esso il filosofo vissuto, ma soltanto il filosofo morto, la ripetizione meccanica di una vita, che invece non si ripete» (ID., *La filosofia di Kant. I. L'idea teologica*, Vallecchi, Firenze 1927, p. XI).

²⁸ ID., *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, cit., pp. 230-231.

è confermare il già pensato e cioè esplicito, e continuare ad esplicitare l'ancora implicito, eliminando l'eventuale errore in cui la precedente esplicazione sia incorsa»²⁹. L'essere qualificati nella verità non consente dunque l'accadere dell'errore se non nella sua positività, nel suo esser *parzialità* (e quindi atto pratico, cioè soggettivo) che, proprio perché tale, «non è coerente con la concreta coscienza»³⁰. L'errore non sussiste indipendentemente dalla verità poiché la positività del suo atto nega sì – per via della parzialità della *mens* – l'essere (di coscienza), ma non per questo è a sua volta negato da esso come negatività assoluta. L'errore è soltanto sul fondamento dell'essere. Solo sul fondamento dell'essere di coscienza è allora intelligibile la storia dell'errore, che *simpliciter* non sarebbe se non fosse alla luce della storia come abito del vero. Non si tratta di restituire, in forza della dialettica oppositiva, valore al disvalore; si tratta bensì di considerare l'eterna unità implicita da esplicitare nel continuo sforzo di approfondimento, in cui può concepirsi errore solo in rapporto al disvelamento e alla correzione che, di esso, compie la verità. Il disegno storico procede di *positività* in *positività* e non attraverso il negativo. Lo svolgimento della filosofia assume così la fisionomia di un *concretismo sintetico* in cui nessuna categoria filosofica presenta tonalità regressive da dover essere inverata, visto che ogni personalità speculativa, ogni *mens*, nel *cum-scire*, nell'essere co-intelligente alle altre *nel principio*, contribuisce «sempre più alla costruzione dell'edificio di quella umana spiritualità, che svolge i motivi della concreta eterna spiritualità»³¹.

²⁹ Id., *Le obiezioni al cartesianesimo. I. L'idea*, cit., p. 9.

³⁰ Id., *Critica del concreto*, cit., p. 225.

³¹ Id., *Le obiezioni al cartesianesimo. I. L'idea*, cit., p. 17; inoltre Id., *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, cit., p. 19. Esplicito il richiamo al pensiero rosminiano che, a giudizio di Carabellese, rappresenta una figura imprescindibile per la stessa verità storica

Il nesso sintetico tra le filosofie, simile a un *procedimento spiraliforme*³² o di continuo approfondimento del medesimo oggetto di coscienza, è allora *storia qualitativa* perché ogni sforzo (trascendentale) di pensiero esplicita il già saputo in un perenne «processo di conquista»³³ e di *riconquista della parola eterna*: «non, dunque, opposizioni logiche divenute momenti successivi di tempo, ma singole persone spirituali disvelanti l'Assoluto, che sostanziano la spiritualità, *formano lo svolgimento storico della filosofia*»³⁴. Solo il processo di riconquista – in cui la spontaneità spirituale «vive nella concordia dell'accettazione» e «non nella discordia della negazione»³⁵ – può rivelare,

e teoretica dell'ontologismo critico. Afferma Rosmini: «[...] qualora la storia dei sistemi ci porga altresì colle sentenze de' ragionamenti, questi non possono essere ricevuti nella filosofia a titolo d'esser storici, ma al solo titolo d'esser veri, e di procedere con logica dirittura; il che è quanto dire, d'essere, non di questo o di quel filosofo, ma della mente, e però una proprietà comune di tutte le menti» (A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1925, p. 96). Condivisibile l'interpretazione per cui dal Roveretano Carabellese abbia tratto non soltanto l'idea del *disegno* storico, ma anche la sua valorizzazione come *ambiente di comunicazione* in cui ogni sistema filosofico trae valore «nel più vasto e generale corpo delle dottrine filosofiche, in relazione alle quali soltanto esso può affermare la sua unitarietà» (cfr. A. PASTORE, *Il concetto di 'storia della filosofia' nel pensiero di P. Carabellese e A. Rosmini*, in *Giornate di studi carabellesiani*, Silva, Genova 1964, p. 517).

³² ID., *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, cit., p. 14.

³³ *Ibid.*, p. 12. Ancora: «E non si fa storia della filosofia senza filosofia. [...] È quindi la storia di questi sforzi che noi dovremo fare, i quali non si presentano come tali se non rivivono in un nuovo sforzo, che li interpreti e li valuti. Non si fa storia di nulla senza interpretazione e senza valutazione; tanto meno poi si fa storia della filosofia» (ID., *Il valore storico della filosofia moderna*, «Giornale critico della filosofia italiana», IX, 1930, p. 179; anche cfr. ID., *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, cit., pp. 4-5).

³⁴ ID., *Originalità storica e attualità speculativa del pensiero filosofico rosminiano*, in *Studi rosminiani*, Milano 1940, p. 80, poi in ID., *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, cit., p. 229.

³⁵ ID., *Le obiezioni al cartesianesimo. I. L'idea*, cit., p. 27.

in concreto, la *problematicità pura* (o intrinseca) del filosofare e di ogni determinata filosofia, per cui nessuna potrà mai porsi come definitiva³⁶. Poiché ogni scoperta dell'essere di coscienza è intreccio di fenomenicità e di concretezza «sentire questa implicazione è sentire nella scoperta già fatta il problema da cui nascerà la nuova scoperta»³⁷. Il pensare non si sottrae al continuo maturarsi dell'esperienza filosofica, che è distinta ma non separata dalle altre attività spirituali, perché non isolabile dall'eternità e oggettività della coscienza.

L'approfondimento dell'indagine critica è allora filosofia perenne – «la sola metafisica che è sempre stata e sarà»³⁸ (*perennis quaedam philosophia*) – in quanto ascolto *nel principio (esse ex veritate)* e perciò *conferma e continuazione* delle verità già acquisite. Il disegno storico della filosofia come *oggettiva riflessione pura* è storiografia ontologica, incessante esplicitazione del concreto, *scoperta* dell'unità-distinzione, dell'appartenenza delle personalità speculative all'oggettivismo puro di coscienza. La filosofia è la comunità stessa dei *cum-scientes*, dei pensanti, in quanto qualificati e fondati nel principio della coscienza «che permane con la qualità pura del suo essere al disotto ed entro ogni processo storico»³⁹.

³⁶ Id., *L'ontologismo critico. II. Che cosa è la filosofia?*, cit., p. 101.

³⁷ Id., *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*, cit., p. 13. Sulla *problematicità pura* del filosofare Carabellese osserva: «La filosofia ripone continuamente il suo problema. Non appena crede di averlo risolto, vede nascere proprio da questa soluzione la nuova forma del problema, che attende la sua soluzione. E filosofare è attendere a questa soluzione, cercarla. Non può essere altro». Per cui: «Col togliere la problematicità pura dalla filosofia si sopprimerebbe dunque senz'altro la filosofia stessa» (Id., *Le obiezioni al cartesianesimo. I. L'idea*, cit., pp. 12-13).

³⁸ Id., *L'essere e la sua manifestazione. Parte seconda. Io (1946-47)*, saggio introd. di F. Valori, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, p. 170.

³⁹ Id., *Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura*,

1.2. Spiritualismo cristiano

Lo sforzo intimo verso noi stessi può dirsi compiuto nella misura in cui l'accesso alla *trascendenza* sia vissuto in virtù dell'approfondimento *spiritualistico-esistenzialistico* del trascendentale neoidealista. Dall'«attualità» del pensare, dalla forma più radicale raggiunta del trascendentale, emerge l'assoluto *valore trascendente*, fondamento dell'*atto d'interiorità* autentico che è la *persona*, tolto il quale l'esperienza storica in filosofia non sarebbe altro che esteriorità.

1.2.1. Dialettica dell'atto e in atto

Per non smarrire la propria fisionomia, l'esigenza attualista deve riconoscersi nello *spiritualismo* in quanto superamento dell'antitesi di idealismo e realismo⁴⁰, dove l'«atto», lungi dall'ipostatizzarsi, è *problema* a sé stesso, sforzo, o adeguazione mai risolutiva, di sé a sé. *Spiritualismo* significa allora dire *esistenzialità* e questa è inammissibile a prescindere dalla problematicità dell'autocoscienza che contraddistingue l'*homo interior*. L'autentico spiritualismo è *cristiano*: in quanto problema a sé, il trascendentale (il «principio psicologico») scorge in sé, interiormente, un «limite» che rimanda «ad un principio che trascende la sua stessa trascendentalità»⁴¹ («principio teologico») e che perciò sta a fondamento dell'intera *personalità* umana e del suo processo d'interiorità. Lo spiritualismo cristiano non intende essere una filosofia dell'atto, ma, in questo prosecutore dell'originario proposito dell'attualismo, una *filosofia in atto*. L'urgenza speculativa che si intende portare a compimento concerne sempre

cit., p. 21.

⁴⁰ A. CARLINI, *Il mito del realismo*, Sansoni, Firenze 1936, p. 54.

⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

quella di non presupporre nulla alla trascendentalità, al pensiero in atto: se, infatti, la radicalità dell'affermazione neoidealista consiste nello sviluppo di una logica non sovrapposta al suo oggetto ed esprime il logo come *farsi* – dialettica *in atto* e non dell'atto – essa non può dissolvere la forma spirituale che le appartiene nell'antitesi conoscitiva di «logo astratto» e «logo concreto». Benché l'opposizione di soggetto e oggetto sia intesa dall'attualismo come l'*autoporsi* della relazione attuale, l'ammissione di tale antitesi sottintende la *presupposizione* di un'alterità rispetto all'atto spirituale, con l'esito, dunque, di *anticipare* una dialettica all'atto⁴². Il dialettismo neoidealista non rappresenta l'oltrepassamento dell'orizzonte gnoseologico giacché nel presupporre un «logo astratto» – un pensiero che è altro da sé (*oggetto*) – al «logo concreto» – al pensiero che rileva l'astrattezza dell'astratto ricomprendendola in sé (*soggetto*) – fa del processo spirituale una dialettica puramente logico-conoscitiva quando, in concreto, è pensiero (*sintesi di sintesi*) che si realizza come «individualità storica e personalità morale»⁴³. Non tollerando presupposti estrinseci, pena il suo inevitabile contraddirsi, l'atto esprime un'*auto-distinzione*, vale a dire un *rapporto positivo di termini distinti*, un'alterità interna di

⁴² Id., *Idealismo e spiritualismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 4, 1924, pp. 425-446, ora in Id., *Studi gentiliani*, Sansoni, Firenze 1958, p. 330; sull'*anticipazione* della dialettica all'atto dello spirito che, stando a Carlini, si verifica nell'idealismo gentiliano cfr. Id., *La metafisica è il mito della filosofia*, in Id., *Che cos'è la metafisica?*, Sansoni, Firenze 1962, p. 119.

⁴³ Id., *Dialettica e filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 1924, pp. 169-181, ora in Id., *Studi gentiliani*, cit., p. 316. In seguito alle obiezioni ricevute, Carlini ebbe a precisare a Gentile (che lo definì un'«attualista dubbioso»): «comunque voi concepiate l'oggetto, esso è, per definizione, oggetto; e quando anche vi avrete inserito il soggetto, questo, con tutta la sua attualità e attività creatrice, non riuscirà più a liberarsene per tornare a sé» (Id., *Idealismo e spiritualismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 5, 1924, p. 327).

«pensiero» e «vita», di *pensiero critico* e *fede*, in modo che l'atto consista nel suo «*esistenziarsi, farsi vita attuale, darsi a se stesso*»⁴⁴. La totalità e concretezza dell'atto sta nella sintesi di *filosofia* e *religione* in quanto l'autocoscienza è sempre sintesi di pensiero critico e fede, sì che la religiosità «non è un momento della sintesi, ma la sintesi tutta intera»⁴⁵. Considerato nell'autentica forma spirituale, l'atto deve quindi oltrepassare il dialettismo logi-

⁴⁴ ID., *Quel ch'io debbo al Gentile*, in ID., *Studi gentiliani*, cit., p. 27. La traduzione carliniana del trascendentale in termini esistenzialistici fu sottolineata da G. BONTADINI, *Lo spiritualismo di Armando Carlini* (1939), ora in ID., *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 154, ma anche dall'analisi che il giovane Luigi Pareyson fornì in *Preesistenzialismo di Armando Carlini* (1941), in ID., *Studi sull'esistenzialismo* (1943), Sansoni, Firenze 1971³, pp. 313-392; in anni più tardi, in *Rettifiche sull'esistenzialismo* (1975), Pareyson mise in discussione la sua giovanile interpretazione sconfessando l'idea che in Italia l'idealismo gentiliano avesse preparato, con Carlini, l'avvento dell'esistenzialismo (cfr. L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in ID., *Esistenza e persona*, il Melangolo, Genova 2002, p. 235). Relativamente all'auto-distinzione carliniana di «pensiero» e «vita» in rapporto alle osservazioni critiche di Bontadini cfr. L. MESSINESE, *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 73-99.

⁴⁵ A. CARLINI, *La religiosità dell'arte e della filosofia*, Sansoni, Firenze 1934, p. 101. Rimeditando il senso dell'agostiniano *credo ut intelligam*, Carlini precisa ulteriormente la sua posizione: «La filosofia è pensiero critico, certamente; ma è stato, è, e sarà sempre un pensiero critico volto a illustrare e giustificare una fede religiosa. La filosofia è una fede religiosa riflessa, criticamente illuminata e giustificata» (ID., *Le ragioni della fede*, Morcelliana, Brescia 1959, p. 242). A fronte dell'identità di *filosofia* e *religione*, lo spiritualismo carliniano ha dovuto scontare l'accusa di *fideismo* (da parte della Neoscolastica milanese), cui Carlini si oppone sottolineando che la *fede* «non è conciliabile con ogni specie di filosofia» ma con le filosofie orientate *spiritualisticamente*, le quali «possono essere, in tale direzione, infinite, proprio come quelle di una *filosofia perenne*, non racchiusa in formule, ma aperta a tutte le formule che non discordino dal senso autentico del pensiero cristiano» (ID., *Il mio fideismo*, «Humanitas», XII, 1957, p.16): la Neoscolastica oltre a rappresentare, nell'animo di Carlini, «una eresia filosofica e religiosa insieme», renderebbe dunque «incomprensibile la storia della filosofia» (ID., *Il mito del realismo*, cit., p. 104).

co-gnoseologico per farsi concreto *atto d'interiorità*, non cioè realtà pensata ma motivo di *vita*; atto che è problema a sé e perciò riconoscimento del valore *trascendente* che le è immanente⁴⁶. Il concreto dialettismo – il rapporto positivo di termini distinti, di pensiero e vita – è sempre *in atto*, nella misura in cui l'*io* attua sé stesso come *persona*. In opposizione all'impersonalità del soggetto trascendentale (neoidealista), la concreta soggettività (*persona*) trova sé esclusivamente *in sé* e non nella mediazione con l'oggetto. Una soggettività che realizzasse sé in forza del suo «obiettivarsi» sarebbe esteriorità e non interiorità. Affinché sia «quel soggetto ch'è individualità e personalità sempre rinnovantesi nella storia»⁴⁷ occorre preservare, contro l'abuso dell'elemento logico-conoscitivo, il carattere *inobiettivabile* dell'atto per cui il pensiero (momento *conoscitivo*) è realmente in sintesi con la vita (momento *etico-morale*).

Se l'attualità dell'atto si esprime nella personalità dell'atto spirituale del soggetto che è problema a sé stesso, tale problematicità rimarrebbe del tutto inesplicata e inesplicabile a prescindere dal suo trascendimento. Lungi dal reiterare il dispositivo della metafisica dogmatica, che rivela la sua inanità sia nella veste immanentista («metafisica della mente») sia trascendentistica («metafisica dell'essere»), entro la forma spiritualista il *trascendimento* è immanente all'atto stesso. Nell'approfondimento della trascendentalità emerge l'assoluto Valore. La *dialetticità* dell'«io» rinvia a un atto di *compiutezza assoluta*, perfettamente adeguato a sé (*Verbum Dei*). Stando allo spiritualismo cristiano, la trascendenza – come ciò che consente all'atto di non cristallizzarsi nell'inerzia del dato obiettivistico – cessa di essere affermazione dogmatica o

⁴⁶ A. CARLINI, *La religiosità dell'arte e della filosofia*, cit., p. 103.

⁴⁷ ID., *La vita dello spirito*, Vallecchi, Firenze 1921, p. 7.

momento parziale, e perciò astratto, dell'immanenza, per scoprirsi quale essa effettivamente è: «tendenza dell'atto stesso a porsi in una problematicità che ne trascende l'attualità»⁴⁸. Proprio perché mantenuto «in seno all'atto

⁴⁸ ID., *Dall'immanenza alla trascendenza dell'atto in sé*, in ID., *Studi gentiliani*, cit., p. 38 ID., *Idealismo e spiritualismo*, cit., p. 339. Secondo Luigi Stefanini, l'esistenzializzazione del trascendentale idealistico, compiuta da Carlini, non può assicurare l'unicità e la singolarità della persona né, conseguentemente, l'apertura autentica alla trascendenza e alla storia (cfr. L. STEFANINI, *Idealismo cristiano*, R. Zannoni Editore, Padova 1931, p. 81). La possibilità dello spiritualismo sarebbe garantita non da una riformulazione della trascendentalità, quanto dall'*interiorità* come immagine della trascendenza (cfr. ID., *Discordia concors. Risposta al prof. Carlini*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 1951, pp. 293-297, ora in ID., *Personalismo filosofico*, cit., p. 38). Stando al filosofo trevigiano, solo l'irripetibilità personalistica del *sum* può realizzare, oltrepassando l'idealismo, la *personalità* del filosofare e della storia. La persona consentirebbe di superare la dicotomia tra l'*universalità* della verità e la molteplicità delle sue formulazioni storiche, che dicono il *temporalizzarsi* del vero. Diversamente dalla soggettività trascendentale, in cui l'alterità è ammessa solo in funzione del riconoscimento che il soggetto, al modo del soliloquio, fa di sé stesso, la persona riconosce la positività dell'alterità nella molteplicità storica del suo darsi. Non c'è quindi attività storiografica che non esprima l'attività della persona nel suo realizzarsi *intenzionale* all'alterità come *colloquio*. Il procedere *affermativo* del colloquio *integra* (e non dissolve) la diversità nel «sistema della verità»: facendosi giudizio storico attraverso il colloquio col passato, la filosofia non muove dall'analisi dell'altrui logo per accertarne le contraddizioni ma per esplorarne i «presentimenti» in vista della verità, all'interno di una più ampia dialettica integrativa (cfr. ID., *Reivindicatio*, «Convivium», 1, 1929, p. 86; a tal proposito si rinvia a G. SANTINELLO, *Una dialettica dell'integrazione. Stefanini e il pensiero cristiano nell'età moderna*, in *Metafisica e modernità. Studi in onore di Pietro Faggiotto*, a cura di F. Chiereghin e F.L. Marcolungo, Antenore, Padova 1993, p. 265). Per Stefanini il «Logo è sempre *Dialogo*: mai parola isolata e compiuta nel suo isolamento, sempre un discorrere che si lega ad altre parole e forma nessi più compiuti che si espandono indefinitamente» (L. STEFANINI, *La scuola del dialogo* (1954), in ID., *Personalismo educativo*, Bocca, Roma 1955, p. 88). In direzione *intenzionale* Stefanini recupera quindi l'idea (crociana) di contemporaneità, o «attualità», della storia quale colloquio (cfr. ID., *Storia, storicità, storicismo, storiografia e persona*, in *Il problema della storia*, Morcelliana, Brescia 1953, p. 53; sulla forma del colloquio come

stesso dello spirito»⁴⁹ l'accesso alla trascendenza si spoglia della sua veste dogmatica: solo a partire dall'orizzonte *transcendentalistico*, in virtù cioè dell'approfondimento che l'atto compie in sé quale problematizzarsi esistenziale di sé a sé, è infatti ammissibile definire i contorni di una *metafisica critica*, di una metafisica capace di sottrarsi alla sua ipostatizzazione. La metafisica è critica nella misura in cui si realizza come *mito necessario* della filosofia, da assumersi però consapevolmente in maniera da «mantenere sempre aperta e feconda la immanente problematicità della filosofia»⁵⁰. Se la trascendentalità non fosse trascendente a sé stessa il filosofare non potrebbe in alcun modo esprimere il ritmo della vita spirituale che è *storia*.

1.2.2. La dialetticità vivente e la genesi dei problemi filosofici

Sebbene non anticipato da nulla, l'atto «presuppone almeno se stesso»: presuppone il *farsi* che sorge dal fatto per tornare al fatto, purché si intenda tale processo come

contemporaneità intenzionale ha giustamente posto l'attenzione A. RIGOBELLO, Luigi Stefanini, *storico della filosofia moderna e contemporanea*, in *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Liviana, Padova 1960, pp. 104-105). Stefanini non manca di rilevare come la *relazione intenzionale* tra passato e presente sia di ordine *logico* e non cronologico, sì che «la parola dell'altro mi precede di un attimo, ma se mi precedesse di un millennio, il rapporto sarebbe identico» (L. STEFANINI, *Storia, storicità, storicismo, storiografia e persona*, cit., p. 53). Se, per il filosofo trevigiano, la filosofia è sempre personale perché personale è la ragione, allora l'ascesi alla verità compiuta dal singolo può definirsi «perenne, pur nella sua indefinita perfettibilità» (*Ibid.*, p. 52).

⁴⁹ ID., *Per una difesa del problematicismo di U. Spirito*, in ID., *Studi gentiliani*, cit., p. 178.

⁵⁰ ID., *La metafisica è il mito della filosofia*, in ID., *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 127. Circa la necessità di assumere consapevolmente il «mito» cfr. A. CARLINI, *Il mito del realismo*, cit., p. 263. Sull'urgenza di recuperare la lezione carliniana a proposito della «miticità della filosofia» cfr. A. FABRIS, *Carlini oggi*, in *La figura e il pensiero di Armando Carlini*, «Teoria», XIII, 2, 2010, pp. 37-47.

lo stesso *fatto spirituale*, e non quale empirico susseguirsi di molteplicità storiche irrelate. Processualità che non innalza l'avvicendamento fattuale a forma della processualità; lo interpreta alla luce di uno svolgimento che, malgrado si svolga *in tempore* – non c'è difatti storia che si produca *ex nihilo*, che non muova cioè dal *fatto* del passato di cui il presente è *unità* in vista del futuro – non è identificabile alla successione temporale e cronachistica. La forma della processualità è la *vita* dello spirito come *storia*. Storia al modo del «*presente storico* che attualizza, a un tempo, passato e futuro, ricreando il passato nel futuro e creando il futuro dal passato»⁵¹. Se la metafisica critica importa un significato dell'atto come *vita* – vita poiché all'esistenziansi dell'atto non viene anticipata nessuna categoria – allora esso è processo storico che non conosce alcun presente che non sia il «realizzarsi perenne di una relazione tra il passato e il futuro, tra il fatto e quel che vuol farsi l'atto spirituale»⁵². Per tale ragione nella *riflessione pensante*, che attiene alla *vita* dello spirito come suo distinto, non si dà successione empirica: il presente storico che attualizza è il medesimo presente che nella riflessione pensante «spiega il passato»⁵³ e che testimonia la processualità storico-filosofica. Occorre però intuirla secondo un ordine nel quale il rapporto tra le estasi temporali non sia determinato in forza di una necessità causale, ma di un «atto creatore» al di fuori del quale – al di fuori cioè di tale *spontaneità* – si avrebbe paradossalmente un divenire in cui il presente rende intelligibile il passato e inconcepibile ogni futuro in quanto già «conce-

⁵¹ A. CARLINI., *La vita dello spirito*, cit., p. 95.

⁵² *Ibid.*, p. 94.

⁵³ ID., *Avviamento alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1942², p. 101. Entro il quadro teorico dello spiritualismo carliniano viene conservato il celebre argomento crociano per cui la storia è sempre *contemporanea* cfr. ID., *Breve storia della filosofia*, Sansoni, Firenze 1962³, p. 6.

pito come predeterminato in conformità del passato stesso»⁵⁴. Ciò che consente alla storia di non tradursi da fatto spirituale a fattualità (naturalistica) è la spontaneità creatrice per cui il processo è l'*esistenzializzarsi* dell'*atto*, lo stesso svolgimento in unità con la totalità della vita spirituale⁵⁵. Se la vita è atto in quanto problematicità – dialettica in atto – allora la riflessione pensante consiste nella continua genesi dei *problemi filosofici*, a loro volta inintelligibili a prescindere dal «vivente problema che siamo noi a noi stessi»⁵⁶. L'unità in divenire del pensiero è data dal *problema perenne* che l'autocoscienza è a sé stessa in virtù della sua tensione alla trascendenza ed essa non può non esplicitarsi, mediante l'articolarsi del tema spiritualistico, nei *problemi* dell'esperienza storica. Proprio perché all'atto come esistenzializzarsi non è consentito anticipare nulla, il filosofare abbandona il retaggio metafisico-dogmatico, rivolto a dedurre e perciò a sovrapporre le proprie categorie all'effettiva storicità, per chiarirsi quale *dialogo* entro lo svolgimento storico della spiritualità dell'atto che è vivere il problema che siamo a noi stessi.

Al *giudizio storico* e all'umano filosofare non può quindi competere la risoluzione, in formule e schemi inevitabilmente precostituiti, della problematicità perenne in cui la vita dell'autocoscienza consiste: «la legge del filosofare è di non toccar mai il fondo, il quale si può dir che non esista neppure, perché esso è un limite che si allontana a mano a mano che lo sguardo si approfonda in ogni problema»⁵⁷. Allo stesso modo del *farsi* che sorge dal fatto per

⁵⁴ Id., *Avviamento alla filosofia*, cit., p. 102.

⁵⁵ Id., *Il problema della storia*, in *Il problema della storia*, Bocca, Milano 1944, p. 168.

⁵⁶ Id., *La genesi dei problemi della filosofia*, estr. da «Giornale critico della filosofia italiana», 4, 1922, p. 8, parzialmente riveduto in Id., *La religiosità dell'arte e della filosofia*, cit., p. 88.

⁵⁷ Id., *La vita dello spirito*, cit., p. 194. A proposito dell'inconciliabili-

tornare al fatto così «i problemi filosofici sorgono dalla vita per tornare alla vita»⁵⁸. La vita, nel suo processo spirituale, è sempre *idealizzazione* del fatto: il carattere *idealista* che occorre attribuire a ogni filosofia apparsa storicamente non allude ad alcuna movenza astratta del pensiero quanto piuttosto alla «riflessione del pensiero su la totalità dell'esistenza in generale»⁵⁹. La forma idealista dell'intero storico-filosofico, se imprime un carattere unitario allo stesso, non per questo deve rinviare all'identità della filosofia con la sua storia in cui si dà, inevitabilmente, uno svolgimento *idem per idem*, in cui le personalità del filosofare vengono a dissolversi nell'universalità del concetto. La «serietà»⁶⁰ della filosofia e della sua storia sta nell'*esistenza*, nella «personalità, ch'è il centro e la sorgente concreta di

tà tra la storiografia di matrice gentiliana e quella «problematica» di Carlini cfr. V. SAINATI, *Il Carlini storico della filosofia*, in ID., *Armando Carlini*, Edizioni di "Filosofia", Torino, 1961, p. 62. Per Sainati la funzione della storiografia filosofica carliniana consiste nell'«interesse problematico dello storico all'oggetto della sua ricerca: ma tale interesse (appunto perché *problematico*), lungi dal costringere violentemente in uno schema aprioristico il corso del pensiero, si rapporta ad esso nella forma del colloquio o del dialogo» (*Ibid.*, p. 69). Dello stesso parere anche L. MESSINESE, *Armando Carlini*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, pp. 140-143.

⁵⁸ A. CARLINI, *La genesi dei problemi della filosofia*, cit., p. 94. Riecheggia in tale aspetto la lezione crociana, di cui è espressione il carteggio intercorso tra i due pensatori in una lettera risalente al 6 settembre 1916 (cfr. *Lettere di Benedetto Croce ad Armando Carlini*, a cura di V. Sainati e L. Sassi, estr. da «Teoria», VIII, 1988, p. 35). L'11 novembre dello stesso anno, il filosofo napoletano riassume la propria posizione, in ordine anche al far storia, facendo perno sul concetto *laico* del filosofare, a dispetto della filosofia teologizzante di Carlini (cfr. *Ibid.*, pp. 37-38). In una lettera del 4 ottobre del 1924, che conclude idealmente le precedenti, Croce non esita ad affermare, di contro alle suggestioni carliniane, che: «io considero sempre aperta la discussione filosofica; e anzi do al mio filosofare il vanto di aver fondato teoricamente questa perpetua *apertura*» (*Ibid.*, p. 47).

⁵⁹ A. CARLINI, *Avviamento alla filosofia*, cit., p. 78.

⁶⁰ ID., *Filosofia e storia della filosofia*, Marzorati, Milano 1951, p. 13.

ogni dottrina»⁶¹. La storia della filosofia conserva la problematicità inerente alle diverse personalità del filosofare, sì che in tale processo risolvere una molteplicità di problemi non significa abolirli poiché «noi non siamo altra cosa che quei problemi»⁶² e negarli significherebbe negarci come atto spirituale. Il processo del pensiero – in unità con l'intera vita spirituale in cui l'«atto del filosofare ha una ragione anche religiosa»⁶³ – avanza dunque «ponendo problemi sempre nuovi, in cui anche quelli precedenti acquistano un significato e un'importanza superiore»⁶⁴.

Tale è il ritmo della riflessione pensante in unità con la vita intera: *dialetticità vivente* «da cui sorgono in definitività tutti i problemi della vita e della riflessione filosofica» e perciò «pensiero logico che non esaurisce mai il proprio compito di adeguarsi alla vita, e vita che non arriva mai a contentarsi di sé perché l'oggettività del pensiero pensante si traduce in essa sempre come soggettività, onde anela continuamente a trascender se stessa»⁶⁵.

⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

⁶² *Id.*, *Avviamento alla filosofia*, cit., p. 95. In opposizione allo storicismo empirico per Carlini «occorre riportare quell'individualità e il suo sistema filosofico nel mondo storico da cui è emersa: in quel mondo del pensiero, nel quale tutti i pensatori, consenzienti e dissenzienti fra loro, si trovano insieme a discutere il problema della realtà e dello spirito lungo il corso dei secoli, consacrando nelle loro opere i documenti solenni della loro meditazione. La storia della filosofia si presenta, così, come la storia stessa dell'autocoscienza umana in generale, considerata nel suo svolgimento attraverso le menti dei maggiori pensatori» (*Ibid.*, p. 99).

⁶³ *Id.*, *Filosofia e storia della filosofia*, cit., p. 41. Perciò: «la storia della filosofia si distingue dalla storia degli storici proprio in questo, ch'essa è una storia religiosa dello spirito umano, sebbene guardata dal punto di vista del pensiero puramente filosofico (*Id.*, *La vita dello spirito*, cit., p. 217).

⁶⁴ *Id.*, *Filosofia e storia della filosofia*, cit., p. 42. Alla luce del tema spiritualistico «i filosofi seppelliscono i filosofi per eternarli, anzi per farli rivivere d'una vita sempre più intensa» (*Id.*, *Avviamento alla filosofia*, cit., p. 104).

⁶⁵ A. CARLINI, *La genesi dei problemi della filosofia*, cit., p. 95.

1.3. Filosofia dell'integralità

Stando alla *filosofia dell'integralità*, l'approfondimento dell'atto spirituale quale atto d'interiorità consente di oltrepassare il formalismo logico e di riconoscere l'unità *personalistica* della filosofia e della sua storia, a prescindere dalla quale sarebbe impossibile distinguere, in termini dialettici, il *sistema perenne della verità*, che la metafisica esprime, dalla filodossia.

1.3.1. L'attualità metafisica del filosofare

Nell'ambito della filosofia dell'integralità lo sforzo intimo verso noi stessi è inteso come «sforzo di asceti» in ordine alla verità *trascendente* e non quale passiva e statica «assunzione alla verità»⁶⁶. La problematicità dell'atto filosofico è la medesima dell'atto spirituale, per cui la positività dell'ente finito, della persona, non può non essere tensione (ἔρωσ) alla trascendenza della Persona assoluta (Dio): «non c'è atto della mia coscienza in cui non sia presente Dio come Persona assoluta»⁶⁷. L'*atto d'interiorità*, che è persona in quanto fondata sulla trascendenza, esprime l'inevitabilità e l'inesauribilità della ricerca filosofica ed esclusivamente in ciò può consistere la sua *serietà*⁶⁸. Serietà che coincide con il carattere *metafisico* della filosofia, tale per cui il filosofare si realizza nella sintesi concreta dei due termini che lo compongono: *ricerca* e *verità*. Al fine di non dimorare nell'assunto gnoseologico è indispensabile specificare la filosofia quale atto integrale della *ricerca*. Filosofare è «*perfecte quaerere*: non una astrazione che opero su di me, ma una concentrazione di

⁶⁶ M.F. SCIACCA, *Filosofia e Metafisica*, I, Marzorati, Milano 1962, p. 67.

⁶⁷ Id., *Come si può porre oggi il problema dell'esistenza di Dio*, in Id., *Dall'attualismo allo spiritualismo critico (1931-1938)*, Marzorati, Milano 1961, p. 446.

⁶⁸ Id., *Filosofia e Metafisica*, I, cit., p. 75.

tutto il mio essere nell'atto del cercare»⁶⁹. Siffatta tensione implica il rovesciamento dell'assunto immanentista: è, difatti, la verità trascendente, immutabile ed eterna, che pone il pensiero *in ricerca* della verità e non il contrario. Vi è una priorità *ontologica* della verità in sé rispetto alla finitezza in cui consiste la problematicità dell'atto della ricerca. La ricerca è concepibile solo sul fondamento inconcusso della verità trascendente: lo sforzo di ascesi, ch'è atto d'interiorità, è *intus legere*, un integrale partecipare, *ricercando*, della Persona assoluta. Solo in tal senso l'intrinseca problematicità dell'atto filosofico si emancipa dall'essere una contraddizione in termini, in cui s'attesta il problematicismo di matrice idealista per il quale il problema è lo stesso che la soluzione. Fondata, invece, sulla «Persona assoluta», il ricercare «può scoprire ma non creare»⁷⁰, in modo che sia la problematicità (il *divenire*) a richiedere la verità trascendente (*essere*), a prescindere dalla quale l'altra non sarebbe. Secondo il filosofare quale ricerca (ἔρως) si dimora sempre nell'ordine della metafisica, anche qualora il filosofare si costituisse nella forma dell'antimetafisicismo: come il finito esige l'infinito, allo stesso modo la filosofia, proprio perché ricerca, richiede inevitabilmente un *oggetto* che *trascenda* la ricerca medesima. Anche laddove non sia esplicito, il filosofare è pur sempre affermazione implicita di trascendenza. Il nesso tra problematicità dell'atto spirituale – appartenente all'integralità dell'uomo in quanto *perfecte quaerere* – e verità necessaria esprime perciò l'*attualità* della filosofia nel suo esser metafisica, desiderio (ἔρως) del trascendente alla luce dell'atto d'*interiorità*. Attraverso l'approfondimento dell'istanza critica, della problematicità dell'atto spirituale, si giunge alla sua risoluzione positiva nell'af-

⁶⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 93.

fermazione metafisica e non presupponendo quest'ultima alla ricerca. Ciò non indica affatto – come, ad avviso della filosofia dell'integralità, sembrano suggerire l'ontologismo critico e lo spiritualismo cristiano – l'emergere dell'assoluto valore trascendente mediante lo sviluppo della tesi trascendentale-idealista. Si tratta di evidenziare come la *critica*, specialmente nella sua forma radicale rappresentata dall'attualismo, proprio perché declinata in termini immanentisti, non possa soddisfare ciò che intende realizzare, decadendo a forma di «spiritualismo a-critico». La critica autentica si ha nell'approfondimento dell'atto d'interiorità in quanto trascendenza, che è la stessa integralità della persona. La dialetticità che attiene all'essere – di cui la *persona* partecipa nel senso che l'*idea dell'essere* è *oggetto interno* che la costituisce⁷¹ – è coimplicazione dei contrari, di atto e fatto: «l'atto si fa sempre e sempre è fatto; ed è sempre fatto perché sempre si fa»⁷². Per tale dialettica, riguardante un'*implicanza ontologica* e non la risoluzione degli opposti o l'esclusione dei contrari, l'oggetto è sì opposto al soggetto ma esso non sarebbe se non fosse *presenza* immanente al soggetto e questo, a sua volta, non sarebbe se l'atto in cui consiste non fosse implicato dall'oggetto e cioè dall'*essere*. La *dialettica dell'implicanza ontologica*, in quanto accertamento e superamento dell'*errore* rappresentato sia dalla logica dell'esclusione dei contrari sia dalla risoluzione degli opposti, consente di rilevare la concretezza della vita spirituale, in cui gli opposti si implicano senza annullarsi l'uno nell'altro. L'attualismo non consente di pensare l'opposizione di *essere* e *non*: risolta nell'attualità del pensare (divenire), l'opposizione dei contrari dilegua ineso-

⁷¹ Id., *I principi della metafisica rosminiana* (1957), ora in Id., *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1963, p. 113.

⁷² Id., *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1958, p. 61.

rabilmente, realizzando un differire solo apparente: «non c'è affatto divenire: c'è identità di due contrari che poi non sono contrari se l'essere puro è non-essere o nulla e l'essere del pensiero è non essere o nulla del pensiero»⁷³. La necessità di oltrepassare la veste trascendentale-idealista del filosofare consiste nel ripristinare la *verticale* del pensiero; riguarda cioè l'impossibilità, per il pensiero, di prescindere dall'*essere*, di contro a ogni forma di immanentismo, responsabile di vanificare la persona, di assolutizzare il relativo e di disconoscere la concretezza dell'atto spirituale⁷⁴. Il ripristino della «verticale», del valore eterno della metafisica, non sottintende il detrimento dell'esperienza e delle sue molteplici espressioni; mostra, piuttosto, l'imprescindibilità del principio d'interiorità per il costituirsi e lo svolgersi dell'esperienza medesima.

Il valore attuale della metafisica – quale attualità dell'*idealismo oggettivo*, della trascendenza che *fonda* (e non toglie) l'immanenza – consiste nella consapevolezza che l'atto d'interiorità non può essere a seguito di un processo di auto-creazione, ma in virtù dell'*oggettiva presenza* dell'Assoluto che, per ciò stesso, lo oltrepassa. L'originarietà del piano ontologico su quello logico-gnoseologico esprime l'originarietà dell'*idea dell'essere* rispetto al concetto e al giudizio, costituendo la condizione di possibilità del *pensante*, fondato *in interiorità*, e dell'*oggettività* del pensare. Essendo principio di verità di ogni giudizio e di ogni pensare – non funzione trascendentale ma *oggetto* o *presenza* di *verità* – l'idea dell'essere è «principio metafisico costitutivo della persona in quanto tale o dello spirito in ogni sua attività»⁷⁵. L'autocoscienza non

⁷³ *Ibid.*, p. 151.

⁷⁴ *Id.*, *La crisi dell'idealismo*, in *Id.*, *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, cit., pp. 114-115.

⁷⁵ *Id.*, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1960, p. 53.

assume quindi il ritmo del processo autoctico e soggettivistico, ma quello dell'atto del pensare in cui è *oggettivamente* presente (*Idea*) la verità trascendente⁷⁶. La presenza dell'oggetto nel soggetto (dialettica *d'implicanza*) da un lato realizza il desiderio di approssimazione e di aspirazione che il soggetto mette in atto nei riguardi del trascendente (Dio) e, dall'altro, consente che l'atto spirituale sia *atto integrale*. Ogni attività spirituale umana è coimplicata dalle altre nel senso che ogni determinato atto, pur nella necessaria distinzione rispetto agli altri, aventi ognuno il proprio oggetto, include la presenza di ogni altra forma: un determinato atto di pensiero («attività intellettuale») comprende in sé ogni altra distinta attività («attività morale», «attività estetica») e per via di tale sinteticità nulla nell'atto spirituale può essere astratto. L'atto d'interiorità «procede sempre includendo»⁷⁷, esprimendo così l'integralità dell'essere come persona e l'unità *personalistica* della storia e del filosofare.

1.3.2. L'unità personalistica della storia

La presenza dell'essere nell'integralità dell'atto spirituale importa che la storia sia una *metafisica della persona*, giacché solo nella persona può esservi la compresenza

⁷⁶ ID., *Atto ed essere*, cit., p. 154. A livello storiografico, la reinterpretazione che Sciacca propone della metafisica è tesa a individuare uno sviluppo coerente nella filosofia italiana che lungi dall'affermare il principio immanentista, secondo la tesi spaventiano-gentiliana, sarebbe invece viva affermazione del *principio d'interiorità* (cfr. ID., *La filosofia italiana*, Bocca, Milano 1941, pp. 31-37, pp. 100-101); per cogliere il senso della «deduzione storica» della metafisica sciacchiana cfr. P. PRINI, *Michele Federico Sciacca e la rinascita della metafisica*, in *Michele Federico Sciacca. Quaderni della "Cattedra Rosmini"*, 8, Città Nuova, Roma 1976, pp. 23-54.

⁷⁷ ID., *L'uomo questo "squilibrato"*, Marzorati, Milano 1963, p. 19. Sul valore della sinteticità dell'atto spirituale nella critica sciacchiana alla dialettica neoidealista cfr. G. MATTIUZZI, *L'ontologia dialettica di Sciacca*, «Filosofia oggi», II, n. 4, 1979, pp. 490-504.

di eternità e temporalità. Il proposito di conseguire l'universale-concreto può esser mantenuto a patto che tale sintesi sia interpretata in termini metafisici, volti a negare realmente l'antinomia gnoseologica tra il piano esistenziale (concreto) e quello ontologico (universale), tra il *factum* e il *verum*. La sintesi ontologica in cui si esprime l'universale-concreto nell'unità della persona viene quindi a essere affermazione di storicità e di eternità. La storicità è sottratta all'esito nichilistico cui necessariamente perviene senza il riferimento al criterio metafisico: la storia come «principio ontologico»⁷⁸ (e non logico-gnoseologico) dice l'integrale problematicità della persona, l'essenziale *squilibrio* che la contraddistingue. In questa *esistenza di confine* fra temporalità ed eternità consiste il valore della persona e dunque della storia in quanto *unità personalistica*. Innervata dal criterio metafisico, la storia è definitivamente affrancata dalla veste naturalistica (in cui si contrae ogni dire non-metafisico) realizzandosi come valore proprio perché riflessione intorno a quel *fatto spirituale* che è la persona (universale-concreto). L'affermazione metafisica non intende contraddire la storicità, ma soltanto lo storicismo perché rende inintelligibile il darsi dell'esperienza storica. Storicità si dà, infatti, solo in virtù della *presenza* dell'essere, mentre la riduzione storicista dell'essere al divenire, fino alla temporalità empirica in cui a prevalere è la mera descrizione dell'esperienza, non può che togliere sé stessa costituendo un'autonegazione. Nel rilevare l'autocontraddittorietà dello storicismo, rilevando cioè l'impossibilità che l'essere sia ridotto alla frammentazione del tempo empirico, la metafisica è affermazione concreta di storicità, della molteplicità dei valori in seno alla presenza dell'essere. Non vi è storicità – uni-

⁷⁸ M.F. SCIACCA, *Lezioni di filosofia della storia*, a cura di P.P. Ottonello, L. S. Olschki, Firenze 2007, p. 31.

tà metafisica di *essenzialità* ed *esistenzialità* e con ciò «conoscenza dei valori personali attraverso i fatti esteriori»⁷⁹ – a prescindere dal radicamento ontologico. La storicità e il filosofare sono *personali*: la presenzialità dell'essere fa sì che l'universalità del vero si esprima personalmente; il che non rinvia a una sua relativizzazione nella singolarità del soggetto umano, quanto piuttosto all'*attualità* che si realizza «nell'atto personale che lo esprime ed è universale così com'è singolarizzato»⁸⁰. Ogni «dire filosofi-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁰ *Id.*, *I principi della metafisica rosminiana* (1957), ora in *Id.*, *Interpretazioni rosminiane*, cit., p. 130. Sulla «persona» in quanto fondamento della storia cfr. A.M. TRIPODI, *La concezione della storia nella «filosofia dell'integralità»*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1979. La necessità di restituire dignità ontologica alla *persona* trova rispondenza anche nel recupero che l'*ontovirtualismo* compie del realismo, stando al quale il reale è *dato* alla soggettività e questa è *rivelativa* dell'essere (verità) secondo la *personalità* del suo atto (cfr. C. MAZZANTINI, *Il problema delle verità necessarie e la sintesi a priori del Kant*, Edizioni de "L'Erma", Torino 1935, p. 131; in merito cfr. C. ARATA, *La «lotta per l'evidenza»*, in *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Studium, Roma 1985, p. 69). La singolarità della persona è ascolto e parola dell'assoluto ma altresì «parola assoluta» in quanto possesso al modo del finito dell'infinito: possesso di una *virtualità* (quale «implesso originario») non identificabile con una filosofia in atto, quanto piuttosto nel *pensare metafisico* capace di tradursi nel discorrere sempre *aperto* della parola rivelatrice della verità. Se la virtualità è identità *inclusiva* delle differenze allora la verità si dispiega nella storia quale *filosofia perenne*: il valore dell'identità-virtualità sta nel riconoscimento della *tradizione metafisica*, che accomuna tanto il passato quanto il futuro al presente dell'unica *perennis quaedam philosophia* (C. MAZZANTINI, *Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica* (1943), ora in *Id.*, *Filosofia e storia della filosofia*, Bottega d'Erasmus, Torino 1960, p. 12). Il differire storico-filosofico è sviluppo dell'identico che si dà alla molteplicità delle *personalità filosofiche*: quanto nell'una filosofia è virtuale nell'altra è possibile esplicitazione e integrazione. Poiché la virtualità è ciò che «possiede il molteplice senza essere essa *formalmente* molteplice», essa relaziona la storicità dei problemi filosofici alle «insuperabili ma inesauribili evidenze eterne» (*Id.*, *Il tempo. Studio filosofico*, Cavalleri, Como 1942, p. 14). Il filosofare è «fare *storia della filosofia* e costruire il *sistema filosofico*» in modo che la virtualità chiarisca la fi-

co» è storico e *realizza* storia, e al contempo la *trascende*, non consumandosi in essa. Proprio perché l'unità personalistica del filosofare è sintesi metafisica di temporalità ed eternità, di contingenza e necessità, l'universalità del vero – la sua attualità – si esprime storicamente nelle distinte *personalità* del filosofare.

La scansione metafisico-dialettica fra temporalità ed eternità deve essere intesa come movimento che suppone la *coscienza*: il tempo, infatti, non è per sé storia; la storia è il «tempo della coscienza», è cioè *successione*. *Contingenza* e *successione* formano la storia nell'unità della coscienza personale o del «tempo interiore» (*distensio ipsius animi*): «l'oggetto della storia è sempre il passato, ma altro è il passato del tempo esteriore, altro quello riportato al tempo della coscienza»⁸¹. Il senso della storia (*res gestae*) e della storiografia (*historia rerum*) sta nel tempo interiore, nella presenza attuale del passato. Questo «tempo della coscienza e dunque della storia personale» è storia nel

losofia perenne quale *converità* dove l'una definizione «non supera ma sviluppa» le altre (Id., *Il concetto di «attualità» dei filosofi del passato*, in *L'attualità dei filosofi classici*. I. *Antichità, Medioevo, Rinascimento*, a cura di A. Guzzo, Bocca, Milano 1942, p. 14). Non si perviene alla contraddizione, come pretende di rilevare, al contrario, la «filosofia come sapere storico» nella sua critica al logo teologizzante, per cui l'identità vanificherebbe «anticipandoli, i pretesi sviluppi» della realtà storica; si dà invece luogo a una totalità onninclusiva (*Ungreifendes*) il cui orizzonte include ogni pensiero nella *converità* (cfr. Id., *Diverse prospettive del filosofare, oggi, nella virtualità della filosofia e della sua storia*, in *Il problema della filosofia oggi*, cit., p. 660). Impossibile una prassi storiografica in filosofia che non sia *logo-dialogo* e al contempo *dialogo-logo*, che non sia continua riflessione sulla verità in rapporto alle «diverse (infinitamente diverse) prospettive» autenticando così l'unità personalistica della filosofia e della sua storia (cfr. Id., *Filosofia e storia della filosofia (1954-55)*, in Id., *Filosofia e storia della filosofia*, cit., p. 3).

⁸¹ M.F. SCIACCA, *Interpretazione del concetto di storia di sant'Agostino*, Edizioni Agostiniane, Tolentino 1960, p. 14.

senso dello «stare in atto»⁸². Affinché lo *stare in atto* non assuma una configurazione astratta volta a separare l'unico movimento dialettico in una frammentazione empirica e fattuale occorre che l'intera storicità sia «vista dalla prospettiva dell'eterno»⁸³, cioè entro la positività assoluta della Persona assoluta (*Cristo come perfectum praesens*)⁸⁴. L'unità di temporalità ed eternità non indica la negazione dell'una nell'altra, quanto piuttosto il riconoscimento che «la storia di ogni singolo e dell'umanità si svolge secondo il principio e l'ordine metafisico della partecipazione del tempo all'eternità, dell'uomo a Dio, della storia stessa al Valore»⁸⁵.

Al concreto filosofare attiene la consapevolezza personalistica del *philosophari in sacris*: la *serietà* che per la filosofia dell'integralità deve essere attribuita al giudizio storico sta dunque tutta nel «tempo salvato e recuperato all'eterno», cioè nel tempo *eletto*, nel *metafisico* «sentire tutto il passato presente nella presenza 'originaria' dell'essere»⁸⁶.

⁸² *Ibid.*, pp. 16-17.

⁸³ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁴ *Id.*, *La libertà e il tempo*, Marzorati, Milano 1965, p. 337. Sul senso *escatologico* e *cristocentrico* della concezione della storia nella filosofia dell'integralità cfr. *Ibid.*, p. 338; sul tema cfr. A.M. TRIPODI, *La concezione della storia nella «filosofia dell'integralità»*, cit., p. 55.

⁸⁵ M.F. SCIACCA, *Interpretazione del concetto di storia di sant'Agostino*, cit., p. 29. Sulla necessità di fondare la *storia* quale «esigenza prima della filosofia che si fa oggetto di sé come temporalità», e quindi di fondare la *temporalità* «come non identica alla storia» si rinvia anche a P.P. OTTONELLO, *Metafisica e storia*, in *Id.*, *Saggi su Sciacca*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1978, pp. 37-42.

⁸⁶ *Id.*, *Storicismo o storicità dei valori?*, in *Eternità e storia. I valori permanenti nel divenire storico*, a cura dell'Istituto accademico di Roma, Vallecchi, Firenze 1970, p. 29; anche *Id.*, *La libertà e il tempo*, cit., pp. 312-313. Per un esame della temporalità in quanto riscattata dal tempo *transtorico* secondo l'indicazione sciacchiana cfr. di E. PIGNOLONI, *La concezione del tempo nella filosofia dell'integralità*, «Filosofia e Vita», 1967, pp. 40-60.

1.3.3. Filodossia e sistema della verità

Se il valore non trascendesse la storia, *verità* e *filosofia* verrebbero a coincidere col ritmo della prassi e, più in generale, con la vita empiricamente concepita. Il filosofare sarebbe cioè negazione di ciò che in realtà *informa* la vita, che è condizione di possibilità dell'articolarsi dell'esperienza storica e della forma stessa della storicità. La presenza dell'essere – a cui «l'uomo è unito *originariamente*» – è riconosciuta quale «principio di verità e di ogni verità», di ciò che «si rivela storicamente senza mai esaurire nel processo storico la verità infinita dell'essere e dei valori»⁸⁷. Nel disconoscimento di tale vincolo originario sta l'equivoco dell'*anticultura* nelle sue diverse espressioni, tutte accomunate dal *mito* del primato («metodologista» e «neoilluminista»⁸⁸) dell'*efficacia* sulla verità, il cui presupposto poggia sull'emancipazione della ragione e della storia dal criterio metafisico, per riconoscere nel sapere e nella prassi il prodursi storicistico delle *tecniche* umane. Benché sia vero, come l'*anticultura* sottolinea, che la filosofia sia ragion critica, esplicitazione del *limite* conoscere, esso trova nondimeno il suo *ubi consistam* nella trascendenza dell'Assoluto e non nel piano prassistico dell'immanenza: il limite della ragione è reale *contingenza* solo in virtù dell'affermazione metafisica. Il riconoscimento del limite del conoscere non può significare la negazione della verità nella constatazione dell'inevitabile confliggere empirico-storicistico delle opinioni. Storica, infatti, è non già la verità ma soltanto la conoscenza (umana) di essa. Proprio perché la verità trascende, consentendo ogni sviluppo e divenire, non è possibile affermarne l'identità con la storia. La verità, a differenza del conoscere, non è preda

⁸⁷ M.F. SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati, Milano 1969, p. 37.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 34.

del divenire empirico poiché ne sta a fondamento. Se, da un lato, dire che la verità oltrepassa il divenire significa dichiarare l'impossibilità della sua coincidenza con la storia, dall'altro esprime l'inammissibilità dell'identità della filosofia con la sua storia. Non che la negazione di tale identità vada nella direzione della (presunta) «autonomia» del sapere storico sostenuta dall'anticultura. Si afferma, piuttosto, la verità trascendente come fondamento della ricerca storica, pena l'assurdo di far convergere verità (essere) e ricerca (divenire). Lunghi dal stare in rapporto d'identità, *filosofia* e *storia della filosofia* esprimono *reciproca implicazione*: come non è infatti ammissibile filosofia senza storia della filosofia – essendo, la prima, essenzialmente problema rinvia di necessità alla tematizzazione storica di sé – allo stesso modo non è concepibile storia della filosofia senza filosofia, senza cioè l'esercitarsi del giudizio⁸⁹. La reciproca implicazione è superamento sia dello scetticismo a cui perviene ogni forma storica che non contempli in essa il Valore (realizzandosi come «tempo empirico», «cronaca individuale»⁹⁰) sia della storiografia quale «mestiere» teso ad affrancare, come esige il sapere storico in quanto distinzione critico-pratica, la positività del fatto dall'intervento ermeneutico e valutante. Se la filosofia è essenzialmente problema e ricerca, la storia della filosofia e l'atto storiografico sono di conseguenza «ripensamento di problemi, che sono vivi per chi li ripensa e li ricostruisce in sintesi»⁹¹.

⁸⁹ ID., *La metafisica di Platone. I. Il problema cosmologico*, Perrella, Roma, 1938, p. 7, ora in ID., *Platone*, II, Marzorati, Milano 1967², p. 67. Sull'unità tematica di storia e teoresi nella riflessione di Sciacca hanno posto l'accento sia lo studio di M.A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, Marsilio, Venezia 2002², p. 13, sia R. CRIPPA, *Michele Federico Sciacca: il pensiero teoretico*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1951, p. 23.

⁹⁰ M.F. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, cit. p. 194.

⁹¹ ID., *La filosofia nel suo sviluppo storico*, Cremonese, Roma 1959, p. 13. Preziosa, in questa direzione, la testimonianza di Enrico Berti,

La *personalità* di ogni singola filosofia non è giocata in antitesi rispetto alle altre, ma all'interno di un quadro armonico orientato alla verità. La parzialità del conoscere, che nell'anticultura è solo negazione di verità, deve essere interpretata concretamente, *integrandola* nel più ampio *sistema della verità* che accoglie e tiene *in sintesi* le diverse filosofie. Il far storia in filosofia è «*ricomposizione del concetto della verità in tutti i suoi aspetti*, in modo che questi siano visti nel loro integrarsi rispetto alla verità stessa e non nel loro puntuale configurarsi»⁹². Può parlarsi di sviluppo *storico* della filosofia (e non della verità) quale perenne *scoperta* della verità e approfondimento critico di problemi a cui è però intrinseco il suo stare in sintesi (in sistema), sì che ogni sguardo sull'esistenza, necessariamente parziale, «*va integrato con gli altri*»⁹³. Per questa sua parzialità (personalistica) orientata all'universalità della verità, l'atto storiografico è essenzialmente filosofico: la ricostruzione storiografica è sempre teoreticità, problematizzazione di una parzialità alla luce della «*verticale del pensiero*», dell'attualità del vero. Il sistema della verità si oppone così al sistema dell'errore, alla *filodossia*. L'opposizione non deve esser assunta in forma dogmatica, bensì in «*forma dialettica*»⁹⁴: il che non indi-

stando al quale la modalità di rapportarsi alle filosofie del passato da parte di Sciacca è «*sempre stato di tipo fondamentalmente teoretico, pur senza sottrarsi agli obblighi della filologia e della storiografia*» (E. BERTI, *Il Platone di Sciacca*, in *Sciacca: la filosofia dell'integralità*, Atti del Congresso Internazionale nel centenario della nascita di Sciacca (Bocca di Magra 4-7 settembre 2008), II, a cura di P.P. Ottonello, L.S. Olschki, Firenze 2010, p. 622). Circa l'unità di impegno teoretico e acribia storico-filologica cfr. M.F. SCIACCA, *La filosofia italiana*, cit., pp. 122-123.

⁹² ID., *La filosofia nel suo sviluppo storico*, cit., p. 13.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ ID., *Filosofia e antifilosofia*, Marzorati, Milano 1968, p. 41. A proposito del recupero della *doxa* all'interno del sistema della verità cfr. A. CATURELLI, *Michele Federico Sciacca. Metafisica dell'integralità*, pref. di

ca soltanto il *dialogo* che i due sistemi si trovano ad avere in ogni epoca e in ogni singolo pensatore; allude, più concretamente, alla necessità per cui della verità e così dell'errore vi è una *tradizione* e un continuo rinnovarsi. La forma dialettica che attiene a entrambi è mutamento non di sostanza – tra verità ed errore non è infatti possibile instaurare alcuna comunione, essendo l'uno sempre verità e l'altro sempre errore – ma di *forma esteriore*, sì che al ripresentarsi in forma nuova dell'uno deve seguire il rinnovarsi dell'altro. Qualora, in relazione alla verità, il rinnovamento non avvenisse, si presenta la possibilità che essa decada a errore, ad astrattezza. Perché il sistema della verità non si adagi alla *filodossia* occorre che sia «sempre ripensato e rinnovato»⁹⁵. Col mutare della forma dialettica dell'errore – col rinnovarsi della forma esteriore della negazione (e dei «negatori dell'essere») – la verità deve saper opporre risposte nuove, una nuova e più adeguata forma dialettica. La verticale del pensiero conserva la sua attualità, che è attualità storica nella misura in cui mantiene la sua *sapidità* (*săpĕre*) essendo un logo sempre rinnovantesi e non stanca ripetizione di formule e dottrine. Il dialogo, da distinguere dalla «tolleranza» propria dell'*antifilosofia*, non è mai in relazione alla *filodossia* ma solo al sistema della verità: il dialogo, l'integralità intrinseca al sistema della verità, è dunque «ripensamento e approfondimento personali, delle varie prospettive filosofiche dal principio dell'essere»⁹⁶. Allo stesso modo del tempo che è *nell'essere* e non dell'essere così la pro-

P.P. Ottonello, Ares, Milano 2008, p. 491.

⁹⁵ M.F. SCIACCA, *Filosofia e antifilosofia*, cit., p. 43.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 95. La necessità che solo la verità sia «il punto di conciliazione e di convergenza tra le culture e le filosofie 'dialoganti'» a prescindere dalla quale non vi sarebbe dialogo ma i soli «conflitti delle opinioni democraticamente tollerantesi» è ribadito anche in M.A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, cit., p. 87.

cessualità storica è soltanto *nella* verità e non della verità. Il carattere integrale dell'atto storiografico non va confuso con la tolleranza dell'eclettismo o del sincretismo, per cui sarebbe possibile un compromesso tra verità ed errore. L'integralità consiste nel riconoscimento dell'*unico* principio di verità che esclude perentoriamente l'errore. Se questa esclusione non fosse perentoria, il sistema della verità sarebbe *già* sistema dell'errore, se la verità fosse in dialogo con l'altro da sé avrebbe già dismesso il proprio statuto rivelandosi errore. Il *no* all'errore è radicale in virtù del riconoscimento del *principio* di verità – del piano ontologico dell'essere – a cui appartiene ogni filosofia (nella sua unità personalistica) che ne riconosca l'eterno valore, realizzandosi *in sistema* con le altre *rinnovandone* sempre la forma dialettica.

La filosofia dell'integralità esclude pertanto che lo sviluppo storico della filosofia, che è *scoperta* della verità, possa essere assunto dogmaticamente da una determinata filosofia collocatasi al culmine del processo. La reale e concreta storicità del filosofare è tale a seguito della presenza del principio, sì che qualsiasi filosofia apparsa storicamente, inerente al sistema della verità, non può vantare alcuna definitività: «non vi è, in questo senso, una *filosofia perenne*; c'è il *filosofare perenne* come scoperta della verità»⁹⁷. Le filosofie – non l'antifilosofia quale si-

⁹⁷ M.F. SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, L'Epos, Palermo 1989, p. 18. Chiara l'opposizione di Sciacca al canone immanentista: «'Scoperta', non 'sviluppo': la filosofia come «sviluppo» della verità è dell'idealismo storicista, che in definitiva la nega perché in partenza annulla ogni vero. La filosofia come «scoperta» della verità è di un altro idealismo, di quello oggettivo che non fa nascere quest'ultima dallo sviluppo del pensiero, ma fa nascere lo sviluppo del pensiero dalla verità, come tale superstorica: [...] se si sostiene che, ad un certo momento, la verità sia stata o possa essere tutta scoperta senza possibilità di progresso, si afferma che essa è finita; infatti, si ammette che possa essere adeguata dalla mente umana finita in un determinato momento

stema dell'errore – sono *applicazioni* in sistema del principio e non il principio medesimo che, per la sua inesauribilità e *trascendenza*, oltrepassa ogni sua configurazione, passata presente e futura: «il filosofare o ricerca perenne nell'infinito della verità mette in 'crisi' le filosofie preesistenti, le sottopone a 'giudizio' in una duplice direzione: della 'separazione' di quel che vi è di caduco da quel che di perenne contengono e del 'ripensamento' di quest'ultimo alla luce di nuovi veri in modo che tutto il sistema sia rinnovato e innovato»⁹⁸. Solo tale significato del filosofare può adeguare l'idea della *metaphysica perennis*, la cui unità – data dalla presenza della verità oggettiva e trascendente della Persona Assoluta – consente il differenziarsi, intimamente personalistico, delle prospettive e degli itinerari storici all'assolutezza del vero. La dialettica ontologica che la filosofia dell'integralità esprime, indicando la filosofia come punto di mediazione di ricerca e verità (ἔρωσ), implica l'incompiutezza del sapere la verità. La molteplicità dei veri non è quindi negazione del Vero, ma solo dell'indefinito reiterarsi delle opinioni e, perciò, dell'errore. Se l'atto storiografico si limitasse alla frammentazione dei molti e relativi veri fino alla negazione della Verità, o se provvedesse all'innalzamento di una dottrina a riconoscimento esclusivo del principio, esso non farebbe altro che riprodurre l'astratta dialetticità dell'antifilosofia. Vera e autentica forma dialettica (storia) si ha invece in forza del comune riconoscimento dell'*a-dialetticità* del principio ontologico, che è negazione originaria dell'errore e perciò stesso accoglimento del

storico del processo di scoperta, dopo di che non vi è più né scoperta, né storia» (*Ibid.*, pp. 18-19).

⁹⁸ *Id.*, *Filosofia e antifilosofia*, cit., p. 118. Che l'apologetica sciacchiana del cristianesimo possa ricavarsi anche dalla storia della filosofia l'ha rilevato il saggio di E. PIGNOLONI, *Genesi e sviluppo del rominianesimo nel pensiero di Michele F. Sciacca*, I, Marzorati, Milano 1964, p. 155.

perenne rinnovarsi della sua forma dialettica: «da un lato, non si concede niente all'errore, e dall'altro, esso è stimolo a confermare la verità, ad approfondirla e a renderla feconda di nuovi veri per nuove esigenze»⁹⁹. Non quindi un'astratta *philosophia perennis* ma l'*eternità del filosofare* in ordine al sistema *metaphysicus* della verità trascendente quale condizione oggettiva dell'intelligenza.

⁹⁹ M.F. SCIACCA, *Filosofia e antifilosofia*, cit., p. 58. In merito al rapporto fra *trascendenza della Verità* e *filosofia* in Sciacca cfr. A.M. TRIPOLI, *Sciacca e la verità*, in *Sciacca: la filosofia dell'integralità*, cit., pp. 249-274. Sulla possibilità entro la filosofia dell'integralità di conciliare l'unicità della Verità con la molteplicità delle prospettive storiche cfr. M. MALATESTA, *Storicità del filosofare e "Metaphysica perennis" nel pensiero di Sciacca*, in *Sciacca: la filosofia dell'integralità*, cit., pp. 189-208. Di taglio critico, invece, l'interpretazione di Antimo Negri a proposito delle *implicazioni* storiografiche della filosofia dell'integralità: dissenso non riguardante il nucleo della filosofia dell'integralità – che egli intende includere mostrando come l'approccio storiografico che ne discende sia sostanzialmente gentiliano-attualista e, quindi, per la prospettiva auspicata e sostenuta da Negri inquadrabile all'interno di una più generale prospettiva filosofica e storiografica «totalitaria»; il dissenso concerne, piuttosto, il rischio che la dialetticità sciacchiana tra verità (λόγος) ed errore (δόξα) si costituisca soltanto a parole e che l'agognata integralità dell'atto spirituale e dell'atto storiografico vengano meno a favore di una loro interpretazione «manichea» e pertanto «a-dialettica» (cfr. A. NEGRI, *Il problema della storia della filosofia negli ultimi venticinque anni (1945-1970) in Italia*. VI. *Filosofia dell'integralità e storiografia filosofica*, «Cultura e scuola», XII, 1973, pp. 199-209. Si vedano, inoltre, ID., *Michele Federico Sciacca storico della filosofia e della cultura*, in *Michele Federico Sciacca. Quaderni della 'Cattedra Rosmini'*, cit., pp. 99-123 e ID., *La filosofia dell'integralità come filosofia della cultura (Lettera aperta a Michele Federico Sciacca)*, «Giornale di Metafisica», 4-6, 1969, pp. 445-468). Nel dibattito seguito alle tesi negriane si è osservato come tali obiezioni colgano nel segno se il rapporto tra λόγος e δόξα fosse interpretato da Sciacca come identificazione della verità con una particolare dottrina e la totalità delle altre filosofie con l'errore, laddove la filosofia dell'integralità richiede al contrario «un principio dialettico di verità» quale «fondamento della 'dialetticità' del vero storico» (E. PIGNOLONI, *Filosofia dell'integralità come filosofia del «principio» della filosofia e della cultura*, «Giornale di Metafisica», 25, 1970, p. 447; in questa direzione anche cfr. M.A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, cit., p. 200).

Il sistema che l'integralità della storia della filosofia esprime è il «solo filosofico» perché *metafisico*, in quanto riconoscimento contro la filodossia del piano ontologico dell'essere, e *dialettico* perché concordanza della molteplicità delle filosofie apparse storicamente nel segno del sistema della verità, della perennità attuale della filosofia e dell'umano filosofare¹⁰⁰.

2. Ermeneutica, problematicità pura, filosofia neoclassica

L. Pareyson, M. Gentile, G. Bontadini

2.1. Ermeneutica filosofica

In quanto approfondimento della trascendenza, anche l'orizzonte *ermeneutico-rivelativo* si istituisce quale *apertura ontologica* in cui, a differenza della soggettività trascendentale-idealista, la *persona* è relazione originaria all'*inesauribilità* dell'essere (verità), consentendo il dischiudersi della filosofia e della sua storia come processo originario dell'*interpretare*.

2.1.1. Pensiero espressivo e pensiero rivelativo

Affinché l'apertura ontologica della persona non venga contraddetta nell'obiettivismo, tanto d'ispirazione metafisica quanto immanentista, è indispensabile che essa sia radicata nell'«irrelatività» propria della *trascendenza*, la quale, debitamente considerata, pone il rapporto con la persona non in termini necessitaristici, ma quale atto di *libertà originaria*. L'assolutamente trascendente – l'irrelatività assoluta (Dio) – fonda la possibilità della relazio-

¹⁰⁰ Cfr. M.F. SCIACCA, *Attualità di Platone* (1941), in ID., *Platone*, II, cit., p. 277.

ne, in modo che, pur costituendo un termine del rapporto, trascenda il rapporto stesso¹⁰¹. La trascendenza è *nel* rapporto poiché lo pone e, ponendolo, lo *eccede*, mentre la persona è *nel* rapporto in quanto è il rapporto stesso, essendo *apertura* ontologica. Quale atto di libertà originaria, la relazione fra irrelativo e relativo è data senza che la trascendenza, che attiene all'irrelatività, rimanga obliata nella relatività della relazione, come accade al dispositivo ontico-metafisico-dialettico. Non la necessità, bensì l'assoluta gratuità – il *dono* – costituisce «l'essenza del rapporto»¹⁰² tra irrelatività e relatività, trascendenza e persona, eternità e temporalità. La trascendenza è il costitutivo della persona, dell'*ek-sistere*: solo in virtù di essa, infatti, la persona può oltrepassare la mera soggettività e riconoscersi quale continuo *auto-trascendimento*, perenne tensione all'alterità che la oltrepassa infinitamente. La persona è così *forma*: «incessante processo di sviluppo» e al contempo «opera conclusa e definita col suo carattere singolare e inconfondibile»¹⁰³.

Se la trascendenza fonda la persona quale apertura ontologica e, quindi, come continuo autotrascendimento, il filosofare, se non vuol ridursi a «ideologia» e «tecnica» argomentativa, deve farsi *ascolto ermeneutico*; il che vuol dire essere in relazione originaria – *personale* – alla verità senza poterne esaurire il valore, essendo per sé inoggettivabile e perciò eccedente qualsiasi definizione. Proprio perché costitutiva della persona, la trascendenza fonda la possibilità dell'indefinito filosofare: se l'essere si dà alla persona *sottraendosi* – relazione che, perciò, trascende la relazione stessa – il filosofare che l'apertura ontologica

¹⁰¹ L. PAREYSON, *Introduzione. Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 16.

¹⁰² ID., *Tempo ed eternità* (1943), in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 161.

¹⁰³ ID., *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze 1974³, p. 184.

dischiude, lungi dal potersi costituire quale comprensione totalizzante o enunciazione completa, deve mettersi in ascolto della verità, deve cioè realizzarsi come «pensiero rivelativo» e non come «pensiero espressivo». Nella pretesa, tanto contraddittoria quanto illusoria, di poterne esaurire il valore e la portata, il pensiero espressivo conserva e reitera un concetto ontico-metafisico di verità quale puro oggetto e in quanto tale idoneo ad essere espresso e dominato in modo compiuto, laddove la verità, al contrario, è autentica *inesauribilità* (*Ab-grund* che è *Ur-grund*)¹⁰⁴ a cui è possibile essere in relazione nella sola forma dell'*hermeneuein*. Espressivo è quindi il pensiero che fa della verità un'oggettività per una soggettività. *Rivelativo* è, al contrario, il pensiero che ne testimonia l'*inoggettività*. Il differire di pensiero espressivo e pensiero rivelativo non deve essere assunto nei termini di un'astratta dicotomia. Poiché la verità «non si lascia cogliere che come inesauribile»¹⁰⁵ – nel senso per cui il *dire* la verità rinvia sempre al *ritrarsi* della stessa – espressività e rivelazione debbono andare in sintesi, pena il loro reciproco decadere a forme intellettualistiche del sapere. Nell'essere anche espressione, il pensiero rivelativo *dice* la verità – non decade a ineffabilità¹⁰⁶ – nella consapevolezza che il suo dire è sempre *situato* in un continuo trascendimento che mai potrà esaurirne l'assolutezza e il valore. Se non si vuole reificare la verità, espressività e rivelazione devono dismettere la loro configurazione astratta e riconoscersi in sintesi, affinché il pensare sia autentico ascolto ermeneutico. Ogni forma di sapere, incluse le declinazioni del *sapere storico*, che non siano il porsi

¹⁰⁴ ID., *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, in ID., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1972, p. 28.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 27-28.

dell'*hermeneuein* – del dire rivelativo – si riducono a manifestazione del pensiero espressivo, a ideologie neganti l'universalità della verità. A prescindere, infatti, dall'originarietà del rapporto ontologico tra verità e persona, l'espressività non può che proporsi, seppur illusoriamente, come storicizzazione di ciò che storicizzabile non è, di ciò che, stando all'orizzonte ermeneutico, costituisce piuttosto l'originante *sorgente* di ogni pensiero sia esso espressivo o rivelativo. Ciò non significa che l'*hermeneuein* debba costituirsi come sguardo *sub specie aeternitatis*¹⁰⁷: esso è sempre sguardo ontico-storico sull'essere. La forma *prospettica* dell'ermeneutica non sta esclusivamente *a parte subiecti*, ma anche *a parte obiecti*; poiché il rivolgersi alla verità è rivolgersi a un'infinità, lo sguardo proprio della finitezza (della persona) non potrà mai acquietarsi nella compiutezza del conoscere, salvo fare opera di *mistificazione*¹⁰⁸. La storicità della parola rivelativa è assolutamente altro dalla storicità negante la verità: non è un pensare «svuotato di verità»¹⁰⁹. Il dire rivelativo – il dire in cui consiste la persona in quanto ascolto significativa la verità («un λέγειν ch'è un σημαίνειν») – è approfondimento dell'«esplicito per cogliervi quell'infinità dell'implicito ch'esso stesso annuncia e contiene»¹¹⁰.

Nell'atto interpretativo convergono sia l'espressività storico-personale sia il rinvio rivelativo-speculativo, unità di espressione e rivelazione. Il che significa considerare la *personalità* del filosofare non già nell'esercizio personale della *ratio*¹¹¹ quanto piuttosto nel carattere ri-

¹⁰⁷ ID., *Carattere storico e metafisico della filosofia* (1959), in ID., *Interpretazione e storia*, Mursia, Milano 2018², p. 193.

¹⁰⁸ ID., *Il compito della filosofia oggi*, cit., p. 149.

¹⁰⁹ ID., *Valori permanenti e processo storico*, in ID., *Verità e interpretazione*, cit., p. 36.

¹¹⁰ ID., *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, cit., p. 22.

¹¹¹ ID., *Introduzione. Dal personalismo esistenziale all'ontologia della*

velativo che attiene alla verità e, conseguentemente, al pensiero in relazione a essa. L'*hermeneuein* è ascolto della verità e non sovrapposizione del proprio dire (ontico) all'inesauribilità (ontologica) della verità¹¹². Il dire rivelativo manifesta con ciò l'apertura ontologica che specifica la persona quale *prospettiva interpretante sull'essere*, come esistenza sempre storicamente situata non a prescindere dall'assoluto valore, ma nell'«originaria radicazione nella verità»¹¹³.

2.1.2. Originarietà dell'interpretazione

L'inoggettivabilità della verità, che il pensiero rivelativo riconosce, testimonia l'*originarietà* dell'*interpretazione*. Per la persona l'unica forma autentica di conoscenza è l'interpretazione, intesa come ciò «ch'è necessariamente e costitutivamente non unica, ma molteplice e infinita, non immediata, ma tentativa e sempre approfondibile»¹¹⁴. La presenza della verità nella sola forma dell'inesauribilità importa la circolarità ermeneutica per cui non si dà interpretazione che non sia *della* verità e non si dà verità che non sia *interpretata*¹¹⁵. Non vi è interpretazione che dell'essere e l'essere si offre al processo dell'interpretare senza estinguersi in esso. La circolarità ermeneutica non allude a un'identità – come avviene nel canone neoidealista, in cui si delinea l'assurdo di una verità tutta esprimibile nel suo andamento storico-immanente – bensì a uno iato incolmabile che indica la trascendenza del vero

libertà, cit., p. 20.

¹¹² Circa lo sforzo di sottrarre il rapporto *soggetto-oggetto* tanto al dualismo gnoseologico moderno quanto al dialettismo neoidealista cfr. ID., *Estetica. Teoria della formatività*, cit., p. 182.

¹¹³ ID., *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, cit., p. 30.

¹¹⁴ ID., *Estetica. Teoria della formatività*, cit., p. 186.

¹¹⁵ ID., *Originarietà dell'interpretazione* (1970), in ID., *Verità e interpretazione*, cit., p. 53.

rispetto a ogni sua interpretazione. L'originarietà dell'interpretazione consiste nell'impossibilità che la verità si dia in uno spazio che non sia quello aperto dall'ascolto ermeneutico, ovvero dalla persona nel suo essere *in relazione* all'infinità. Con il personalismo ontologico vengono oltrepassate sia la considerazione obiettivistica della verità – quale oggetto intellettualistico del sapere, che trova la sua forma compiuta in una particolare definizione a partire dalla quale la molteplicità storica viene ridotta a forma errante – sia le modalità storiciste neganti l'universalità del vero nella processualità empirica, in cui l'eternità del Valore è dissolta nella condizionalità storica. L'antinomia storica può dirsi superata giacché entro l'originarietà dell'interpretazione «è impossibile voler distinguere o pretendere di separare un aspetto che sarebbe temporale e caduco da un nucleo che vorrebbe essere immutevole e permanente, perché *tutto vi è egualmente e simultaneamente* storico e rivelativo, personale e ontologico»¹¹⁶. Nella misura in cui il rapporto tra verità e persona è nel segno dell'*hermeneuein*, la verità non viene corrotta nella dimensione ontologica di universalità ed eternità poiché la persona – in quanto sguardo ontico (finitezza) – si delinea quale *accesso storico* alla verità, e non quale riduzione o negazione della stessa nella molteplicità empirico-storicista tipica delle «concezioni del mondo» (*Weltanschauungen*)¹¹⁷. Il rapporto ermeneutico tra verità e interpretazione è allora caratterizzato dall'essere un rapporto di *cooriginarietà*. Se la verità non può non essere presente nell'interpretazione – non c'è interpretazione che della verità e non si accede al vero se non attraverso l'interpretazione che se ne dà – la verità è nondimeno *presente* secondo la forma dell'*inesauribilità*. Se non ogni

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁷ *Id.*, *Unità della filosofia* (1951), in *Id.*, *Interpretazione e storia*, cit., p. 101.

pensiero è pensiero rivelativo (l'«ideologia», in tal senso, è non-interpretazione) è altresì chiaro che il carattere originario dell'interpretazione autorizza il *dialogo* nella misura in cui è ambientato in seno all'essere e alla verità. Il dialogo nell'*unità* molteplice delle prospettive – il *confilosofare* in quanto ogni persona è «*prospettiva vivente sulla verità*»¹¹⁸ – è definito non solo in virtù del loro comune essere *in ascolto* della verità, ma dal carattere inoggettivabile della stessa, dalla sua intrinseca capacità di suscitare la molteplicità delle (sue) interpretazioni. Non si dà dialogo tra le filosofie a prescindere dalla verità; il dialogo è sempre e solo nel comune ascolto della verità. Ciò non implica che il dialogo con le altre interpretazioni abbia la funzione strumentale di «correggere» o di «integrare» la propria prospettiva. Ogni interpretazione – ogni filosofia – è infatti in sé compiuta; il dialogo attesta piuttosto la *compossibilità* delle interpretazioni provocata dall'inesauribilità del vero, da ciò che permette che le filosofie siano tra loro dialoganti. *Originarietà* dell'interpretazione ha il duplice significato per cui, da un lato, la verità non si dà se non nell'interpretazione, cioè nella persona

¹¹⁸ ID., *Essere e libertà* (1970), in ID., *Interpretazione e storia*, cit., p. 202. Sull'*unità* come *confilosofare* (e sulla *personalità* della filosofia) Pareyson si era già espresso, pur con le ambiguità dovute al non aver ancora maturato, in quegli anni, la sua compiuta teoria ermeneutica, nella *Prolusione* al corso di Storia della filosofia dedicata all'*Unità della filosofia*, tenuta all'Università di Pavia il 23 novembre del 1951, nella quale si asserisce: «E questa è veramente la filosofia, che stringe tutte le filosofie in un dialogo comune e ininterrotto: l'unità della filosofia è la conflilosophia, senza la quale nessuna filosofia è veramente tale e degna del nome» (ID., *Unità della filosofia*, cit., p. 107). In merito alla possibilità di vedere ne *Il compito della filosofia oggi*, contenuto in *Esistenza e persona*, la (prima) risoluzione delle «ambiguità» ancora presenti nella *Prolusione* sull'*Unità della filosofia* (per vari aspetti ancora ispirata alla lezione di Augusto Guzzo, successivamente disconosciuta perché idealista e non spiritualista) in vista della più matura svolta ermeneutica cfr. F. MARINO, *L'esplicito inesauribile. Pareyson e la storiografia filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 239-243.

quale accesso storico all'universalità del vero e, dall'altro, nel senso per cui il processo dell'interpretare è cooriginario alla verità stessa in quanto ambientato in essa e solo in forza della sua inesauribilità è concepibile l'infinito processo ermeneutico, il «dialogo confilosofante»¹¹⁹ tra le prospettive.

Lo statuto appartenente all'originarietà dell'interpretazione, di cui il personalismo ontologico intende essere testimonianza realizzandosi quale atto esistenziale, è insieme prospettiva interpretante (*filosofia*) e pensiero del processo dell'interpretare inerente al filosofare (*filosofia della filosofia*). Lo sguardo ermeneutico si presenta come sguardo *critico*, presa di coscienza del proprio essere prospettiva storica intorno all'essere (*filosofia*) e al contempo teoria dell'interpretazione (*filosofia della filosofia*). Il processo originario dell'interpretare è continuo processo di auto-trascendimento della persona in virtù e in ordine alla verità. In caso contrario, l'accesso personalistico alla verità si tramuterebbe in mera *oggettivazione*, entro cui la verità è disconosciuta tanto nella singolarità delle definizioni intellettualisticamente elevate a *perennis philosophia* quanto nella molteplicità delle sue empiriche storicizzazioni: sì che «la riflessione filosofica non parla direttamente della verità, che sarebbe un discorso ogget-

¹¹⁹ L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, a cura di C. Ciancio, Mursia, Milano 2011, p. 50. Circa la difficoltà dell'ermeneutica personalistica di risolvere il rapporto tra l'unicità del vero e la molteplicità delle filosofie cfr. G. BONTADINI, *La posizione della neoscolastica di fronte allo spiritualismo cristiano*, in *Studi di filosofia e storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Vita e Pensiero, Milano 1962, in *Id.*, *Conversazioni di metafisica*, II, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 118-119. Una messa in discussione della critica bontadiniana si trova in F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, pp. 191-192; in ordine al tema pareysoniano del dialogo cfr. F. TOMATIS, *Pensiero rivelativo e dialogo ermeneutico*, in *L'esistenza e il logos*, a cura di P.D. Bubbio e P. Coda, Città Nuova, Roma 2007, pp. 224-235.

tivante; ma la trova già sempre interpretata in punti di vista storici e personali»¹²⁰. La trascendenza della verità – il suo carattere sovrastorico – non contraddice le (sue) formulazioni *in tempore*, allo stesso modo, la temporalità, che attiene a ogni interpretazione, non sconfessa la verità essendo radicata nella originaria presenza dell'essere: «se è vero che la verità, affermabile da mente umana, è sempre storicamente condizionata e personalmente affermata, è anche vero che non perciò è meno verità, anzi, solo per questo può esser verità»¹²¹. La filosofia è quindi sempre espressione del suo tempo e soluzione di problemi storici determinati, ma – andando oltre la forma pretesa dallo storicismo assoluto – proprio in quanto soluzione *trascende* la storicità dei problemi. La storicità dei problemi e la condizionalità storica non implicano il venir meno del problema fondamentale della filosofia (l'essere) e del valore speculativo intrinseco alla filosofia medesima¹²². L'atto ermeneutico è in grado di salvaguardare tanto l'unicità della verità quanto la molteplicità delle sue storiche formulazioni, tutte appartenenti al processo dell'interpretare: «la verità si offre solo all'interno d'una sua formulazione, *con cui di volta in volta s'identifica e in cui*

¹²⁰ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p. 160.

¹²¹ ID., *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., p. 50.

¹²² ID., *Critica e metafisica* (1952), in ID., *Interpretazione e storia*, cit., p. 156. Pertanto: «La filosofia per un verso è sempre storicamente condizionata, ma non storica, perché l'uomo non è storia, ma *ha* storia: [...] per l'altro verso è sempre personale, ma non eccezionale, perché è pur sempre universale la ragione che l'uomo singolo esercita personalmente, ed è unico e comune il problema che ciascuno si ripropone di risolvere tentando di risolvere il suo proprio problema. Con questa dottrina si nega sì che la storia della filosofia sia uno sviluppo con passaggi necessari ed esiti obbligati, ma senza con ciò ricadere negli inconvenienti dell'impossibilità di ritrovare l'attualità speculativa d'una filosofia passata e dell'incomprensibilità e incommunicabilità delle filosofie» (ID., *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., p. 50).

risiede sempre come inesauribile»¹²³. Il nostro significare la verità – l'assoluto *in sé* che nell'interpretazione è assoluto *per noi* – è la continua esplicitazione (formulazioni *in tempore*) di un implicito inesauribile: «l'inesauribilità del discorso è l'unico modo con cui noi possiamo possedere un qualcosa di infinito»¹²⁴. Solo a partire dalla trascendenza ontologica della verità rispetto alle sue formulazioni ontico-storiche è quindi possibile affermare l'*indefinitività* del filosofare, cioè dell'ermeneutica quale autentico personalismo.

A differenza del dire astrattamente metafisico, che sopprime la molteplicità a favore dell'universalità della verità, e del dire empirico, che per salvaguardare il carattere concreto della storia respinge l'assolutezza della verità, l'ermeneutica si realizza, all'opposto, come «*rivelativa e plurale* insieme, sì che la sua molteplicità, ben lungi dal compromettere l'unicità della verità, piuttosto la ribadisce e la conferma»¹²⁵.

2.1.3. Attualità e indeducibilità delle filosofie

Nell'intento di giustificare il carattere storico e speculativo delle filosofie, l'ermeneutica si presenta quale critica perentoria dell'identità neoidealista di filosofia e storia della filosofia, in quanto implica in *actu exercito* ciò che invece vorrebbe negare in *actu signato*. Lungi dal giustificare la storicità della filosofia la sintesi neoidealista ne *assolutizza* a tal punto la forma da non consentire il riconoscimento del valore immanente alle singole e molteplici filosofie. Se l'identità attuale di filosofia e storia della filosofia intende essere la messa in eviden-

¹²³ ID., *Originarietà dell'interpretazione*, cit., p. 82.

¹²⁴ ID., *Essere e libertà. Il principio e la dialettica*, «Annuario filosofico», 10, 1994, p. 39.

¹²⁵ ID., *Originarietà dell'interpretazione*, cit., p. 61.

za del valore intrinseco a ciascuna filosofia, tale riconoscimento è pur sempre operato sulla base di una dialettica *totalizzante* entro cui ogni parte – tanto la singola categoria logica quanto la singola filosofia che ne dovrebbe essere espressione storica – possiede valore esclusivamente in relazione al tutto di cui è parte. In conseguenza di ciò, lo svolgimento storico, il processo per cui la verità – l'unica filosofia – *diviene* consapevole di sé mediante il suo obiettivarsi nella molteplicità delle filosofie è ridotto a coerenza e a organismo unitario esclusivamente in forza dell'*intero* come *risultato*. Il che porta all'assurdo per cui si conferisce valore alla singola filosofia solo in quanto parte di un processo il cui autentico valore sta alla fine del processo e non nella singola forma storica. Muovendo, infatti, dall'unica filosofia esprime lo stesso autoprocesso del vero – la verità in quanto autoprassi riconosce sé nell'unico sistema filosofico in quanto compiuta *esteriorizzazione* o *esplicitazione* dell'in sé che la contraddistingue – ogni individualità della filosofia è contraddetta poiché avente valore non in sé ma in relazione all'unica concreta filosofia. L'equivoco dell'identità (neo)idealista di filosofia e storia della filosofia sta dunque nell'aver frainteso il rapporto tra l'*assoluto* – l'irrelativo – e la *storia* – il relativo –, nell'aver cioè fatto della storia l'assoluto. Da tale indebita premessa è impossibile non intendere la molteplicità storica – le filosofie – come momenti o gradi più o meno astratti della verità compiuta e integrale, che essendo principio e fine immanente della storia assume in sé l'unico valore quale sistema organico della verità. Poiché l'intero è integralmente esplicitabile – e quindi interamente dispiegato nella filosofia in cui la verità diviene consapevole, nel processo, di essere lo svolgimento stesso – allora ciascun determinato momento è categoria di per sé astratta della totalità in di-

venire, il cui valore è ridotto al valore dell'unica concreta categoria. Il finito viene così affermato *in actu signato* per essere negato *in actu exercito*, essendo integralmente risolto nell'infinito, la cui concretezza emerge solo come negazione, dialetticamente necessaria, del finito. In virtù dello sguardo ermeneutico, in quanto coscienza prospettica della trascendenza della verità rispetto alle sue formulazioni storiche, è invece possibile riconoscere l'errore sotteso allo storicismo idealista, per il quale, ammettendo il principio (errato) della «complementarietà» tra finito e infinito, «conferire all'assoluto la realtà ch'esso merita significa sottrarre al finito la sua realtà, cioè dichiararlo negativo»¹²⁶.

Alla luce del personalismo ontologico, il rapporto tra infinito e finito – tra irrelatività e relatività – va compreso al di fuori del presupposto immanentista: il finito non può esser momento astratto di una dialettica necessaria, ma è relazione all'irrelatività grazie all'atto della *libertà originaria* («dono»), di modo che assuma valore non in quanto parte astratta della totalità concreta, ma proprio perché *altro* rispetto all'infinito. Analogamente al finito che non è tolto dall'infinito, così le singole filosofie mantengono il loro valore al contempo storico e speculativo senza che debbano risolversi nella dialetticità dell'unica filosofia o del logo concreto. Occorre rinunciare alla logica del «superamento» che pur sostenendo la parzialità e la non-assolutezza delle filosofie viene nondimeno a dissolverne l'individualità storica, in quanto tutte immanenti e ricondotte all'unico e univoco processo di superamento che at-

¹²⁶ ID., *Critica e metafisica* cit., p. 128. Che il finito, entro l'idealismo, sia pura negatività è evidenziato anche in ID., *Il problema filosofico del marxismo*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 95. Relativamente alla critica pareysoniana della «complementarietà» idealistica di finito e infinito cfr. F. MARINO, *L'esplicito inesauribile. Pareyson e la storiografia filosofica*, cit., pp. 43-48.

tiene all'esplicitazione dialettica della totalità del vero. Se, infatti, «la verità conservata fosse veramente quella della singola filosofia storica, non si potrebbe pensare di dover farla rientrare in un processo di superamento univoco» e il fatto di «ritenere possibile questa inserzione significa muovere già dal presupposto che *la* verità, essendo quella della filosofia assoluta, risulta dal complesso sistematico di tutte le filosofie»¹²⁷. Il carattere univoco della processualità idealista – del processo di autocomprensione del vero per cui il momento che segue, ricomprendendo in sé il passato, raffigura uno sviluppo progressivo all'interno della medesima dialettica infinita – oltre a impedire il darsi della storicità condanna le filosofie passate all'*inattualità*, all'esser semplicemente una molteplicità ideologica o una forma errante¹²⁸. La storia è invece atto di *libertà* e quindi atto «a cui nulla preesiste»¹²⁹. Il darsi della storicità è concepibile nella misura in cui è «inesauribile innovazione e radicale imprevedibilità»¹³⁰ e non necessità logica, giacché se fosse a questa riconducibile si negherebbe come storia e sarebbe tolta ogni storicità alla filosofia. La *pluralità* della filosofia emerge qualora non venga contratta nel logicismo della necessità immanente, in cui

¹²⁷ L. PAREYSON, *Interpretazione e storia*, cit., p. 117. Circa l'urgenza teoretica di affrancare la prassi storiografica dalla concezione della "verità come totalità" anche cfr. ID., *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., pp. 47-48.

¹²⁸ ID., *Unità della filosofia*, cit., p. 98.

¹²⁹ ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 31. In riferimento all'identificazione pareysoniana dell'essere con la *libertà*, si è osservato che essa è «inizio assoluto, senza che nulla la preceda, la renda possibile, la dischiuda» (F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995, p. 60). Sull'inquietudine e sulla tragicità che lo spazio della libertà, e cioè della storia, implica per l'iniziativa dell'uomo cfr. F. TOMATIS, *Inizio e scelta*, in *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, a cura di G. Riconda e C. Ciancio, Trauben, Torino 2000, p. 123.

¹³⁰ L. PAREYSON, *Tempo ed eternità*, cit., p. 151.

non è che il riflettersi astratto del sistema concreto della verità. La specificità della singola filosofia viene conservata in virtù del rapporto di assoluta *gratuità* (dono) che l'irrelativo (Dio) pone in essere con il relativo, con il finito. Il ritmo della storia è in tal senso l'*iniziativa*, la cui forma, in quanto *dialettica vivente di libertà*, non presuppone alcuna necessità da realizzare. Esiti dell'iniziativa umana, tutte le filosofie sono storiche e in quanto ascolto ermeneutico della verità trascendente custodiscono la loro *attualità*, il loro valore speculativo-rivelativo, oltrepassando la (loro) condizionalità storica.

Nella misura in cui il passato della filosofia è attuale è allora possibile la storia della filosofia quale *confilosofare*, come l'inesauribile *interpretabilità* della tradizione, le cui filosofie godono di una rinnovata attualità grazie all'atto giudicativo della persona. La «natura dell'interpretazione consiste proprio nel saper realizzare quel difficile equilibrio fra storicità e attualità», stando al quale si tratta «di far parlare il testo con la sua voce, cioè farne muovere i concetti, riproblematizzarne i risultati, trarne in luce l'implicito, afferrarne l'unità organica profonda, scompagnarne la lettera per cogliere lo spirito nascosto»¹³¹. La rivendicazione del *valore speculativo* della filosofia è ottenuta senza che debba essere ammantata d'eternità, la cui forma può spettare soltanto alla verità trascendente e non già alle sue interpretazioni. Con l'ermeneutica rivelativa non è perciò commesso l'errore di identificare *le* formulazioni della verità (storia) con *la* verità (eternità): «l'unicità non è della filosofia ma della verità, e la molteplicità non è della verità ma della filosofia»¹³². La verità

¹³¹ ID., *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., pp. 6-7.

¹³² ID., *Critica e metafisica*, cit., p. 153. Per cui: «La categoria dell'unità si può applicare alla filosofia solo a patto di non intenderla come unicità. L'unicità può spettare alla filosofia solo quando venga intesa nel senso della singolarità o irripetibilità, in quanto ogni filosofia è un

non coincide con il sistema quale totalità delle sue formulazioni: ogni filosofia – al pari della persona – è *totalità* in quanto esprime la verità come inesauribilità. Non vi è, infatti, mediazione possibile tra l'eternità del vero e la storia delle sue interpretazioni. La distinzione è a tal punto radicale che la relazione è concepibile esclusivamente in forza dell'originario atto di libertà della trascendenza che, ponendosi, pone la relazione tra eternità e storia. Siffatta libertà o gratuità (dono) – che è *ermeneutica dell'esperienza religiosa* proprio in quanto continuo approfondimento di un'origine inesauribile – rende intelligibile la *storia della filosofia* come *libertà*. La libertà è dunque «la condizione di tutti i sistemi»¹³³, della pluralità del filosofare. Se la storia è atto poiché è libertà allora le filosofie possono realmente dirsi storiche e molteplici in quanto *indeducibili*, in quanto cioè *libere prospettive* d'accesso (ermeneutico) all'eternità del vero: «sono atti della libertà originaria, e in quanto tali non *effetti* di una necessità eterna, bensì autentici *fatti*, che come prodotti di libertà sono *fatti ineducibili*, ossia *eventi storici*»¹³⁴. Per cui le filosofie «nell'atto di esprimere il proprio tempo sono anche e soprattutto una rivelazione della verità»¹³⁵. È da respingere la considerazione dell'ermeneutica quale gesto relativizzante la verità: l'interpretazione non è il decadere a forma dimidiata della verità; è bensì il riconoscimento della *personalità* della filosofia. La verità si *offre* come unica ed inoggettivabile esclusivamente nella persona-

unicum, un *hapax legómenon*; [...]. Proprio perché la verità è unica, unica non può essere la filosofia, che non è la verità, ma la conoscenza umana della verità, cioè la formulazione sempre storica e personale della verità» (Id., *Le categorie della storiografia filosofica*, in Id., *Interpretazione e storia*, cit., p. 169; sulla questione cfr. F. Russo, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, cit., pp. 179-198).

¹³³ Id., *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., p. 67.

¹³⁴ Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 136.

¹³⁵ Id., *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, cit., p. 16.

lità dell'interpretazione: «ciò che esiste sono i molteplici veri, ciascuno dei quali è insignito di validità assoluta benché irripetibile, definitiva benché singola, immutabile benché limitata»¹³⁶. L'*hermeneuein* non può in alcun modo alludere alla relativizzazione del vero, giacché l'interpretazione ha sempre carattere *rivelativo* e perciò possiede (dice) la verità ma nella forma che le è propria, quella dell'inesauribilità: «tutti dicono la stessa cosa, cioè la verità, che non può essere che unica e identica, e ciascuno dice un'unica cosa, cioè dice la verità nel proprio modo, nel modo che *solum* è suo»¹³⁷.

Il carattere inesauribile della verità racchiude il significato dell'attualità e dell'indeducibilità di ogni filosofia. La storia della filosofia è il dischiudersi della libertà, dell'atto esistenziale quale atto *interpretativo-giudicativo*, in modo che la pluralità delle filosofie, lungi dal manifestarsi come negazione, sia testimonianza e conferma dell'unicità inesauribile della verità. L'indefinitività del filosofare può dirsi conseguita in forza della trascendenza, tale da consentire l'esplicarsi del giudizio interpretante che *rivela* il rapporto ontologico tra verità e storia.

¹³⁶ ID., *Il compito della filosofia oggi*, in ID., *Esistenza e persona*, cit., p. 143. E ancora: «In quanto definitive, le interpretazioni sono parallele, sì che l'una esclude le altre pur senza negarle: ciascuna di esse è un modo personale e quindi irriducibile di penetrare e far vivere una medesima opera. In quanto provvisorie le interpretazioni dialogano fra loro, e si migliorano e correggono e sostituiscono a vicenda: [...]. Se le interpretazioni sono definitive nella misura in cui sono parallele e provvisorie nella misura in cui ciascuna è approfondibile in sé stessa, sia pure col sussidio delle altre, v'è un senso per cui ciascuna di esse è definitiva solo rispetto alle altre e provvisoria solo rispetto a sé stessa» (ID., *Estetica. Teoria della formatività*, cit., p. 233; per la valorizzazione della storiografia filosofica come *confilosofia* anche cfr. R. LONGO, *Esistere e interpretare. Itinerari speculativi di Luigi Pareyson*, C.U.E.C.M., Catania 1993, p. 136).

¹³⁷ L. PAREYSON, *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, cit., p. 18.

2.2. Problematicità pura

Se il valore di ogni personalità filosofica è indicata dall'ermeneutica filosofica in relazione alla trascendenza della verità, si tratta di considerare come la posizione della filosofia quale *problematicità pura* presenti sé quale essenza stessa della metafisica nella sua perennità e classicità, nel suo essere *domanda integrale* intorno all'intero dell'esperienza e riconoscimento della storicità della filosofia come *confilosofare*.

2.2.1. Valore classico della problematicità

Per l'orizzonte costituito dalla *problematicità pura* far coincidere il problema metafisico con il problema della storia significa oltrepassare l'opposizione di realismo e idealismo. Siffatta contrapposizione non costituirebbe altro che la reiterazione di una logica contraddittoria, costretta a presupporre o l'indipendenza dell'oggetto rispetto al soggetto o l'autonomia del soggetto ponente l'oggetto. La problematicità pura intende essere il trascendimento di tale dicotomia, nella misura in cui l'esperienza integrale, di cui la *metafisica classica*¹³⁸ è doman-

¹³⁸ L'espressione *metafisica classica* trova la sua prima testimonianza a stampa nel saggio *Idealismo e realismo* (1935) del giovane libero docente dell'Università Cattolica di Milano, Gustavo Bontadini, presentato al X *Congresso Nazionale di Filosofia* (Salsomaggiore, 1935), che in alcuni suoi aspetti rielabora e sviluppa la comunicazione *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere* proposta dallo stesso l'anno precedente in occasione del IX *Congresso Nazionale di Filosofia* (Padova, 1934) cfr. G. BONTADINI, *Idealismo e realismo* (1935), in ID., *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 293). Per merito delle indicazioni fornite da Enrico Berti, che ne custodisce gli appunti manoscritti, si deve tuttavia a Marino Gentile il primo uso dell'espressione quando, anch'egli in qualità di libero docente presso l'Università Cattolica di Milano, la adoperò negli appunti preparatori al suo corso di Storia della filosofia antica per l'anno accademico 1934-1935 intitolato *Commento storico e teoretico alla Metafisica di Aristotele*. Relativamente al cap. 6 del celebre XII Libro, dedicato alla dimostrazione del motore

da radicale, comprende tanto l'oggetto quanto il soggetto dell'esperienza e, conseguentemente, abbraccia l'intero concreto *atto dell'esperire*. Alla luce dell'esperienza integrale – atto accomunante l'atto del senso e l'atto del pensiero – la problematicità pura intende infatti corrispondere a una filosofia affrancata dalla logica della presupposizione, in modo da realizzarsi come un «domandare tutto» che è, al contempo, un «tutto domandare»¹³⁹. *Puro domandare* poiché privo di presupposto: un'interrogazione che investe l'intero dell'esperienza senza che, a essa, sia *anticipato nulla* (nessuna risposta). L'atteggiamento problematico non è qualcosa che si dà a partire da altro: è l'immediatezza della problematicità dell'esperienza. Immediatezza che esprime il carattere inaggrabile della problematicità. In virtù della formalità elenctica

immobile, fa la sua comparsa la seguente nota di Gentile: «Apparizione del concetto di atto. La trattazione si prolunga, ma non si può dire che non ne valesse la pena! È la nascita della metafisica classica (aristotelico-tomistica)» (cfr. E. BERTI, *Il richiamo alla "metafisica classica"*, in *Filosofie "minoritarie" in Italia tra le due guerre*, a cura di P. Ciaravolo, Aracne, Roma 1986, pp. 25-34, e anche al più recente E. BERTI, *Una possibile interpretazione della metafisica classica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2, 2015, pp. 329-337). A proposito della genesi, della discussione e della progressiva diffusione di tale concetto all'interno dell'Università Cattolica di Milano nonché tra i filosofi partecipanti ai Convegni di Gallarate cfr. E. RIONDATO, *Come è sorto il concetto di "metafisica classica"*, in *Iam rude donatus. Nel settantesimo compleanno di Marino Gentile*, Antenore, Padova 1978, pp. 75-92. Interessanti anche le impressioni che l'allora libero docente dell'Università di Torino, Mazzantini, diede proprio del X Congresso Nazionale di Filosofia, caratterizzate secondo lui in positivo dalla «rinnovata consapevolezza del valore perenne della nostra tradizione italiana», dalla volontà di ripristinare il valore della metafisica classica quale *philosophia perennis* cfr. C. Mazzantini, *Il X Congresso Nazionale di Filosofia*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 28, 1, 1936, pp. 65-76.

¹³⁹ M. GENTILE, *La filosofia come problematicità pura*, estr. da «Memorie della R. Accademia di Scienze Lettere ed Arti in Padova», LVIII, 1941-42, p. 6, poi in ID., *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1947, p. 12.

che lo costituisce, il *domandare tutto che è un tutto domandare* deve essere riconosciuto per la sua *innegabilità*: qualora fosse oggetto di negazione, questa, lungi dal negare, affermerebbe, con un atto di problematicità, la problematicità medesima (ἔλεγχος). Da ciò il valore *perenne* e propriamente *classico* della problematicità, il suo essere (per via di negazione della negazione) *improblematizzabile*. Con l'orizzonte della problematicità si accede al piano dell'ἱστορία, di un'esperienza che è «pura» nella misura in cui non è «venata di anticipazioni»¹⁴⁰ e che perciò esprime tanto l'immediatezza del conoscere quanto la *processualità* intrinseca all'esperienza. Con la problematicità si allude a una *visione immediata* (ἱστορεῖν) che interroga la totalità dell'esperienza quale totalità in *divenire*, che proprio perché «attualità di un perpetuo fluire» è sempre «attualità meramente problematica»¹⁴¹. A fronte del carattere di esperienza integrale, la problematicità costituisce l'assoluto cominciamento del filosofare, nel significato del conoscere immediato a cui nulla può essere presupposto: conoscenza del *che* (ὄτι) e cioè dell'esperienza come totalità in divenire che, per la sua intrinseca problematicità, richiede inevitabilmente di essere spiegata (διότι). Soltanto se assunta nella sua immediatezza – non come ciò che anticipa o sottintende implicitamente il suo principio di ragione bensì quale puro *apparire* dell'esperienza – la problematicità può essere trascesa in direzione dell'Assoluto. L'istanza della *metafisica* (classica) viene in tal modo conciliata con l'istanza del *criticismo* (moderno), dal momento che il trascendimento del piano dell'immanenza è guadagnato in forza non di un presup-

¹⁴⁰ ID., *Il valore classico della metafisica antica*, in ID., *La metafisica presofistica*, con un'appendice su *Il valore classico della metafisica antica*, Cedam, Padova, p. 98.

¹⁴¹ ID., *Filosofia e umanesimo*, cit., p. 56.

posto alla problematicità, ma a partire e in virtù di essa. Non anticipata, la problematicità rinvia necessariamente a un'ulteriorità trascendente che ne renda ragione (λόγον διδόναι): se non richiedesse altro da sé, proponendosi come l'assoluto, la problematicità si negherebbe in quanto tale. La problematicità deve quindi essere considerata quale «posizione dell'immediato, come bisognoso di mediazione»¹⁴².

Se la presentazione della problematicità nella sua immediatezza esige, in funzione di mediazione, ciò che la trascende, l'identificazione neoidealista di storia e filosofia – di problema e soluzione – è da respingere poiché vanifica il significato originario dell'ἱστορία, contraendo in un'indebita sintesi speculativa ciò che dovrebbe esser mantenuto distinto, il *che* (ὅτι) e il *perché* (διότι). La forma neoidealista non vive di tale distinzione, facendo della problematicità (come attesta l'esito coerente dell'attualismo¹⁴³) la stessa soluzione, identificando erroneamente il divenire (la storia) con l'Assoluto. In antitesi all'esito attualista, porre il problema metafisico quale problema della storia significa allora mostrare il *che*, l'orizzonte dell'immanenza, come non coincidente col *perché*. A rigore si tratta di sottrarre l'ἱστορία a tale illegittima identificazione – entro cui la storia rimane contraddetta essendo «ordinata secondo un piano prefissato»¹⁴⁴ – al fine di recuperarne il significato originario di immediatezza

¹⁴² *Ibid.*, p. 34

¹⁴³ Analogamente a Bontadini, anche Marino Gentile vede nella dottrina attualista e, soprattutto, nel problematicismo di Spirito il superamento dello gnoseologismo moderno. Affinché, però, la genuina istanza problematicista non vada perduta è indispensabile prescindere dal farne l'Assoluto, per riconoscerla come *domanda dell'Assoluto*, quale unica possibilità per uscire dall'inevitabile processo di «revisione dello stesso idealismo» (M. GENTILE, *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1965, p. 84).

¹⁴⁴ *Id.*, *Come si pone il problema metafisico*, cit., p. 85.

che esige mediazione. Con ciò si allude alla *presenza virtuale* della ragione nella storia in quanto potenzialmente capace di mediazione. Poiché la problematicità dell'esperienza (ὄτι) non è isolabile né identificabile *tout court* alla ragione (διότι), pena il venir meno dell'originarietà semantica dell'ἱστορία quale immediatezza, occorre stabilirne il senso determinando la presenza virtuale della ragione come soluzione venuta dalla potenza all'*atto* e non quale mera possibilità di soluzione della problematicità: se, infatti, non vi fosse ragione, il problema non sarebbe problema e il *domandare tutto che è un tutto domandare* si annullerebbe *ipso facto*. Dire ἱστορία significa corrispondere *virtualiter* alla ragione, in modo che non riferisca identità quanto piuttosto relazione all'attualità (λόγον διδόναι). Diversamente dalla sintesi speculativa affermate la medesimezza di storia e ragione, o esprime la storia come l'articolazione in atto della *ratio*, la problematicità dell'esperienza è precisata «come presenza potenziale della ragione»¹⁴⁵, come in grado di pervenire all'*attualità* della soluzione. Se il domandare equivalesse all'ottenimento in atto della sua soddisfazione, sarebbe, in quanto domandare, apparente e altrettanto lo sarebbe se la problematicità escludesse la sua mediazione, ponendosi come soluzione. La problematicità – qualificabile col significato di *contraddittorietà* se s'intende il suo essere al contempo immediatezza dell'esperienza diveniente (ἱστορία) e presenza virtuale della ragione¹⁴⁶ – rinvia al suo oltrepassamento, in quanto la *mediazione* è il venire all'attualità della razionalità virtualmente presente nell'esperienza. La problematicità contiene in sé – come non anticipata – la *trascendenza* del principio o della causa prima (διότι) che esprime la necessità per cui

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 114.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 115.

se l'esperienza, quale intero-problematico o totalità in divenire, fosse assoluta si toglierebbe come problematicità. La problematicità non può costituire l'intero, l'Assoluto. Il divenire – il problema – è contraddittorio solo se assolutizzato, se cioè fatto coincidere con la soluzione. Poiché la problematicità è innegabile – nel senso per cui il problema è se non fatto corrispondere contraddittoriamente con la soluzione – altrettanto innegabile è la trascendenza del principio che è tale in quanto differisce dalla problematicità dell'esperienza. L'*essenzializzazione* della metafisica classica è pertanto ottenuta dalla virtualità della ragione che, quale *principio attivo*, impone necessariamente il suo venire all'atto, consentendo il trascendimento della datità come intero-problematico (ιστορία). La problematicità dell'esperienza è già potenzialità, cioè domanda che trova soluzione nel principio di ragione integralmente in atto (*atto puro*), trascendente l'orizzonte problematico dell'immanenza. Il «discorso breve» che attiene alla metafisica classica consiste nell'affermazione che la sola presenza della *virtualità* racchiude il rimando all'*attualità* della soluzione e conduce perciò «all'attualità la razionalità contenuta nell'esperienza stessa»¹⁴⁷.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 116. Come compiuta soddisfazione dell'esigenza critica moderna, il *discorso breve* troverebbe una sua ulteriore articolazione nella precisazione del principio di causalità come «estensione» del principio d'*identità e non contraddizione* (*Ibid.*, p. 115). Questo rinvio, proprio nel luogo in cui avrebbe dovuto prendere corpo la dimostrazione della trascendenza del principio, ha destato non poche perplessità, soprattutto tra coloro che, cresciuti nell'ambito del magistero bontadiniano, perseguivano il progetto di *essenzializzazione* della metafisica classica. In merito a tale insoddisfazione, dovuta alla corrispondenza che, nel discorso teoretico di Gentile, viene sviluppata tra le categorie aristoteliche di *potenza/atto* con quelle eleatico-parmenidee di *non-essere/essere* cfr. C. VIGNA, *Marino Gentile e la metafisica*, in *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, a cura di E. Berti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 25-26. Emblematica la difesa di Berti, tesa a valorizzare l'essenzializzazione metafisica proposta da Gentile, in cui

2.2.2. Unità dialettica di sapere teoretico e sapere storico

Se l'intero-problematico esige mediazione, la filosofia quale domandare privo di presupposti è il sapere, dialetticamente teoretico e storico, che «nell'atto stesso di costituirsi» *sa* già «che il sistema assoluto *deve* essere»¹⁴⁸. L'unità del problema metafisico col problema della storia allude all'unità attuale di *sapere teoretico* (filosofia) e *sapere storico* (storia della filosofia). Unità attuale non dice identità astratta bensì *unità dialettica*¹⁴⁹ per la cui formalità «intendere storicamente una filosofia vuol dire anzitutto ricostituirla nella sua sollecitudine di porsi come pensiero, il quale, pur nella sua condizionata determinatezza stori-

il divenire sarebbe contraddittorio non in quanto tale, ma soltanto nella misura in cui fosse assolutizzato, dimostrando così la necessità di un principio *trascendente* l'esperienza che ne renda ragione (cfr. E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, Utet, Torino 2006, pp. 84-100).

¹⁴⁸ M. GENTILE, *Il valore classico della metafisica antica*, cit., p. 91.

¹⁴⁹ Per la valorizzazione di tale «unità dialettica» in polemica con gli esiti anti-teoreticisti del rinnovamento storiografico operato in Italia cfr. M. GENTILE, *Breve trattato di filosofia*, Cedam, Padova 1974, pp. 7-8. Nel commentare l'unità dialettica di sapere teoretico e sapere storico, Ugo Spirito ha segnalato, malgrado le intenzioni di Marino Gentile, un residuo di *dualismo*, dichiarandone l'insignificanza e riconoscendo a rigore un «solo modo di conoscere: il sapere storico» (U. SPIRITO, *Discussione*, in M. GENTILE, *Sapere teoretico e sapere storico*, Relazione svolta nella Seduta del 10 gennaio 1969, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, p. 9). Non sorprende, a tal riguardo, la valutazione di Giovanni Romano Bacchin (colui che tra gli esponenti della Scuola padovana di metafisica ha approfondito con più rigore speculativo l'itinerario del maestro) orientata a sottrarre la filosofia di Marino Gentile all'accusa di dualismo e a rivendicare l'*essenziale* "attualismo" della loro comune proposta teoretica, della filosofia come *problematicità pura*. Anche per Bacchin infatti «un filosofare che si divida in storia e in filosofia è naturalismo» (G.R. BACCHIN, *L'attualismo nel pensiero di Marino Gentile*, «Annali della Fondazione Ugo Spirito», III, 1991, p. 66).

ca, si ponga come attualmente valido»¹⁵⁰. Il significato autentico dell'unità dialettica – che occorre *ripensare* al fine di sottrarla alle «condizioni di difficoltà»¹⁵¹ che, per motivi opposti, emergono tanto nel neoidealismo in cui la storicità è negata, quanto nelle varie forme di sapere storico in cui è invece la filosofia come «effettiva acquisizione di verità» a venir meno¹⁵² – lo si trova nel segno della problematicità pura. Poiché l'atto della problematicità coinvolge l'intera esperienza, il medesimo atto del filosofare – atto «nella sua intima essenza assolutamente unico» – non può che realizzarsi in quanto riduzione problematica dell'intero storico-filosofico quale atto che depone «a posizione puramente problematica, tutti i suoi acquisti anteriori»¹⁵³. Il

¹⁵⁰ M. GENTILE, *Sapere teoretico e sapere storico*, cit., p. 7.

¹⁵¹ ID., *Struttura e problemi della storia della filosofia*, estr. da *La storiografia nel mondo italiano ed in quello tedesco. Stato e problemi attuali nel quadro dell'unità culturale europea*, Atti del IV Convegno Internazionale di studi italo-tedeschi (17-23 aprile 1963), Istituto culturale italo-tedesco in Alto Adige, Merano 1967, p. 522.

¹⁵² ID., *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Liviana, Padova 1966, p. 40. Circa la critica a ogni canone storiografico che indichi la necessità di pervenire a una storia della filosofia *senza filosofia*, senza cioè tener conto della formalità (*universalità*) che attiene al discorso filosofico cfr. ID., *Introduzione a una nuova storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», LI, III, 1972, p. 318. Esplicita la critica alla *filosofia come sapere storico* di Garin: «[...] risulta evidente che l'istanza di una storia della filosofia senza filosofia rischia di convertirsi in quella, apparentemente contraria, di una storia della filosofia senza storia; giacché, se alla considerazione storica viene a mancare la qualificazione del suo oggetto e non è possibile riferirsi alla filosofia, la mancanza di tale riferimento finisce col far cadere, insieme con l'oggetto, la storia che ad esso dovrebbe riferirsi [...]» (ID., *Il metodo della storiografia filosofica*, Accademia Nazionale dei Lincei, CCCLXIV, Q. 99, Roma 1967, p. 6).

¹⁵³ ID., *La filosofia come problematicità pura*, ora in ID., *Filosofia e umanesimo*, cit., p. 15. Approfondendo l'indicazione fondamentale del suo maestro, Bacchin afferma: «La storia della filosofia è un problema e lo è per la filosofia nel senso in cui il filosofare è coscienza storicizzante le pretese dogmatiche del senso comune, coscienza storicizzante che

carattere *deponente* dell'atto stabilisce, senza presupporla, l'essenziale *storicità* della filosofia. Affermazione di storicità che non deduce il proprio valore in forza di una «posizione assunta come finale e attualmente valida», non trae cioè legittimità speculativa dall'«esito predeterminato» che inevitabilmente «anticipa il presente»¹⁵⁴ bensì dall'*attualità* quale problematicità pura, dall'atto che nel suo stesso costituirsi è già atto deponente ogni particolare filosofia. L'unità dialettica di sapere teoretico e sapere storico adempie l'esigenza *critica* (moderna), risemantizzando l'identità di filosofia e storia al fine di promuovere «un atteggiamento veramente storico, indipendente da ogni anticipazione di sistema»¹⁵⁵. Non si dà storicità che non sia l'atto del problematizzare e non si dà problematizzare che non riguardi la sua effettualità storica.

Il significato dischiuso dalla problematicità pura, intesa al modo di una filosofia determinata, non può che emergere dal confronto che si viene a instaurare col passato, emendato da ogni compromissione con l'equivoco rappresentato dall'astratto storicismo. Interno all'atto del problematizzare, intrinseco all'atto della coscienza¹⁵⁶, il passato – il pensato – è *contemporaneo*: contemporaneità che, diversamente dall'essere segmento della processualità cronologica, è riconoscimento della *classicità* immanente e

non può venire storicizzata. Filosofia e storia della filosofia si presentano nella congiunzione (che è problema filosofico essa stessa) come distinte ed indicanti un rapporto» (G.R. BACCHIN, *Storiografia filosofica fattuale ed effettiva*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», Università degli Studi di Perugia, XV, I, 1977, p. 7).

¹⁵⁴ M. GENTILE, *Sapere teoretico e sapere storico*, cit., pp. 6-7.

¹⁵⁵ ID., *Trattato di filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987, p. 149.

¹⁵⁶ Cfr. ID., *Un nuovo orientamento della prospettiva storica*, estr. da «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», a.a. 1972-73, CXXXI, Venezia 1973, pp. 139-143.

operante in ogni estasi temporale. L'atto del filosofare, che in quanto deponente è atto eminentemente aporematico e problematico, si colloca nel presente che appartiene all'attualità della coscienza (ἐξαιφνης), al «tempo originario» del *problematizzare*. Il passato non può costituire un residuo estrinseco rispetto alla coscienza: l'atto del *problematizzare* distingue ciò che è classico, sempre attuale, da ciò che si consegna all'irreversibilità. L'atto integrale del *problematizzare*, il domandare che nulla presuppone, non corrisponde a un filosofare costituitosi facendo astrazione dalla tradizione. Si tratta di assumere, in concreto, l'immediatezza del passato, del pensato, entro l'atto del filosofare che è problema, affinché esso sia già da sempre compreso non quale residuo o ostacolo al pensare, ma come ciò che appartiene all'atto deponente costituito dalla problematicità.

Il filosofare è quindi radicato nella classicità della *traditio* e per via dell'unità dialettica di sapere teoretico e sapere storico non esiste tradizione che possa definirsi tale a prescindere dal riconoscimento messo in atto dal *problematizzare*.

2.2.3. Il confilosofare

Nell'atto del suo realizzarsi, la problematicità è già sapere dell'assoluto sistema: non in quanto sistema anticipato al *fieri* della problematicità (ιστορία) ma la *problematicità* stessa quale unico *sistema*, qualora sia inteso come «unità nel problema» o «unità nella ricerca anziché nella conclusione»¹⁵⁷. Ogni «sintesi nuova» – ciascun siste-

¹⁵⁷ ID., *L'esperienza di Giuliano*, in ID., *Filosofia e umanesimo*, cit., p. 198. Che l'idea del sistema come «unità nel problema» trovi nell'estetica crociana – e soprattutto nella teoria dell'«irripetibilità dell'opera d'arte» – un asse teorico imprescindibile è riconosciuto, nella sua biografia intellettuale, dallo stesso Gentile (*Ibid.*, p. 198).

ma che attraverso la *personalità* del filosofare consente, pur nel «patrimonio comune» di verità, il «carattere dinamico» immanente alle dottrine – è «l'atto radicale di revocare in dubbio e in questione tutte le conquiste precedentemente raggiunte, per la ricorrente necessità che tutto sia, in un certo senso, rimesso in discussione e riportato ad un nuovo focolare personale di attività»¹⁵⁸. Dunque nessun contenuto classico o attuale di verità che non muova dal carattere deponente dell'atto. Il che significa respingere, entro il processo del pensare, sia la «linearità progressiva» sia lo svolgimento graduale dovuto alla logica immanente del «precorrimiento» e del «superamento». Se il *pensare* – la problematicità pura – trascende tutto il pensato non per questo una determinata filosofia raffigura l'oltrepassamento di un'altra o che il presente costituisca il crescente dispiegamento della razionalità immanente, seppur in grado inferiore, al passato¹⁵⁹. Il carattere deponente dell'atto allude alla classicità del vero, alla sua eternità, la quale non ammette alcuna forma di storicità che non sia il sapere stesso nell'effettualità del pensare (ἐνέργεια) che pur realizzandosi in forme determinate non può risolversi in esse. Assunta in modo empirico è inevitabile concepire la storia del-

¹⁵⁸ ID., *Se e come è possibile la storia della filosofia*, cit., p. 71. Benché il principio della *personalità* del filosofare sia presente già nella fase *umanistica* del pensiero di Gentile (cfr. ID., *Che cosa è il sapere. Introduzione umanistica alla filosofia*, La Scuola, Brescia 1947, p. 82), esso trova una formulazione più efficace entro l'orizzonte maturo della filosofia come problematicità pura. Ciò si comprende anche dal ruolo che (nel rispetto del concreto-filologico) la *personalità* assume quale criterio d'unità, sempre problematica e mai definitiva, del processo storico-filosofico (cfr. ID., *Se e come è possibile la storia della filosofia*, cit., p. 79; sull'impossibilità nel filosofare di fare a meno della *personalità* si veda anche la posizione di G.R. BACCHIN, *Anypotheton. Saggio di filosofia teoretica*, Bulzoni, Roma 1975, p. 136).

¹⁵⁹ Cfr. M. GENTILE, *L'esperienza di Giuliano*, cit., p. 198.

la filosofia come negazione del filosofare e della teoreticità, per cui l'attestazione della pluralità delle filosofie costituirebbe la radicale smentita dell'eternità-classicità del vero. Assurda è, in realtà, proprio l'assunzione empirico-fattuale della filosofia e della sua storia: presupposta la molteplicità della filosofia – considerata tanto in sé, quale cioè filosofia determinata nello svolgimento dei suoi distinti momenti, quanto interna all'intera dinamica storico-filosofica – è inevitabile che si dia luogo a un processo *in indefinitum*, il cui esito conduce a negare ciò che, a partire dalla molteplicità, si intendeva significare, cioè il differire immanente sia alla singola filosofia sia all'intero storico-filosofico. L'assunzione fattuale della molteplicità costituisce un'autonegazione, dal momento che, per essere, richiede ciò che non è in grado di ottenere, ossia l'unità concreta solo a partire dalla quale si rende intelligibile l'affermazione di pluralità. Perché appaia la molteplicità delle filosofie – affinché appaia il pensato-passato – occorre un *concetto* di filosofia (l'*autoconcetto*)¹⁶⁰, il cui carattere dogmatico vien meno nella misura in cui coincida con la problematicità pura, con l'unico sistema in grado di significare la pluralità delle posizioni senza dissolvere l'unità della singola filosofia e dell'intero svolgimento storico-filosofico. Se non è possibile che appaia la molteplicità delle filosofie a prescindere dal concetto della filosofia come unità problematica, allo stesso modo è impossibile la storiografia filosofica quale *dossografia* giacché in essa è sempre implicito il concetto di filosofia. La dossografia – la presentazione di *opinioni* o di ciò che, pur non rientrando in un canone prestabilito, si ritiene abbia valore di fi-

¹⁶⁰ Id., *Storia della filosofia*, I, Radar, Padova 1972, p. 7.

losofia (δόξα)¹⁶¹ – presuppone la teoresi, richiede cioè una storiografia già orientata filosoficamente¹⁶². Ciascu-

¹⁶¹ Id., *Introduzione a una nuova storia della filosofia*, cit., p. 315.

¹⁶² *Ibid.*, p. 326. Perentorio il giudizio di Bacchin: «Nella storiografia filosofica i fatti sono *pensieri pensati*, i quali appaiono solo per quel punto di osservazione o di rilievo che è la filosofia implicita dello storiografo e vengono ordinati sulla prevista posizione *a priori* di quella filosofia. Così è da dire che la filosofia precede, anche storicamente, la sua storia, non solo perché non vi può essere storia senza ciò di cui vi sia storia, *ma anche perché, senza una filosofia, non appaiono le altre filosofie che la precedono*» (G.R. BACCHIN, *Anypotheton. Saggio di filosofia teoretica*, cit., p. 161). In base alla dimostrazione della dipendenza *de jure* dell'atteggiamento dossografico dalla storiografia di tipo teoretico, si comprende il motivo per cui Gentile ritenga il Libro I della *Metafisica* aristotelica (insieme al *Sofista* platonico) il primo esempio di storiografia valutativa e cioè propriamente filosofica (cfr. M. GENTILE, *Se e come è possibile la storia della filosofia*, cit., p. 14). In un ampio studio, Franco Chiereghin ha posto l'accento su come in Platone la storiografia filosofica sia «sorretta dalla stessa struttura del discorso dialettico», sì che il dialettico è per l'appunto «colui che può superare gli errori della tradizione speculativa nella misura in cui si mantiene fedele alla struttura dell'intelligenza, la quale, come τὸ μεταξύ, esclude tanto l'assoluta sapienza, quanto l'assoluta ignoranza ed è pertanto, in atto, il problematizzare» (F. CHIEREGHIN, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Liviana, Padova 1976, p. 51). La dottrina platonica del μεταξύ allude a una precisa tecnica storiografica, il cui significato non va confuso «con il tentativo di costruire una classificazione che si richiudesse su se stessa», quale mera presentazione di dottrine reciprocamente contraddittorie, giacché il proposito del dialettico consiste nel «rintracciare altre possibilità fuori di questi schemi polari»: per cui «la 'storiografia' filosofica platonica» risulta essere anch'essa «un prodotto del parricidio di Parmenide» (G. CAMBIANO, *Tecniche dossografiche in Platone*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano, Tirrenia Stampatori, Torino 1986, p. 80). Interessanti le osservazioni che Berti introduce approfondendo l'indicazione del «confilosofare» a favore del carattere *dialettico* della storiografia aristotelica, la quale non s'incardina, ad eccezione del Libro I della *Metafisica*, «su di un sistema già costituito, ma serve essa stessa a costruire un sistema, o almeno un complesso di soluzioni concernenti i problemi che erano stati oggetto di discussione nella filosofia precedente» (E. BERTI, *Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di Aristotele*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, cit., p. 112). Interrogandosi tuttavia su questa «eccezione», Berti ritiene che il Libro I della *Metafisica* dimostrerebbe il valore non soltanto

no dei due orientamenti storiografici – che inevitabilmente esprimono la (classica) distinzione tra ἐπιστήμη e δόξα – rimandano quindi al «concetto estremamente problematico di ricerca, senza del quale la storiografia filosofica non riuscirebbe a distinguersi dalle altre forme di storiografia»¹⁶³.

Solo in virtù della storiografia come teoreticità è consentito l'apparire della molteplicità delle filosofie e la storia della filosofia come dialetticità del *confilosofare* (συνφιλοσοφεῖν)¹⁶⁴. Reso possibile dalla problematicità, il conflilosofare è riconoscimento della pluralità delle filosofie nella loro irripetibilità storico-individuale perché intenzionate teoreticamente, poiché soggette all'atto del problematizzare e dunque considerate nel loro essere unità e processualità argomentative. Non si tratta di esaminarne il contenuto di verità con l'obiettivo di far corrispondere, fino all'indistinguibilità, sapere teoretico e sapere storico, quanto di affermarne l'unità e l'eserci-

teoretico ma anche *storico* di tale storiografia dialettica (cfr. *Ibid.*, p. 121). Chiara e conseguente la difesa dello *statuto epistemologico* della storiografia filosofica: non potendo rinnegare la *specificità* del proprio statuto, le filosofie richiedono di essere considerate *teoreticamente*, in base al criterio del «vero» e del «falso» (Id., *Filosofare con i classici*, in *Filosofia teoretica e storia della filosofia*, Milano 1993, p. 59; nonché cfr. Id., *Lo statuto "epistemologico" della storiografia filosofica*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena», 5, 1984, pp. 319-327). Anche per Berti allora il concetto di filosofia più idoneo alla comprensione storica è la "problematicità pura", poiché consente di instaurare un vero *dialogo* (συνφιλοσοφεῖν) che intenzioni la filosofia nella sua specificità, oltre cioè i suoi condizionamenti storico-sociali e psicologici (cfr. Id., *Tavola rotonda. La storiografia filosofica sul pensiero antico*, «Elenchos», IV, I, 1983, p. 160).

¹⁶³ M. GENTILE, *Il metodo della storiografia filosofica. Discussioni e problemi attuali*, Accademia Nazionale dei Lincei, CCCLXIV, Q. 99, Roma, 1967, p. 8.

¹⁶⁴ Cfr. Id., *Il metodo della storiografia filosofica. Discussioni e problemi attuali*, cit., p. 12. Il "confilosofare" è ribadito con vigore anche in Id., *Storia della filosofia*, I, cit., p. 5.

zio *dialettico* espressa dal confilosofare quale sforzo comune volto a discernere, nelle diverse espressioni storiche, il carattere *anipotetico* inerente alla principialità. La concreta prassi storiografica in filosofia può dirsi tale «solo se riesce a presentare in atto, come storicamente avvenuto, quel rapporto dialettico in cui consiste la dimostrazione filosofica, cioè a ‘confilosofare’»¹⁶⁵; ovvero solo se, nel suo

¹⁶⁵ ID., *Introduzione a una nuova storia della filosofia*, cit., p. 332. Anche per Bacchin, la problematicità pura coincide con la *classicità* della metafisica e perciò con la *contemporaneità* che inerisce al dialogo tra le filosofie (συνφιλοσοφείν): «pensare storicamente significa ‘fare’ della *filosofia teoretica*: il fare storicamente filosofia non è fare della storiografia filosofica, ma filosofare ‘concretamente’. In questo senso diremo che la filosofia ‘è’ la sua storia, come continuo ritrovare l’origine» (G.R. BACCHIN, *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico*, Jandi Sapi, Roma 1963, p. 100). In opposizione al sapere storico gariniano non è possibile ammettere che «la filosofia possa *precedere* la storia, né che la storia possa *precedere* la filosofia, proprio perché l’unità che ‘fa’ la storia (il nesso tra i momenti) è filosofia» (*Ibid.*, p. 105). Il filosofare allude all’*originarietà* del ricercare, al problematizzare come improblematizzabile, entro cui si colloca ogni filosofia apparsa storicamente (cfr. *Ibid.*, p. 14). Impossibile allora pensare al sistema quale soluzione definitiva: poiché inscindibile dalla problematicità, l’atto di deponenza, in cui consiste l’*attualità del filosofare*, è *negazione* del carattere di definitività che ogni sistema riconosce a sé. Il sistema «decade a tentativo di rappresentare l’intero» nella misura in cui è riconosciuto dall’attualità del filosofare che «lo deprime», in quanto cioè «lo prende in considerazione per ciò che esso ‘vale’, positivamente o negativamente e, quindi, giudicandolo, lo incorpora *in se stessa*» (G.R. BACCHIN, *Theorein*, pref. di E. Berti e a cura di G. Castegnaro, Aracne, Roma 2017, pp. 132-133; cfr. F. BIASUTTI, *Prefazione*, in G.R. BACCHIN, *Classicità e Originarietà della metafisica. Scritti scelti*, pref. di F. Biasutti, FrancoAngeli, Milano, 2007, pp. 8-9). Conseguente la critica bacchiniana ad Arturo Massolo, per il quale si tratta di affermare la strutturale *politicalità* della filosofia, per cui questa non sarebbe altro che il *concetto della realtà storica*, la presa di coscienza dell’impossibilità di trascendere la realtà dialogica della città-storia. La storia della filosofia, lungi dal formare il sistema chiuso del sapere assoluto, deve essere riconosciuta nell’esser *problema*, cioè nella *realtà effettuale* dei suoi nessi storico-sociali ed etico-politici: «la filosofia non fa storia con se stessa, ma con la realtà» (A. MASSOLO, *La storia della filosofia e il suo significato*, «Belfagor», XVI, n. 2, 1961, ora in ID., *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pp. 37-38). Inevitabile il rilievo critico di Bacchin stando al quale il proposito di considera-

esercizio di problematicità, intenziona il passato-pensato in modo da individuare nella diversità delle formulazioni la *permanente* validità del plesso di proposizioni fondamentali, vagliate attraverso il problematizzare costituito dalla dialettica della confutazione (διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν) e così appartenenti alla *classicità*, a ogni epoca storica della metafisica.

Il nesso dialettico tra sapere teoretico e sapere storico che l'atto unico del problematizzare consente allude quindi alla contemporaneità del confilosofare quale riconoscimento della *perennis quaedam philosophia*, la quale, trascendendo ogni epoca, non può che essere in unità all'*attualità* del pensare.

2.3. Filosofia neoclassica

L'identificazione del problema metafisico con quello dell'esperienza (storia) trova tematizzazione anche nella *filosofia neoclassica*, la quale, intendendo mandare in sé l'esito idealista e problematicista, si propone come *mediazione dell'esperienza*, quale riscatto dall'immanentismo e quin-

re la storia della filosofia come problema verrebbe a risolversi nella filosofia *come problema storico*: se la filosofia è «problematizzata dalla storia», la storia, in quanto «non veramente investita criticamente dalla filosofia» rimarrebbe quale *presupposto*, con l'esito paradossale per cui non rimarrebbe né l'una né l'altra (cfr. G.R. BACCHIN, *rec.* a A. Massolo, *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, «Giornale di Metafisica», n. 2-3, 1969, p. 393). Emblematica la presa di distanza bacchiniana anche nei riguardi dell'orientamento *neoclassico* di Bontadini: nel tentativo di farsi riconoscere dal pensiero contemporaneo, il «neoclassico» esclude «l'effettiva ed effettuale sua *contemporaneità* con Platone e Aristotele nell'atto stesso in cui fa valere il progetto di un 'ritorno' ad essi. Egli, infatti, intende *recuperare* al pensiero del suo tempo ciò che dei 'classici' gli risulta *utilizzabile*» (G.R. BACCHIN, *Differenza fondamentale tra il "metafisico classico" e il "metafisico neoclassico"*, «Rivista di Teoretica», 2, 1985, p. 224; concorde con la critica bacchiniana a Bontadini anche A.U. CRISCI, *La problematicità pura in Marino Gentile e G. Romano Bacchin*, Dante & Descartes, Napoli 2016, p. 104).

di come apertura alla *trascendenza* metafisica, condizione imprescindibile per la considerazione della filosofia e della sua storia in quanto *intero-dialettico*.

2.3.1. Unità dell'esperienza

Che l'esperienza – ἱστορία intesa quale sfera della datità¹⁶⁶ – costituisca l'«unico punto di partenza del sapere»¹⁶⁷ è riconosciuto dalla *filosofia neoclassica*, allorché essa non rappresenti un presupposto del pensiero, ma sia (in riferimento a quanto già indicato dall'attualismo con la dottrina del «formalismo assoluto») lo stesso attuarsi del pensiero come esperienza. Perché l'esperienza (ἱστορία) non designi un'anticipazione rispetto al pensiero occorre riconoscerla quale orizzonte della *pura presenza*. Si allude all'*unità dell'esperienza*, all'immediato attuarsi del pensiero, per cui l'esperienza come presenza è conoscenza di ciò che è immediatamente dato o noto al conoscere. L'unità dell'esperienza è il *primo certo*, ciò che non necessita, per la sua evidenza, di essere inferito: «non è, per sé, né posizione di idealismo né posizione di realismo: o, se si vuole, è l'una cosa e l'altra, ed appunto perciò né solo l'una né solo l'altra: essa è, piuttosto, *ideal-realismo*»¹⁶⁸. La presenza pura, l'orizzonte trascendentale costituito dall'unità dell'esperienza, è l'effettivo superamento dell'errore gnoseologico: l'essere che è presente (che *appare*) non indica il mero essere fenomenico-soggettivo, contrapposto a una realtà in sé obiettiva, ma il reale stesso nel suo immediato manifestarsi,

¹⁶⁶ G. BONTADINI, *Storia e metafisica*, in *Il problema della storia*, Atti dell'VIII Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari (Gallarate, 1952), Morcelliana, Brescia 1953, p. 105.

¹⁶⁷ ID., *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1995³, p. 129.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 132.

ciò «nella sua attualità ed obiettività»¹⁶⁹. Entro il quadro *neoclassico*, l'identità di pensiero ed essere (di «idealismo» e «realismo») non stabilisce la traduzione dell'essere nell'apparire; indica piuttosto che il *pensare* è sempre relazione all'*essere* (tolto il quale sarebbe *nulla* come pensiero) e che l'*essere* è sempre intrinseco al *pensare*, chiarendone la portata ontologica. A partire dall'*ideal-realismo* non è ammissibile – non è immediatamente evidente – il carattere «tético-produttivo» che l'*attualismo* conferisce al pensiero, stando al quale il dato, lungi dall'essere un immediato, sarebbe il risultato della mediazione svolta dall'attività trascendentale del pensare. La teticità del pensiero nei riguardi dell'essere non solo non consta entro l'unità dell'esperienza, ma, qualora fosse, siffatta teticità sarebbe pur sempre riducibile o ricavabile, per lo sguardo neoclassico, dall'immediatezza (del dato). Il pensiero non è produzione bensì *apertura trascendentale* all'essere, nel senso che il pensiero è «la sua manifestatività, o, in atto, la sua manifestazione assoluta»¹⁷⁰. Nella misura in cui è relazione all'immediato, il pensiero è pensiero *espressivo*, vale a dire «pensiero del puro dato»¹⁷¹. Ciò non esclude il carattere *inferenziale* dello stesso, non esclude, come pretenderebbe l'esito neoidealista, la determinazione di un'ulteriorità rispetto all'unità dell'esperienza. Stando alla neoclassica, tale determinazione è innanzitutto *problema*. Se l'immediato (l'unità dell'esperienza) non è problema in quanto pre-inferenzialmente vero, problema è, invece, la determinazione, in senso positivo (*per inferenza positiva*) o in senso negativo (*per inferenza negativa*), di un contenuto o di una «realtà

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷⁰ *Id.*, *Critica dell'antinomia di trascendenza ed immanenza* (1929), in *Id.*, *Studi sull'idealismo* (1942), cit., p. 201.

¹⁷¹ *Id.*, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 183.

*altra*¹⁷² che ecceda l'orizzonte della presenza e, quindi, il piano dell'ἱστορία. «Problema» è il passaggio dal pensiero espressivo a quello *inferenziale*, al pensiero che afferma «qualcosa in forza non più del constare di questo qualcosa, ma del suo esser logicamente implicato o supposto da ciò che consta»¹⁷³. Se tale passaggio è garantito dalla natura stessa del pensare – il quale è «già per se medesimo un trascendere»¹⁷⁴ – allora la metafisica quale istanza di *rigorizzazione* non può che qualificarsi come *mediazione dell'esperienza*, quale oltrepassamento del carattere di «serietà» che l'immanentismo attualista intende conferire alla storia in direzione di un'*altra serietà*; serietà che, invece di rivendicare l'assolutezza del reale come storia, *fonda* il «divenire» (l'ἱστορία) entro l'Atto assolutamente positivo e *trascendente* di Dio-creatore. Che tale *altra serietà* non sia un'*«esigenza»*¹⁷⁵ ma l'esito

¹⁷² *Ibid.*, p. 141.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 183.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 144.

¹⁷⁵ La movenza bontadiniana consiste nel dimostrare che la *serietà* della storia evocata dall'attualismo gentiliano non si sottrae alla forma postulativa: se il divenire dell'esperienza è innegabile «non è invece dato dall'esperienza che il divenire sia 'serio'»: ovvero «la *quantitas realitatis* che nell'esperienza sorge e tramonta, si dia solo nell'esperienza, e non si dia, non sia anticipata oltre l'esperienza, questo l'esperienza non lo dice e non lo può dire, appunto perché è cosa che si decide *oltre* l'esperienza. Se il divenire è un incontrovertibile, la sua 'serietà' è invece un semplice postulato, una esigenza» (G. BONTADINI, *Gentile e la metafisica*, in *Enciclopedia '76-'77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, vol. I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, p. 117; cfr. *Id.*, *Come oltrepassare Gentile* (1965), in *Id.*, *Conversazioni di metafisica* (1971), II, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 167-75). Una radicale messa in discussione dell'interpretazione bontadiniana di Gentile e dell'intera filosofia neoclassica è formulata da Emanuele Severino, stando al quale la *serietà* della storia affermata dall'attualismo preclude ogni possibile via alla metafisica, per cui la ripresa della trascendenza rappresenterebbe un *regresso* (un «passo indietro») rispetto all'esito dell'attualismo, concernente l'impossibilità, sulla base della *serietà* del divenire, di ogni ripristino dell'immutabile (cfr. E. SEVE-

di un'«inferenza metempirica» – la cui incontrovertibilità si esprime nella dimostrazione della contraddittorietà del contraddittorio (*reductio ad absurdum*), nell'esibizione cioè dell'impossibilità che l'unità dell'esperienza (ἰστορία) costituisca l'intero (o l'«Assoluto») – non si può astrarre dal risultato «semplicissimo» conseguito dall'attualismo quale *superamento dell'anticipazione* (del «presupposto dualistico-naturalistico»)¹⁷⁶. Risolvendo la dicotomia gnoseologica di essere e pensiero, l'attualismo consente infatti di accedere alla semplice presenza o manifestazione dell'essere: il togliimento di ogni presupposto al pensare – la riconduzione della circolarità dell'astratto (*factum*) alla dialettica tetico-ponente del concreto (*fieri*) – non avrebbe altro significato, per la neoclassica, se non quello *essenziale* di autenticarsi nel problematicismo, nella *deponenza* di ogni contenuto, nel perenne superamento di ogni determinazione (dell'«astratto») da parte dell'attualità (del «concreto»). Quale *inveramento* dell'attualismo, l'esito problematicista riconosce che la dialettica tra “astratto” e “concreto” non può risolversi in nessun esito definitivo, giacché ogni determinazione è insieme posta e deposta dalla dialettica come attualità della storia (*divenire*). L'indefinitività della dialettica attualista – dialettismo che, ipostatizzandosi, si fa *retorica* – dice

RINO, *Attualismo e serietà della storia*, in ID., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978, pp. 121-122). Circa le ambiguità insite al tentativo bontadiniano di indicare un divenire testimone di «un'altra serietà» e a proposito della necessità di muovere un autentico «passo avanti» a seguito della “serietà della storia” inaugurata dall'attualismo gentiliano cfr. D. SPANIO, *Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne, Roma 2012, pp. 161-166; inoltre cfr. ID., *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, in *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, a cura di D. Spanio, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 105-129.

¹⁷⁶ G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, in *Filosofi italiani contemporanei*, cit., p. 167.

allora la *trascendentalità* dell'atto, la *ricerca*, il *problema*, il «puro mediare»¹⁷⁷. Il suo valore coincide perciò con la presentazione del «piano non-taletiano», con la deposizione («superamento») di ogni contenuto («soluzione») che pretenda di esaurire il significato dell'essere¹⁷⁸. Tolto il residuo gnoseologico, l'*essenzializzazione* della dialettica, lungi dal pervenire a una definizione, conduce il pensiero alla pura presenza dell'essere. Solo a partire da tale esito la neoclassica intende determinare il significato dell'essere (*semantizzazione*) realizzandosi in quanto *ri- gorizzazione* («*reductio in primum principium*») della metafisica classica, in modo da oltrepassare («mandare in sé») il problematicismo in direzione di un contenuto non più soggetto alla logica antinomica, non più dialettizzabile, un contenuto cioè incontrovertibile, la cui posizione coincide con l'immediata autocontraddittorietà del proprio contraddittorio.

2.3.2. Mediazione dell'esperienza

Il significato dell'essere emerge in forza della *valenza dialettica* del principio di non contraddizione chiamato a mediare l'unità dell'esperienza, introdotto al fine di dirimere l'*aspetto* di contraddittorietà (e non la problematicità) cui l'esperienza va incontro se fatta coincidere con l'Assoluto. Considerata come l'intero, l'esperienza si *presenta* «come la stessa incarnazione della contrad-

¹⁷⁷ ID., *Per una filosofia neoclassica* (1958), in ID., *Conversazioni di metafisica*, I, cit., p. 266.

¹⁷⁸ Del resto per Bontadini «Il Gentile stesso, infatti, era insistente nell'avvertimento di non ipostatizzare l'atto, di non tradurlo in una determinazione o sistema di determinazioni obiettive. Il che significava: di non trasferire la sua dottrina sul piano intellettualistico, ma di tenerla come il semplice risultato della deponenza. Piano intellettualistico è, precisamente, quello sul quale si tenta la definizione della struttura dell'essere. È il piano taletiano» (*Ibid.*, p. 267).

dittorietà»¹⁷⁹, come esperienza del *divenire* inteso quale momento del non-essere dell'essere. La presenza o l'aspetto (*facies*) di contraddizione è ciò che consente al pensare di trascendere la contraddizione tra la *positività* dell'esperienza, tra l'«immediatezza fenomenologica», e l'*autocontraddittorietà* che, sul piano dell'«immediatezza logica», conviene all'esperienza in quanto divenire, quale momento del non-essere dell'essere. Poiché l'esperienza è attestazione del divenire, dell'identificazione dei contraddittori ($A = non-A$), di positivo (*essere*) e negativo (*non-essere*), e non potendo il «pensare» dimorare nella contraddizione, è necessario risolvere il dissidio tra esperienza ($\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha$: «immediatezza fenomenologica») e ragione ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$: «immediatezza logica») accedendo alla trascendentalità o all'uso *sintetico-dialettico* del principio di non contraddizione. Si tratta di riconoscere la dimensione concreta del pensare che la trascendentalità della non-contraddizione dischiude, in modo che da figura del pensato (dell'«astratto») divenga la forma stessa del pensare (del «concreto») ¹⁸⁰. La presenza di contraddizione – il *non* che il *divenire* attesta quale identità dei contraddittori – richiede perciò la funzione dialettica del fondamento ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta$). Solo dalla presenza di contraddizione (*divenire*) è difatti ammissibile l'introduzione (*invenio*) del fondamento in quanto *rimozione* di contraddizione ¹⁸¹. Stando alla neoclassica occorre cioè sottrarre alla considerazione intellettualistica la contraddizione tra imme-

¹⁷⁹ ID., *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1965), in ID., *Conversazioni di metafisica*, II, cit., p. 190.

¹⁸⁰ ID., *La critica negativa dell'immanenza* (1926), in ID., *Studi sull'idealismo*, cit., p. 60. Sull'*autorapportarsi* del pensiero al «concreto» nella riflessione bontadiniana cfr. P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 79-80.

¹⁸¹ G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento* (1973), in ID., *Metafisica e deellenizzazione* (1975), Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 5.

diatezza logica (λόγος) e immediatezza fenomenologica (φαίνεσθαι) mediante l'introduzione del fondamento costituito dal «principio di Parmenide *ad honorem*» o altrimenti detto «*teorema di creazione*»¹⁸²: *l'essere non può essere originariamente limitato dal non-essere*. L'introduzione del fondamento è *sintesi a priori dialettica* poiché risolutiva dell'antitesi tra esperienza e ragione, conciliativa cioè della presenza di contraddizione (*dialettica*) proprio in quanto sintesi non tratta dall'esperienza (*a priori*): se fosse tratta dall'esperienza non sarebbe affatto mediazione ma reiterazione di contraddittorietà. L'introduzione del fondamento è inintelligibile a prescindere dall'orizzonte dell'apparire rappresentato dall'esperienza in atto: l'inferenza metempirica è togliimento di contraddizione poiché posizione stessa dell'incontraddittorio. È risoluzione dialettica (*negazione di negazione*) della contraddizione che affligge l'unità dell'esperienza come totalità in divenire (ιστορία). Il *non* ha valenza dialettica perché dice *trascendenza*, perché affermazione di un'ulteriorità dirimente la contraddittorietà costituita dall'esperienza come divenire originario. Il compito e il valore della filosofia neoclassica consistono nella *rigorizzazione* della metafisica, nel radicare l'inferenza metempirica al divieto *eleatico* per cui è impossibile che l'essere sia *originariamente limitato* dal non-essere. L'esclusione che l'unità dell'esperienza costituisca l'assoluto – l'esclusione cioè dell'originarietà del divenire – equivale, per la natura stessa del rapporto logico di contraddittorietà cui la rigorizzazione mette capo (*reductio in primum principium*), alla necessaria affermazione di un'alterità (*aliud*) trascendente l'esperienza stessa. Per l'inammissibilità di

¹⁸² ID., *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1965), cit., p. 193; inoltre cfr. ID., *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 11.

tener-ferma (*ad-firmare*) l'alternativa contraddittoria, vale a dire l'unità dell'esperienza come assoluto o divenire originario, allora l'affermazione della trascendenza è criticamente introdotta, necessaria, e in quanto risolutiva della presenza di contraddizione esprime l'incontraddittorio. Proprio perché l'unità dell'esperienza non può costituire, per intrinseca contraddittorietà, l'intero, essa esige di essere *integrata* o *mediata speculativamente* attraverso l'uso dialettico o sintetico del principio di non contraddizione, attraverso cioè la posizione di un'alterità trascendente (Dio-creatore) l'unità dell'esperienza. Il *non* – l'esperienza del «divenire» o dell'«annullamento» – è dialetticamente posto *come* tolto: è cioè incluso, entro l'Atto-creatore, come escluso. Entro l'Atto-creatore tutto è *originariamente* stabile; non è previsto né incremento né decremento dell'essere¹⁸³. L'*andare in sé* cui l'essenziizzazione della dialettica va incontro rimanda a un *essenziale parmenidismo*: se l'attualismo trova la sua autenticazione nel problematicismo, questo, se intende onorare la propria coerenza, non può non *inverarsi* nella «rigorizzazione» operata dalla metafisica neoclassica, intesa come mediazione dell'esperienza. *Rigorizzazione* significa pertanto assumere *concretamente* l'esperienza, alludere al divenire, al *non*, all'esperienza dell'annullamento che il momento del non-essere dell'essere attesta, come *atto annullatore* del *Positivo* trascendente l'apparire attuale costituito dall'unità dell'esperienza. La dialetticità del fondamento coincide con la considerazione concreto-speculativa del divenire non come originario – «ammetterne l'originarietà varrebbe quanto attribuire al non-essere una positività»¹⁸⁴ – ma come *originato*, quale «atto annullatore» che, proprio perché atto, è *Positivo*.

¹⁸³ ID., *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 16.

¹⁸⁴ ID., *L'attualità della metafisica classica* (1953), in ID., *Conversazioni di metafisica*, I, cit., p. 92.

Stando dunque alla neoclassica, immediatezza logica (λόγος) e immediatezza fenomenologica (φαίνεσθαι) formano una *struttura o un implesso originario*¹⁸⁵ la cui serietà consente alla filosofia e alla sua storia di dismettere ogni configurazione astratta e di riconoscersi quale intero-dialettico.

2.3.3. L'intero dialettico della filosofia

La trascendenza dell'Atto-creatore non costituisce negazione bensì possibilità della filosofia nel suo svolgimento e intendimento dialettici. Il quadro ontologico dischiuso dalla neoclassica consente di oltrepassare la struttura dello storicismo nel presentarsi quale critica alla forma-filosofia. Si tratta di ribaltare il pregiudizio storicista nel *giudizio* per cui non è la filosofia a essere problema ma è la filosofia a istituire il problema della storia. La storia può infatti esibire il suo valore autentico, ed essere ciò che esige mediazione, soltanto nella misura in cui è investita dalla *categorizzazione ontologica*. A prescindere da ciò, la storia non potrebbe assumere il significato di *divenire* sotteso alla stessa negazione storicista della filosofia (e della metafisica) incarnata dal sapere storico. Isolati dal quadro ontologico sarebbero inesplicabili tanto il presentarsi della storia come totalità in divenire (ιστορία) quanto le varie forme storicistiche del sapere, inclusa l'integrale storicizzazione della «filosofia come sapere storico», visto che per potersi costituire devono ammettere ciò che negano, devono cioè presupporre quella categorizzazione ontologica che, se intesa al modo concreto, consente invece di affermare all'origine della storicità «un atto che è ad un tempo storico esso stesso ed eterno: la creazione»¹⁸⁶. La tesi per cui una filosofia che *anticipi* la

¹⁸⁵ ID., *Per una teoria del fondamento*, cit., p. 6.

¹⁸⁶ ID., *Storia e metafisica*, in *Il problema della storia*, cit., p. 106.

storia negherebbe l'«unità dinamica» che filosofia e storia compongono può infatti aver senso solo in virtù della categorizzazione ontologica messa in atto dalla filosofia di cui il sapere storico intende essere contraddittoriamente risoluzione. La filosofia rende intelligibili sia l'esplicarsi dell'opposizione tra «metafisica» e «storicismo»¹⁸⁷ sia il superamento che la neoclassica intende operare di tale dicotomia. Se la critica condotta nei riguardi della storia della filosofia intesa al modo teoreticista ha il suo baricentro nell'opposizione tra metafisica e storicismo, a sua volta tale contrapposizione (in cui si colloca la «filosofia come sapere storico») trova il suo fulcro nella categorizzazione ontologica che la filosofia dischiude. L'idea che la storia della filosofia possa realizzarsi ed esercitarsi facendo astrazione dalla prospettiva filosofica – derubricata a pregiudizio teoreticista – si spiega a fronte della formalità che presiede alla coscienza dell'integrale storicizzazione. La formalità che orienta la ricerca storica genera infatti un'immediata diffidenza *metodologica* nei riguardi del filosofare come indagine speculativa dal momento che al *far storia* non interessa il valore di verità o la validità argomentativa della filosofia nella sua singolarità dottrinale o nella sua più ampia dinamica processuale. Ciò che la coscienza storicizzante non può mettere in discussione è il *presupposto* che dà vita alla formalità della sua indagine (espressione del generale pregiudizio «laicista» o «anti-metafisicista»¹⁸⁸): l'idea cioè che la considerazione

¹⁸⁷ ID., *Del far storia* (1959), in ID., *Conversazioni di metafisica*, I, cit., p. 377.

¹⁸⁸ ID., *I «Giovani» a Bologna*, «Rivista di filosofia neoscolastica», III, 1957, p. 267; inoltre ID., *Del far storia*, cit., p. 328. Per un esame del modo in cui Bontadini si inserisce all'interno del dibattito sul rinnovamento storiografico in filosofia degli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso si consenta di rinviare a M. CARDENAS, *La storia e l'eterno. Gustavo Bontadini e il problematicismo storico-filosofico*, «Divus Thomas», 115, 1, 2012, pp. 332-367 e inoltre cfr. L. MESSINESE, *Il cielo*

«concreta» della filosofia e del suo svolgimento debba necessariamente escludere la filosofia che già di per sé costituirebbe un'anticipazione rispetto sia alla «complessità» inerente alla storicità (in quanto esito della prassi umana) sia nei riguardi dell'autonomia che, sul piano metodologico, il sapere storico deve mantenere per potersi esercitare. È la formalità che sovrintende all'integrale storizzazione che conduce ad assumere la *filologia* – il rispetto dell'alterità del *passato* che i «documenti» testimoniano – in un rapporto di contraddittorietà, o di reciproca esclusione, con la teoresi filosofica o con l'approccio valutante. Per la neoclassica, invece, il *far storia* in filosofia non solo non esclude, ma anzi richiede l'intendimento concettuale: non si dà *res* storica indipendentemente dall'attività intellettiva o intenzionale del pensiero. Il pensato (*factum*) implica sempre l'«atto del pensare» (*fieri*), per cui la positività della ricerca storica esige la formalità filosofica¹⁸⁹. Il che non significa soggiogare la complessità

della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini, pref. di V. Melchiorre, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 25-31.

¹⁸⁹ Significativo, in tal senso, l'insegnamento di mons. F. Olgiati, ritenuto dal filosofo neoclassico un esempio di «come si possa esser 'teoretici' e 'storici' insieme senza cadere negli 'orrendi' difetti denunciati da Garin» (G. BONTADINI, *Del far storia*, cit., p. 365), volto a mostrare l'assurdità dell'autonomia della ricerca storica in filosofia rispetto all'indagine teoretica (cfr. F. OLGIATI, *La neoscolastica di fronte al problema teologico ed al metodo storico*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XIX, I, 1927, pp. 455-456). Analoga l'osservazione di U.A. Padovani, secondo cui se la formalità dello storico gli impedisce di introdurre elementi metafisici nella sua costruzione, ciò non significa che debba ritenersi «obiettivo» il solo fatto empirico, a discapito della teoreticità indispensabile per conseguire una *storia integrale* (cfr. U.A. PADOVANI, *Filosofia e teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1953, pp. 80-81). Preziosa l'indicazione di S. Vanni Rovighi intorno al rapporto fra interesse teoretico e indagine storico-filosofica: in accordo con le ragioni del «Garin-storico» orientate a *rovesciare* l'identità neoidealista di filosofia e storia della filosofia in vista del valore concreto e plurale «delle filosofie storicamente esistite», ma al fine di preservare tale valore di concretezza non è necessario, in polemica col «Garin-filosofo»,

storica all'egemonia omologante del concetto; si tratta di adeguare la ricerca storico-filosofica al proprio oggetto d'indagine, che rimarrebbe precluso a una considerazione empirico-storicista della filosofia e della sua storia. Il compito di *servare historiam* – corrispondente sul piano della rigorizzazione al compito di custodire le differenze e il loro differire (σώζειν τὰ φαινόμενα) – non contraddice la teoresi poiché «il teoreta, *in quanto tale*, non ha nessun bisogno di 'manipolare' – cioè di alterare – i dati storici: a lui importa solo – dopo che sono stati, da lui o da altri, appurati nella loro storicità, – di valutarli: di valutarli alla stregua di quella che egli ritiene la verità»¹⁹⁰. La teoresi non ha motivo di deformare l'alterità del passato proprio perché intende prospettare un superamento *secundum veritatem*: onorare la formalità della teoresi significa perciò onorare il passato nella sua complessità e individualità storica. Il metodo adeguato per *far storia* in filosofia consiste allora nelle «analisi di struttura», nel rilevare il *principio* che presiede a una determinata filosofia o a un

rinunciare «all'idea della filosofia come conoscenza della verità» (cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Filosofia e storia della filosofia*, «Studium», XVI, 6, 1960, pp. 682-690). Sul ripristino dell'unità di *comprensione* e *valutazione* anche cfr. A. BAUSOLA, *Filosofia e storia della filosofia*, in *Filosofia teoretica e storia della filosofia*. cit., p. 53; inoltre Id., *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Vita e Pensiero, Milano 1965, pp. 103-148; per una difesa del nesso di teoreticità e storia cfr. A. DEL NOCE, *Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema* (1964), in Id., *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 2010, p. 86.

¹⁹⁰ G. BONTADINI, *Del far storia*, cit., p. 377. Evidente il richiamo alla dottrina tomista, secondo cui lo studio della filosofia è orientato, non già al sapere cosa hanno detto gli uomini, ma al *valore di verità* contenuto nelle diverse filosofie (cfr. S. THOMAE, *De caelo et mundo*, 1, 22; sulla forma dialettica e dialogica del filosofare tomista cfr. G. BARZAGHI, *Introduzione alla Somma teologica. Il metodo*, in T. d'AQUINO, *La Somma teologica. Parte Prima*, ESD, Bologna 2014, p. 15; sulla questione anche cfr. F. FIORENTINO, *Filosofia e storia della filosofia in Tommaso d'Aquino*, in *La filosofie e le sue storie*, cit., p. 204).

plesso storico e di vagliarne la coerenza argomentativa alla luce della non-contraddizione.

La tesi per cui la storia della filosofia orientata teoreticamente costituisca, di per sé, un'autocontraddizione è ideologica. Se la considerazione storicista della filosofia intende mostrare i «nessi reali» che compongono la trama storica del pensiero ciò non esclude, stando alle *indagini di struttura*, che «entro le stesse filosofie possano stabilirsi anche dei rapporti che diremo, in generale, dialettici»¹⁹¹. Altro è la *genesì* storica di una filosofia, altro la sua *validità teoretica*, la quale, per emergere, necessita di essere intenzionata secondo la formalità (speculativa) che le è immanente e che si esprime nel rapporto dialettico con le altre categorie filosofiche. È indispensabile sottrarre il *divenire* della filosofia all'integrale storicizzazione, al fine di mostrare come la *dialettica* storica, se intesa concretamente, conduca alla scoperta e al riconoscimento, inevitabilmente storico, di valori *soprastorici*, di verità eterne¹⁹². A fondamento della vicenda storica – affranca-

¹⁹¹ G. BONTADINI, *Del far storia*, p. 366. Il riferimento alla *dialettica storica della filosofia* era già esplicito in *Id.*, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., pp. 208-209. A differenza della valutazione *analitica* della filosofia moderna sostenuta da Olgiati – che ha l'indubbio merito di mostrare, soprattutto nell'ambito della Neoscolastica, che in *alcune* sue tesi o aspetti il «pensiero moderno non contraddice in tutto al pensiero tradizionale» – la valutazione *dialettica* mostrerebbe invece che «il pensiero moderno, preso tutt'insieme nel suo sviluppo (che è già tutta una dialettica)» rappresenta la «preparazione ideale ad una diversa sintesi» costituita dal recupero, criticamente mediato dall'antitesi moderna (o gnoseologista), delle tesi della metafisica classica (cfr. G. BONTADINI, *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna* (1929), in *Id.*, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 226).

¹⁹² *Id.*, *Ancora del far storia* (1960), in *Id.*, *Conversazioni di metafisica*, II, cit., p. 74. A proposito del *valore soprastorico* «lo storico (lo storico-storico) mi può narrare solo le circostanze in cui fu fatta la proclamazione della loro eternità, e le circostanze in cui fu contestata tale eternità: ma sul valore della proclamazione come della contestazione egli può pronunciarsi solo in quanto si faccia filosofo» (*Id.*, *Del far*

ta dalla configurazione astratta – sta l'assoluto valore, sì che in ordine alla *filosofia perenne* «non si tratta di *uscire dal tempo* per attingere il vero, ma solo di *pensare nel tempo*: nel tempo noi pensiamo le verità che prescindono dal tempo»¹⁹³. Il tempo della filosofia non è un accadere il cui ritmo è dettato dalla mera successione cronologica; il tempo della filosofia è la stessa scansione dialettica come *andare in sé* della verità. Ogni categoria filosofica è in rapporto alle altre per intrinseca necessità e non per mera accidentalità. La necessità del rapporto tra categorie è lo svolgimento della filosofia quale *intero-dialettico*. La rigorizzazione in seno al far storia è la forma concreta che il divenire della filosofia assume qualora sia considerato il *legame* che *struttura* l'intero-storico. Se alla modalità astratta del far storia è originariamente preclusa la possibilità di mostrare il rapporto dialettico tra le categorie perché il suo sguardo è parziale, alla considerazione concreta dell'intero-storico appartiene già la filosofia nel suo svolgimento e intendimento dialettici. L'autentica *ιστορία*, considerando la totalità dal punto di vista della totalità, non può non stare in sintesi con la filosofia, ovvero con lo sguardo che considera l'universalità. In quanto logica della totalità o del concreto, la dialettica non rappresenta un punto di vista interno all'accadere, se così fosse sarebbe infatti espressione dell'isolamento, della forma logica di cui intende essere l'oltrepassamento. La dialettica è il punto di vista dell'«intero» («integrale»), di ciò che sta a fondamento della processualità storica o dell'accadere. Alla luce della comprensione dialettica, lo svolgimento della filosofia si emancipa dalla parzialità della considerazione *sub specie temporis* in vista

storia, cit., pp. 372-373).

¹⁹³ ID., «*Veritas filia temporis?*», in ID., *Appunti di filosofia*, intr. di F. Rivetti Barbò, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 66.

di uno sguardo che, contemplando l'ordine dialettico delle categorie, è consapevole sia della necessità della filosofia in quanto parte-determinata (singola categoria) sia della filosofia in quanto struttura dell'intero svolgimento storico. Isolata dall'intero, dalla *compresenza* che la dialettica come «logica del concreto» esprime, la molteplicità sarebbe infatti impossibile. Compresenza poiché la dialettica allude all'*attualità* del presente, per cui l'«esser sé» (A) implica di necessità il «non esser sé» (non-A): il presente della filosofia (A) è sempre *in sintesi* col passato (non-A). Affermare – come pretende il sapere storico astratto – l'intelligibilità dell'uno a prescindere dall'altro significherebbe identificarli, equivarrebbe ad affermare l'impossibile, a tener per vero l'isolamento. La dialettica è il superamento dell'isolamento e, quindi, l'oltrepassamento del senso della storia che non sia compresenza necessaria del presente (A) col passato (non-A), della singola categoria (A) con la pluralità di categorie (non-A) dell'intero-storico con cui essa, in quanto parte, fa *sistema*. Lo sguardo dialettico-speculativo riconosce ed esprime il convergere *in unitatem* delle filosofie (*perennis quaedam philosophia*), sì che, stando alla neoclassica, la storia della filosofia quale intero-dialettico è il «sistema dei sistemi»¹⁹⁴. Esclusivamente a partire da ciò è possibile il *confilosofare*, lo stare, nella forma essenziale del *trādēre*, delle diverse categorie, in un rapporto per cui l'una è necessariamente insieme alle altre: «ogni filosofia è legata ad ogni altra, ed ogni filosofo pensa anche per conto di un altro»¹⁹⁵. Tale orizzonte di unità non dice omogenei-

¹⁹⁴ Id., *Berkeley e la filosofia moderna*, in Id., *Studi di filosofia moderna*, cit., p. 166.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 167. Bontadini dunque «non difendeva una 'sua' filosofia. Perché egli non concepiva la filosofia come il prodotto di un singolo, ma come il convenire dei molti nella comune casa della verità. Filosofia, quindi, come *tradizione della verità* e come *Scuola*, nel senso più

tà perché l'intero-dialettico è sempre in ordine alla *verità*. Se l'affermazione neoclassica dell'intero dialettico della filosofia rinvia (in polemica con le articolazioni del sapere storico) al ripristino della modalità concreta del far storia, già evocata dall'identità attuale di filosofia e storia della filosofia, non per questo allude all'andamento problematicista-storicista dove «ogni determinazione è presa come mobile o sostituibile»¹⁹⁶, in cui cioè ogni «soluzione» posta è insieme «deposta». Il valore neoclassico della dialettica consiste nell'*andare in sé* della verità per *rimozione di contraddizione*: la forma concreta della dialetticità del pensare, della vicenda che innerva il divenire inerente all'intero-storico, sta nella trascendentalità della non-contraddizione (del vero) che, stando a fondamento della dialetticità, è principio e condizione «che abbraccia e domina ogni variazione storica»¹⁹⁷. La movenza dialettica appartenente alla filosofia interessa allora «la successione dei sistemi, e non intacca il principio, il quale, anzi, è il motore del movimento stesso»¹⁹⁸. La concretezza del pensare è sempre orientata alla non-contraddizione e, quindi, alla rilevazione e al trascendimento del contenuto contraddittorio – ovvero non criticamente introdotto e fondato – che si *presenta* lungo l'intero-storico della filo-

alto del termine» (C. VIGNA, *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 347). Il senso del *trādēre* e della *scuola* è difeso con vigore anche in S. VANNI ROVIGHI, *Filosofia e storia della filosofia*, cit., p. 686.

¹⁹⁶ G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, cit., p. 100. La peculiarità della posizione bontadiniana emerge anche dal confronto che è possibile istituire, all'interno dell'orizzonte Neoscolastico, con quanto sostenuto da Padovani, il quale criticando la forma problematicista-storicista della filosofia non intende offrirne, a differenza del filosofo milanese, un superamento dialettico, rappresentando un *errore* e come tale pertinente alla sola sfera pratica cfr. U.A. PADOVANI, *Filosofia e religione*, in *Filosofi italiani contemporanei*, cit., pp. 392-393.

¹⁹⁷ G. BONTADINI, *L'attualità della metafisica classica*, cit., p. 100.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 99.

sofia. Nel suo incedere dialettico, la filosofia come *sistema dei sistemi* è determinata dalla «soprahistoricità del principio»¹⁹⁹, dalla trascendenza come «la stessa esigenza vitale dell'immanente, e, come tale, *la molla della costui dialettica*»²⁰⁰. Alludendo alla posizione dell'incontraddittorietà, la rigorizzazione neoclassica, la forma concreta della dialettica quale forma concreta dell'inferenza, indica un contenuto *stabile* del sapere (ἐπιστήμη) la cui negazione implica l'autocontraddittorietà della stessa (ἔλεγχος). Allo stesso modo del divenire astrattamente concepito, non mediato dall'inferenza metempirica esprime il contenuto incontraddittorio dell'Atto-creatore, anche l'*errore* è posto come tolto, è cioè incluso, entro la dialettica della «struttura originaria», come escluso. Si allude a uno svolgimento che non riguarda la *verità* – che in quanto contenuto stabile è *eterno* – quanto piuttosto le modalità con cui le categorie filosofiche *esplicitano* processualmente la *classicità* del vero: ogni sistema, perciò, «rappresenta l'espletazione di una possibile via di accesso alla verità»²⁰¹.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Id.*, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere* (1934), in *Id.*, *Studi sull'idealismo*, cit., p. 265.

²⁰¹ *Id.*, *Berkeley e la filosofia moderna*, cit., p. 167. Avverso agli «esiti storicistici» del neoidealismo italiano anche per La Via occorre radicare la metafisica – il realismo filosofico – nella problematica moderna della storicità: «se intendere concretamente la filosofia è intendere il processo in cui si attua, intendere la storia della filosofia è, evidentemente, intendere la filosofia di cui la storia è il processo. La storia della filosofia non può esser dunque molteplicità di filosofie, bensì svolgimento (progressiva affermazione) dell'unica filosofia. Questo implica che la storia della filosofia è un concatenamento di sistemi, ognuno dei quali è punto di partenza e insieme di arrivo: un circolo, perciò, sempre chiuso e a un tempo sempre aperto» (V. LA VIA, *La restituzione del realismo*, in *Filosofi italiani contemporanei*, cit., p. 311). Pietro Prini non ritiene convincente la dialetticità del rapporto tra pensiero moderno e filosofia neoclassica, dove questa, a fronte della rigorizzazione dell'inferenza metempirica, rappresenterebbe l'*esclusiva* affermazione della trascendenza quale risoluzione dialettica dell'immanentismo, esclu-

Il rapporto dialettico tra filosofia e storia della filosofia sta nel considerare la compresenza delle categorie alla luce della struttura originaria del sapere, in ordine alla trascendentalità della non-contraddizione: solo entro tale struttura è possibile distinguere l'errore. L'ordine dialettico è così *esclusione dell'esclusione*: proprio perché logica del concreto, la dialettica della struttura originaria importa che ogni sua negazione sia inclusa come esclusa, che l'errore sia *originariamente* rimosso. Ciò che costituisce il patrimonio *classico* delle verità eterne sono istanziazioni, o particolari individuazioni, della non-contraddizione.

La filosofia come intero-dialettico che la rigorizzazione neoclassica dischiude non è altro dall'esplicitazione del contenuto originariamente stabile del sapere. Per processualità dialettica deve perciò intendersi la continua rimozione di contraddizione, il togliimento del carattere intellettualistico della categoria che in quanto astratta («errore») è dialetticamente *oltrepassata* in forza della struttura originaria del sapere, per cui «solo dal punto di

dente perciò «la via offerta dall'ampia gamma dei metodi fenomenologici ed ermeneutici delle nuove filosofie religiose» (P. PRINI, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Bari 1996, pp. 67-68). Il presupposto della "neoclassica" risiederebbe nell'idea che la «serietà» della metafisica classica riguardi solo il «suo porsi come 'filosofia prima'» o come discorso logico-apofantico (cfr. ID., *Cristianesimo e Filosofia*, «Giornale di Metafisica», 2, 1964, pp. 460-469). Un'ontologia capace di dispiegare l'«ulteriorità dell'espressivo sull'enunciativo, del semantico sull'apofantico» (ID., *Discorso e situazione*, Studium, Roma 1961, p. 133) consentirebbe per Prini una visione *problematica* in grado di introdurre a una visione *critico-tipologica* della storia della filosofia, in forza della quale si è nell'«impossibilità di pensare la storia della filosofia dentro uno schema unitario, sia esso dialettico o evolutivo» superando ogni schema che intenda definirne *univocamente* lo svolgimento (ID., *Idee per una storia tipologica della filosofia*, in *Filosofia teoretica e storia della filosofia*, cit., p. 134; ID., *Introduzione critica alla storia della filosofia*, Armando, Roma 1967, p. 53; per la replica cfr. G. BONTADINI, *Filosofia e religione nel pensiero di Pietro Prini* (1966), in ID., *Conversazioni di metafisica*, II, cit., pp. 195-205).

vista neoclassico la storia della filosofia può ancora essere una cosa seria»²⁰².

²⁰² G. BONTADINI, *Metafisica e antimetafisica (risposta a A. Carlini)*, «Giornale critico della filosofia italiana», 4, 1954, pp. 433-436, ora in A. CARLINI, *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 215.

XI. Ontologia e storia

E. Severino, G. Sasso, M. Visentin

1. Parmenidismo

Solo in virtù del senso non alienato della verità, del significato autentico dell'originario, è possibile comprendere l'unità del processo storico della filosofia nella sua *necessità*, quale *storia del nichilismo*, in cui ogni determinata filosofia è *contraddizione* che non può non rinviare al *destino della necessità* come suo fondamento.

1.1. Alienazione e verità

Sebbene la rigorizzazione neoclassica, mandando in sé l'esito problematicista, si presenti come il senso stesso della necessità (negare l'inferenza metempirica e, quindi, la trascendenza, costituirebbe contraddizione) allo sguardo che intende *testimoniare* il *destino della necessità* – lo *stare innegabile* dell'essere (verità) – essa viene piuttosto a esprimere, al pari di ogni altro «dire» apparso lungo la storia, il senso «alienato» della necessità. Alienazione inerente all'essenza stessa del *nichilismo*, costituita dalla «persuasione che all'ente, in quanto ente, sia consen-

tito di non essere»¹. Ogni forma di alienazione presuppone l'identificazione degli assolutamente antitetici, per cui all'ente (τὸ ὄν), cioè al non-niente, compete essenzialmente di *diventare* niente (τὸ μὴ ὄν). Alienazione che non può emergere, come tale, in seno alla persuasione nichilistica. Entro l'alienazione, infatti, l'ente «*non* appare come un esser-niente»: appare, bensì, «come ciò di cui va detto che è, ma che non era e non sarà. Ossia appare come ciò che, totalmente o parzialmente, esce dal niente e vi ritorna»². La positività dell'ente – il suo opporsi, *essendo*, al non-essere – e la negatività del niente – il suo non-opporsi, *non essendo*, a niente – sono entrambe stabilite in forza della non-contraddizione (βεβαισιτάτη ἀρχή) ma pur sempre *sub conditione*, giacché «l'essere è: sì, ma *quando* è; il non-essere non è: sì, ma *quando* non è»³. Proprio perché non necessariamente avvinto né all'*essere* (altrimenti sarebbe) né al *non-essere* (altrimenti non sarebbe), dell'ente (τὸ ὄν), ovvero del *divenire*, deve dirsi che è il luogo dell'identità o dello stare insieme di essere e non-essere (ἄμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν). Includendo, in sé, *essere* e *non*, l'ente partecipa di entrambi e, partecipandone, è entrambi (συναμφότερα): l'ente dischiude perciò la dimensione *mediana* (τὸ μεταξύ) che, in quanto *divenire*, è contraddistinta dall'oscillazione ontologica tra *essere* e *non* (ἐπίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφότερα). L'ente è il luogo in cui l'alienazione si riconosce come incontraddittorietà perché tiene insieme entrambi (τὰ ἀμφότερα) *come divenire*. L'alienazione non può dunque avvedersi del suo *in sé* (contraddittorio)⁴ –

¹ E. SEVERINO, *Alienazione e salvezza della verità* (1970), in ID., *Essenza del nichilismo* (1972), nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1982, p. 270.

² ID., ΑΛΗΘΕΙΑ (1981), in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 415-416.

³ ID., *Ritornare a Parmenide* (1964), in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 21.

⁴ Sulla distinzione del nichilismo come *fenomeno* e *cosa in sé* cfr. E.

l'errore non può sapersi come tale – perché interpreta l'identità dell'ente, l'identità del divenire come il segno della non-contraddizione.

Alla forma dell'alienazione non può sottrarsi nessuna filosofia, nemmeno la rigorizzazione neoclassica⁵: se l'ente, infatti, mantiene la sua assoluta positività in virtù dell'Atto-creatore, considerato invece in sé, in quanto ente *simpliciter*, sarebbe potuto non essere, sì che anche entro il quadro votato alla rimozione di contraddizione quale è quello neoclassico, all'ente come tale non appartiene ciò che, in verità, gli è originariamente strutturale, ossia l'*implicazione immediata* di essenza ed esistenza. Stando alla *struttura originaria* dell'ente («destino della necessità»), quale imporsi del valore ontologico del principio di identità-non contraddizione, ogni essenza (ogni dimensione semantica) è inseparabile dal suo è, dall'esistenza, dal suo non essere un non-niente⁶. In quanto sottratto alla formulazione nichilistica – entro cui, inconsciamente, si esprime l'assurdo dell'oscillazione ontologica costituita dall'identificazione di *essere* e *non* (ἐπαμφοτερίζειν) – il principio d'identità-non contraddizione stabilisce tanto l'identità con sé della determinata essenza, e così il suo distinguersi rispetto alla totalità delle differenze, quanto l'identità dell'essenza con l'esistenza, in modo che sia immediatamente autocontraddittorio che il non-niente non sia. Poiché l'essere («è») vale immediatamente «come costante sintattica di ogni determinazione o contenuto semantico»⁷, il *destino* della necessità non è altro dall'*appa-*

SEVERINO, ΑΛΗΘΕΙΑ, cit., p. 430.

⁵ Per quanto concerne la riconduzione della filosofia neoclassica bonadainiana al senso alienato della verità cfr. ID., *Ritornare a Parmenide* cit., pp. 39-40.

⁶ ID., *La struttura originaria* (1958), nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1981, p. 517.

⁷ *Ibid.*, p. 499.

rire dell'esser sé dell'essente, cioè dal fondamento «come *strutturarsi* della principialità, o dell'immediatezza»⁸. In quanto apparire dell'esser sé dell'essente, il destino è il predicato necessario di ogni ente («persintassi»): nessuna dimensione semantica, nemmeno il contenuto *variabile* dell'apparire («iposintassi»), può essere isolato, o prescindere, dalla struttura originaria, dallo stare innegabile del destino. Il significato dischiuso dalla posizione dell'esser sé dell'ente, cioè a dire dalla formula *concreta* dell'identità-non contraddizione, esprime la *tautologia originaria*: «l'identità dell'identità con se stessa»⁹. Stando al *destino della necessità*, il significato autentico o concreto dell'identità ($E' = E''$) = ($E'' = E'$) costituisce l'oltrepasamento originario dell'isolamento, il superamento dell'identificazione dei non identici, a cui soggiace, invece, il significato alienato (nichilistico) dell'identità. L'identità originaria è la stessa incontraddittorietà dell'essere, per cui l'essere non astratto dall'apparire («immediatezza fenomenologica») *non è* non-essere giacché l'essere è sempre identità con sé («immediatezza logica»). L'identità dell'identità con sé non presuppone una dualità da porre in sintesi, non allude cioè a una sintesi («dianoesi») preliminarmente anticipata da significati («noemi») irrelati; esprime, bensì, il giudizio originario per cui l'esser sé, che si predica, si predica dell'*essere-che-è-identico-a-sé*, per cui il soggetto non è un che di astratto dal predicato¹⁰. L'identità («l'esser sé dell'ente») è dunque *identità-concreta* perché non presuppone a sé i suoi termini. L'alienazione interpreta astrattamente ogni giudizio, sia esso analitico o sintetico, poiché, presupponendoli inevitabilmente come irrelati, identifica pur sempre dei non-identici.

⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁹ *Ibid.*, p. 183; inoltre *Id.*, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 2009, pp. 193-200.

¹⁰ *Id.*, *Tautótēs*, cit., pp. 102-129.

L'implicazione immediata di essenza ed esistenza intende esprimere l'effettivo superamento della forma logica dell'isolamento in cui essenza ed esistenza vengono a comporre un nesso puramente fattuale-temporale, in cui non può apparire il loro necessario stare in sintesi come identità o struttura originaria: la «relazione originaria è il destino stesso dell'essente, ossia è l'esser sé dell'essente, cioè il suo non esser l'altro da sé», sì che «la relazione non è separata dall'essente e che l'essente non precede la relazione»¹¹. L'originario non è un'identità astratta: è un *significato complesso*, una *struttura*, un'*unità-moltiplice*, in cui le parti non precedono e non seguono l'intero-semanticamente. Proprio perché essenza ed esistenza non possono precedere o seguire il loro stare in sintesi, tale unità originaria dice il *destino* dell'*ente*, ovvero la necessaria positività («eternità») dell'ente come tale. Non riconoscerne la positività equivarrebbe a pensare l'assurdo, ad ammettere cioè un tempo in cui l'esser sé sia altro da sé: «l'essere dell'essente è il non essere nel tempo»¹². L'originario superamento dell'alienazione corrisponde quindi all'apparire dell'*impossibilità* del «diventar altro», visto che l'identificazione dei non-identici, cioè l'oscillazione ontologica (*ἐπαμφοτερίζειν*) costituita dal divenire, è immediatamente esclusa dal *destino* in quanto *apparire dell'esser sé dell'essente*. Il destino concerne l'impossibilità sia dell'«entificazione», del venir all'essere da parte del niente, sia della «nientificazione», dell'andare nel niente da parte dell'ente. Tanto il «dire metafisico», ricercando il fondamento del divenire come divenir altro, quanto il «dire non-metafisico», che sulla base dell'*evidenza* dello stesso decreta l'impossibilità di ogni mediazione in funzione di trascendenza dell'esperienza, descrivono la for-

¹¹ Id., *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 226.

¹² Id., *Tautótēs*, cit., p. 246.

ma dell'alienazione, ovvero la «pensabilità dell'impensabile»¹³.

Stando al *destino* si tratta di non concepire astrattamente la circolarità di ragione ed esperienza, di immediatezza logica (λόγος) e immediatezza fenomenologica (φαίνεσθαι): l'incontraddittorietà dell'identità logica dell'essere è infatti la medesima incontraddittorietà che attiene all'essere che *appare* in quanto originariamente salvo dall'insidenza del non-essere. L'apparire è un'identità-innegabilità logica così come l'immediatezza logica è un'identità-innegabilità fenomenologica. Lungi dal costituire negatività al modo dell'alienazione, 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»¹⁴. Ciò che per l'alienazione costituisce un'evidenza – il divenire pensato come unità di «essere» e «non» – per il *destino* dice l'impossibile poiché impossibile è l'apparire del *non* (del negativo) così come interpretato dal nichilismo. Ritenere che l'esperienza attesti il divenire come luogo dell'oscillazione ontologica è conseguenza dell'*interpretazione* rappresentata dall'alienazione: è l'esito dell'attribuzione all'esperienza di ciò che, stando all'immediatezza logico-fenomenologica della stessa, non soltanto non appare, ma non può nemmeno apparire perché varrebbe a significare l'assurdo, a negare l'innegabile. Ciò che l'alienazione interpreta astrattamente – introducendo il *non* nell'esperienza per poterla pensare nichilisticamente come divenire (degli enti) – è in realtà un significato complesso, una struttura *autoriflessiva*: «l'essere che appare include *originariamente* il suo

¹³ ID., *La terra e l'essenza dell'uomo* (1968), in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 216.

¹⁴ ID., *Poscritto* (1965), in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 95.

stesso apparire: la posizione (ossia l'apparire) dell'apparire dell'essere è già la posizione (ossia l'apparire) dell'apparire dell'apparire dell'essere, ossia è già la posizione di *se medesimo*, e quindi non è qualcosa che debba venire successivamente fondato»¹⁵. L'apparire dell'ente implica dunque che anche il suo apparire appaia o si presenti e tale suo presentarsi, cioè l'*apparire dell'apparire (coscienza)*, deve a sua volta presentarsi, quale *apparire dell'apparire dell'apparire (coscienza di autocoscienza)*. Ciò che nell'alienazione si presenta come un processo di entificazione e nientificazione concerne in verità una struttura che non prevede alcuna forma di negatività (nichilistica) perché esprime l'incontraddittorietà o l'immediatezza logico-fenomenologica («struttura originaria») dell'ente. Il *regressus in indefinitum* è originariamente tolto in virtù dell'autoriflessività dell'apparire. In quanto struttura autoriflessiva, l'apparire (del destino, cioè l'apparire dell'esser sé dell'essente) è il *porsi* stesso, *autoaffermazione*: la verità, all'interno della quale l'alienazione è *fondata*, concerne dunque il «riferimento dell'apparire del destino a sé stesso (dove il 'sé' non precede il riferimento, ma coincide con esso)»¹⁶. In forza dell'*autoriflessività* dell'apparire è impossibile concepire l'esperienza secondo la processua-

¹⁵ ID., *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 238.

¹⁶ ID., *La Gloria*, cit., p. 59. Sulla figura di chiara ascendenza neoidealista del *porsi*, si consideri quanto Severino osserva: l'*apparire* «non è soltanto un porre, ma è lo stesso porre e quindi è il *porsi*. Proprio perché l'apparire stesso appare, ossia è il *porsi*, il sé posto è il *porsi*. Affinché il porre ponga sé, il posto non deve essere semplicemente un porre le cose – non deve essere semplicemente coscienza –, altrimenti il sé non riuscirebbe a costituirsi, ossia il *porsi*, ponendosi, avrebbe davanti un porre altro e non quel porre sé in cui il *porsi* consiste, e quindi non si darebbe un *porsi*. Il quale dunque si realizza solo se il sé del *porsi* è il *porsi*, autocoscienza. L'apparire entra cioè tutto nel proprio contenuto, vi appare senza residui: l'assoluta soggettività è assoluta oggettività» (E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 239 n. 8).

lità nichilistica dell'entificazione e della nientificazione. Ciò che all'alienazione appare in divenire esprime invece la *struttura positiva* dell'esperienza, del divenire *concretamente* concepito per cui la processualità logico-fenomenologica dell'ente riguarda l'*apparire* e lo *scompare degli eterni* («l'entrare e l'uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell'apparire»¹⁷) in modo che non sia più consentito «attribuire all'apparire un divenire inautenticamente definito in termini di essere e non essere»¹⁸. Il destino dice dunque l'imporsi della verità come originario oltrepassamento della forma stessa dell'alienazione e cioè della contraddizione.

1.2. Destino della contraddizione

A differenza della forma alienata della verità (ἐπιστήμη) lo stare innegabile del *destino* implica l'immediata autonegatività del negativo. L'*apparire* dell'*esser sé* – del principio di identità-non contraddizione come *forma dell'immediato* (o del *per sé noto*) – implica l'originario superamento di ogni (sua) negazione. In quanto *negazione* dell'*esser sé*, costituendosi quale affermazione dell'identità dei non-identici o dell'indifferenza dei differenti, la negazione del destino corrisponde a un significato *immediatamente autocontraddittorio*, ossia «nella negazione

¹⁷ Id., *Poscritto*, cit., p. 99. Stando al linguaggio severiniano per *apparire trascendentale* (o *apparire finito* del Destino), a differenza dell'*apparire empirico* che riguarda l'apparire dell'essente determinato, deve intendersi «l'orizzonte della totalità di ciò che appare (e quindi come l'orizzonte in cui sopraggiungono e da cui si congedano le determinazioni che divengono» (*Ibid.*, p. 98); invece per *apparire infinito* si intende il destino stesso nella sua *concreta* identità, sì che è l'apparire non più formale di tutto ciò che appare: «l'apparire infinito è l'apparire infinito del destino, e pertanto non è il cerchio finito del destino; e tuttavia esso è assolutamente questo cerchio infinito» (Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 175).

¹⁸ Id., *Poscritto*, cit., pp. 96-97.

di se medesima, nel suo togliersi come discorso»¹⁹. Per potersi costituire come negazione, come significato *determinato*, la negazione (del destino) deve infatti presupporre ciò di cui intende essere negazione: proprio perché la «negazione dell'esser sé» non può non presupporre il suo «esser sé», tale significato costituisce un'immediata autonegazione. Se non apparisse nessuna differenza (dei differenti), la stessa negazione non potrebbe presentarsi al modo in cui intende presentarsi, quale appunto negazione della differenza (dei differenti) o come affermazione dei non-identici. Lo stare autentico della verità implica dunque l'apparire della propria negazione come *originariamente negata*: la negazione della differenza (o dell'opposizione) è *inclusa* dalla differenza dei differenti (o dall'opposizione) così come l'identificazione dei diversi – la negazione dell'identità-non contraddizione – è *inclusa* dalla distinzione dei diversi, cioè dall'identità-non contraddizione. Lo stare del destino è così inseparabile dall'autotoglimento della negazione, dall'originario *accertamento* (ἔλεγχος) dell'assoluta *insignificanza* della negazione (dell'esser sé). Sebbene la *negazione della negazione* dell'esser sé sia ciò che consente alla verità di *stare* assolutamente – nessuna incontrovertibilità che non sia negazione della negazione – il destino non è fondato, come la logica astratta potrebbe ritenere, sull'autotoglimento della negazione. Si tratta di non isolare il fondamento dall'immediato autotoglimento della negazione. È la forma logica dell'isolamento (alienazione) a generare la persuasione che la negazione della negazione del destino sia altro dal destino. La forma *concreta* dell'identità-non contraddizione include non solo l'esser sé di una determinata dimensione semantica, ma altresì l'esser sé della negazione del fondamento. L'originario – l'*univer-*

¹⁹ Id., *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 43.

sale-concreto – include la totalità delle sue *individuazioni*, compresa la negazione del fondamento come originariamente negata. L'apparire dell'esser sé dell'essente è lo stare innegabile della verità poiché include quella sua *individuazione* che è la negazione dell'esser sé dell'essente. Il «dire» costituito dalla negazione è un'individuazione dell'esser sé: negando l'identità-non contraddizione, la negazione concerne un immediato autotoglimento. Il togliimento della contraddizione non può che essere originario: se così non fosse, il destino sarebbe *altro* da sé. Se avesse innanzi a sé una contraddizione da *rimuovere* il destino dovrebbe infatti dar vita a un processo di realizzazione di sé, sarebbe paradossalmente costretto a *divenire altro* da sé. Il destino o è togliimento originario della contraddizione o non è. Se l'immediatezza non può essere posta o dedotta – l'apparire dell'esser sé, e quindi, l'apparire della differenza dei differenti è infatti immediata innegabilità – anche la *negazione* della *negazione* non può che essere immediata: la «negazione» (del destino) non è qualcosa che, stando innanzi, necessita di essere mediata o tolta, ma è originariamente negata. Non può esistere un «obiettare» all'innegabile: l'obiettare – l'opporre, lo star contro o innanzi, al destino – è originariamente *posto come tolto*. Al destino non può quindi appartenere il *dia-logo*: affinché si possa porre come tale, ogni obiezione deve inevitabilmente riconoscere l'apparire dell'esser sé e, quindi, l'*apparire della differenza dei differenti*, sì che obiettare significa alludere all'autotoglimento di ogni dire che non sia il «dire originario» del destino, cioè il «capersi della verità stessa»²⁰. La contraddizione appare come negata, nel senso che è originariamente negato – in

²⁰ Id., *L'Occidente come storia del nichilismo*, in *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, a cura di A. Krali, pres. di A. Agnoletto, Jaca Book, Milano 1988, p. 52.

quanto *impossibilità* (ἀδύνατον) – ciò di cui la negazione è persuasa, mentre l'atto in cui consiste il negare («contraddirsi») e il suo contenuto («contraddizione») costituiscono, in quanto entrambi non-niente, il *positivo significare* del nulla, il positivo significare dell'impossibile o della «contraddittorietà»²¹. A differenza allora del «positivo significare» dell'impossibile, l'impossibile – l'astratto *astrattamente* concepito – è assolutamente nulla, negato *ab aeterno*. Ciò non significa che «esista solo il destino della verità e che la non verità non esista: significa che la non verità è il separarsi dalla negazione (della contraddizione), il cui apparire, nel destino, fonda l'apparire del-

²¹ È indispensabile rendere conto dello *slittamento terminologico* che riguardo al tema della contraddizione si riscontra all'interno del *corpus* degli scritti severiniani. Ne *La struttura originaria* (1958) Severino delinea due sensi dell'*autocontraddizione*: la contraddizione come *impossibilità logico-semantica*, stando alla quale è impossibile l'identità di tesi e antitesi, è cioè impossibile che *A* sia *non-A*; e l'esistere della contraddizione come *positivo significare dell'insignificanza* o dell'impossibile: per «positivo significare» della contraddizione deve intendersi lo *A* che, posto come *A*, vale a dire come negazione di *non-A*, viene identificato a *non-A*: sì che tale contraddizione come atto è un positivo significare (è un non-niente), ma il contenuto di tale positivo significare non può esistere (è nulla). In *Essenza del nichilismo* (1972) il filosofo bresciano distingue tra *contraddizione* (o *contraddizione pura*) e *contraddirsi*: il *contraddirsi* è l'atto o, in altre parole, l'illusione che, a differenza del contenuto illusorio, esiste (è un non-niente), mentre la *contraddizione*, o *contraddizione pura*, è appunto il contenuto impossibile, quello che cioè il contraddirsi, l'atto, tiene per vero e che non può esistere (è nulla). L'articolazione terminologica sviluppata da Severino trova un assetto definitivo in *Fondamento della contraddizione* (2005): ciò che in precedenza costituiva la «contraddizione pura» (l'impossibile identità di tesi e antitesi) assume qui il termine di *contraddittorietà*; mentre *contraddizione* e *contraddirsi* vengono entrambi a designare il «positivo significare» del nulla, cioè dell'impossibile o della contraddittorietà. Per un esame orientato anche alla rigorizzazione della terminologia severiniana cfr. N. CUSANO, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 23-75.

la contraddizione»²². La contraddizione non può apparire nel suo significato semplice, in quanto astratta dal suo originario togliamento. Non può esistere quale mera contraddizione: è impossibile l'apparire della contraddizione come non negata. Esiste – necessariamente – solo in quanto originariamente negata. Il significare della contraddizione non può dunque essere isolato dall'apparire dello stare innegabile della verità. Tanto l'*errore* quanto l'*errare*, ovvero l'essere persuasi del contenuto dell'alienazione, sono intelligibili in quanto non isolati dalla loro negazione. Esclusivamente in forza del destino è concepibile il punto di vista isolante costituito dalla contraddizione nichilistica. Il fondamento della contraddizione – dell'«errore» e dell'«errare» – consiste nel destino della verità quale dimensione in cui è *necessario* che appaia *ogni* pensiero, incluso il pensiero della non-verità come originariamente negato. Poiché «la verità originaria è il luogo all'interno del quale soltanto può apparire la non verità»²³ esclusivamente sul fondamento del *dire originario* è perciò concepibile il dire costituito dall'apparire dell'*unità-molteplicità* delle *filosofie*.

1.3. La filosofia originaria

Dischiuso il significato dell'originario, ogni filosofia è inevitabilmente riconosciuta come *contraddizione*. In quanto appartenenti al *necessario accadimento* dell'alienazione, ogni filosofia – l'intera *storia del nichilismo*, la cui articolazione è scandita in termini di *epistème* e di *anti-epistème* – è *destinata* alla contraddizione. Se il togliamento originario della contraddizione non significa la sua abolizione quanto piuttosto il suo apparire come qualco-

²² E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 81.

²³ ID., *La struttura originaria*, cit., p. 85.

sa di *compiuto* («*perfectum*»), di *passato* o *oltrepassato*²⁴, solo l'impossibilità dell'apparire della contraddizione come non negata permette la deduzione delle forme dell'errore e dell'errare e quindi la deduzione (e non la mera attestazione) dell'articolazione *storica* della *molteplicità* delle filosofie. Il che sottintende l'apparire del significato autentico della storicità quale *struttura* (unità-molteplice) avente perciò *ordine*. Proprio perché il modo in cui l'apparire appare è un non-niente allora è *necessario* «che tutto accada così come accade, ossia che il comparire e scomparire degli eterni appaia così come appare»²⁵. Nell'unità del suo *ordine* la storia è *inclusa* nell'originario: l'originario non rimuove affatto il differire della storicità, ma costituisce l'immediato oltrepassamento della considerazione astratta che, di essa, si delinea nell'ambito dell'alienazione nichilistica. In forza dell'originario come *struttura* (implicante l'autonegatività del negativo) – l'«implicazione necessaria di una molteplicità di identità, che appunto per questa loro implicazioni sono identiche, cioè sono un'unica identità»²⁶ – la processualità storica può apparire nella sua configurazione *concreta*, nell'*originaria strutturazione* per cui «solo se *tutto* è eterno è possibile il divenire»²⁷. Alla luce del significato originario, con *storia* deve intendersi l'apparire del *differire* dei dif-

²⁴ Id., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 186.

²⁵ Id., *Storia, gioia*, Adelphi, Milano 2016, p. 20; Id., *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Bur, Milano 2017, p. 275.

²⁶ Id., *Tautótēs*, cit., p. 166.

²⁷ Id., *Oltrepassare*, Milano 2007, p. 18. Stando a Severino è necessario affermare che: «Tutti gli eventi 'storici' sono già accaduti da sempre e per sempre» (Id., *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Bur, Milano 2006, p. 289). Il che non significa giungere a un'indistinzione di passato, presente e futuro, ma al loro *concreto coesistere*: «Ogni essente è in ogni tempo nel senso che, pur non apparendo in ogni tempo, *coesiste* con ciò che appare via via nel tempo, ossia è *in ogni tempo*» (Id., *Dike*, Adelphi, Milano 2015, p. 140).

ferenti nel loro *necessario accadere* in quanto *processualità degli eterni*. Riconoscere la forma destinale della storia – l'esser inclusa nell'originario – esprime allora l'oltrepassamento del suo fungere da «presupposto», su cui si organizza l'intero-storico della filosofia come storia del nichilismo, e, conseguentemente, del suo esser ragione di ogni forma di storicizzazione delle filosofie. L'impossibilità del «divenir altro», o della storia nichilisticamente intesa, implica l'inammissibilità di ogni tentativo orientato a storicizzare sia lo stare autentico della verità – ciò presupporrebbe infatti l'assurdo di pensare alla verità come «risultato», come ciò in cui non si è già da sempre collocati – sia le varie forme dell'errore e dell'errare apparse lungo la storia del nichilismo: in quanto non isolabile dalla verità, in quanto cioè appartenente alla struttura originaria dell'ente, anche l'articolato *accadere* dell'errore e dell'errare è *necessario*.

Ogni categoria filosofica, come ogni forma d'integrale storicizzazione o di «sapere storico», non solo non viene disconosciuta ma è dedotta (può esistere e pensarsi) solo alla luce del destino della necessità che l'include in sé come oltrepassata. Le filosofie, come luogo dell'alienazione, non accadono *simpliciter*: accadono necessariamente perché necessario è l'errore. Privato da ogni residuo di sintassi nichilistica occorre osservare che in forza del togliamento originario dell'errore e dell'errare – in forza dell'immediato togliamento della molteplicità delle filosofie – lo stare *attuale* della verità, o del fondamento, si «concreta», si «con-ferma», si «tien-fermo»: «l'attualità della verità esclude necessariamente l'attualità della non verità», sì che il carattere *attuale* della verità importa «che la non verità è attuale come negata»²⁸. Se, e poiché, l'originario è tale nella misura in cui include tutte le

²⁸ Id., *La struttura originaria*, cit., p. 85.

sue individuazioni, se include come elenticamente negata ogni sua negazione, ogni filosofia – ogni attualità della non verità come negata – è necessariamente *posta come tolta* ed è «in questo tenersi fermo che il fondamento è sempre *il medesimo*»²⁹. Nell'unitarietà dello svolgimento

²⁹ *Ibid.*, p. 113. Che il concretarsi, o il «tenersi fermo», implicasse lo *sviluppo* della verità o del fondamento è ciò che emerge entro gli scritti severiniani ancora partecipi dell'orizzonte teorico «attualista» e «neoclassico», ancora interni nel loro carattere «residuale» all'alienazione nichilistica. Come testimonianza la comunicazione tenuta in occasione dell'VIII Convegno di Studi filosofici cristiani di Gallarate – dedicato a *Il problema della storia* (6-8 settembre 1952) – il giovane Severino sostiene lo sviluppo della verità secondo la *circolarità dialettica* della filosofia con la sua storia: l'autentico *sistema* filosofico deve infatti comprendere la deduzione dell'intero svolgersi *dialettico* della filosofia, per cui «soltanto in relazione al sistema c'è una storia della filosofia, perché soltanto nel sistema si produce il superamento della serie effettuale e se ne chiarisce lo svolgimento dialettico. Fuori del sistema c'è una molteplicità effettuale di strutture probabilmente filosofiche. Reciprocamente, senza storia della filosofia, come svolgimento della serie dialettica, non c'è sistema» (Id., *Il problema della storia*, in *Il problema della storia*, cit., p. 292, in Id., *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 539). Il tema viene ulteriormente indagato ne *La struttura originaria* (1958), nella sezione dedicata all'*esposizione* o alla *storia del fondamento* (cap. I § 4) in cui si afferma che «il fondamento si impegna essenzialmente con la sua storia», per cui il suo «eternarsi» coincide «col suo 'storicizzarsi'» (Id., *La struttura originaria*, cit., p. 113). Il *valore*, l'eternarsi, del fondamento – il suo «tenersi fermo» – implica il «concreto della negazione», il suo storicizzarsi: dunque solo in virtù dello «sviluppo della negazione» il fondamento (A) si *conferma* come fondamento (A²). In questa direzione si muovono gli *Studi di filosofia della prassi* (1962), laddove si afferma lo «stato di grazia» della verità, il suo carattere *instabile* o *precario*, stando al quale affinché essa sia affermata nella sua *attualità* è indispensabile reiterare *in indefinitum* il *percorso* che conduce a essa (cfr. Id., *Studi di filosofia della prassi* (1962), nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1984, p. 58). Si comprende il motivo per cui allora «il logo è dialogo, dialogo tra la verità e la sua negazione, al di fuori del quale la verità non vive» (*Ibid.*, p. 69). Dialogo che non esprime una reciprocità tra verità ed errore (l'errore non può includere la verità), ma la necessità di ricreare continuamente la verità (*immer wieder*) affinché sia avvalorata nella sua *attualità* (*Ibid.*, p. 59). Il «residuo» nichilistico di tali formulazioni risiederebbe nell'intendere la verità come *risultato*, come l'*ad quem* di un processo, o come l'esito di una messa in opera. Una critica al rapporto tra ontologia e storia nel

storico, le filosofie sono poste, incluse, nell'originario, per cui non si dà un'astratta pluralità di filosofie (o di categorie), bensì l'unica *filosofia originaria*. Affermare la molteplicità delle filosofie significa affermare un contenuto che è già da sempre tolto dall'unico filosofare che è il *dire originario* del *destino*: «la struttura originaria è pertanto l'unico filosofare attualmente reale, che non ha accanto a sé, ma sotto di sé, come contenuto tolto, vinto, ogni diversa filosofia cresciuta nella storia»³⁰. Il dire originario non è la sintesi delle filosofie prodottesi *in tempore* né la sintesi concreta o attuale delle filosofie che si sarebbero poste astrattamente lungo lo svolgimento della serie dialettica, come ritiene il neoidealismo, quale forma più coerente dell'«errore» o del nichilismo³¹. Il destino non è il λόγος

pensiero severiniano – così come emerge ne *La struttura originaria* e negli *Studi di filosofia della prassi*, orientato al problema dell'attualità della verità e a quello connesso della 'pluralità' delle filosofie – è avanzata da Carlo Scilironi, per il quale «l'intento di Severino di costruire una storia ontologica è condannato al fallimento, all'irrelevanza storica, all'insignificanza semantica» (C. SCILIRONI, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Francisci, Padova 1980, p. 110). Lungi dal risolversi nell'ontologia e, quindi, nell'insignificanza semantica, la storia per Scilironi deve avere un fondamento *ermeneutico*, capace di includere sia la valorizzazione della positività dell'essere sia l'apertura alla storicità, che rimarrebbe interdetta stando all'ontologia severiniana. Al fine di conferire significato al rapporto tra ontologia e storia Scilironi ritiene infine che eternità e tempo – verità incontrovertibile e storicità-pluralità delle filosofie – non costituiscono affatto un rapporto di contraddittorietà, quanto piuttosto di reciproco rimando *ermeneutico*: grazie all'andar in uno di tempo ed eternità è possibile superare l'insignificanza semantica a cui è destinata, nella prospettiva severiniana, l'intera dimensione storica (cfr. *Ibid.*, pp. 72-74).

³⁰ E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 79.

³¹ Cfr. ID., *Attualismo e «serietà» della storia*, in *Il pensiero di Giovanni Gentile* (Atti del Convegno di Roma, 26-31 maggio 1975), II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, pp. 789-794, poi in ID., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica* (1978), Bur, Milano 2009³, pp. 151-166. Circa l'interpretazione severiniana dell'attualismo cfr. D. SPANIO, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, in *Il destino dell'essere*, cit., pp. 106-129.

che raccoglie in unità tutti i λόγοι della storia della filosofia e non è nemmeno concepibile come il dire che risulta grazie alla serie delle negazioni che consentirebbero alla verità di emergere concretamente. Il *tenersi fermo* del destino deve essere sottratto alla comprensione intellettualistica, entro cui dimora ogni dire sorto in seno all'alienazione: il *con-fermarsi* della verità non può infatti alludere a un processo per cui ogni determinata filosofia verrebbe a esprimere astrattamente il destino. Lo stare del destino – il *con-fermarsi* della verità – concerne piuttosto il *dire originario* che *fonda* la contraddizione e che dunque consente alle filosofie di realizzarsi come contraddizioni. Stando al significato dischiuso dal destino è indispensabile distinguere tra *forma* e *contenuto* di ogni filosofia: altro è il dire o il «positivo significare» di una determinata filosofia; altro è, invece, il suo «contenuto contraddittorio». In quanto *contenuto* ogni categoria è contraddizione giacché essendo espressione dell'alienazione (ἐπιστήμη) è inevitabile *isolamento* dalla verità, dal destino; in quanto *forma*, quale positivo significare, ogni filosofia non può non alludere all'originario, poiché in quanto non-niente fa necessariamente parte della struttura originaria della verità. Se, e poiché, nessun contenuto *variabile* o *sopraggiungente* dell'apparire, riguardante la dimensione «iposintattica» del destino, può essere isolato dal contenuto *invariabile* o *non-sopraggiungente* dell'apparire, attinente alla dimensione «persintattica» del destino, allora le filosofie, nel loro apparire processuale, possono essere concretamente intese quali *modalità* dell'iposintassi consentite dalla persintassi, possono cioè essere concepite come *varianti* (iposintattiche) della *costante* (persintattica). Non soltanto la storia dell'errore (nichilismo) doveva apparire, ma doveva apparire anche secondo un preciso ordine, nella concretezza cioè del suo apparire come una plurali-

tà di determinazioni *originariamente strutturata*, tale per cui ogni singola categoria filosofica è distinguibile rispetto alle altre e non separabile dall'intero storico-filosofico con cui fa sistema, che è tale in quanto *concreta relazione* al destino. Consentito dall'orizzonte intramontabile del destino, in quanto cioè incluso nell'originario, il contenuto variabile dell'apparire – ogni fattualità – non può non esprimere la necessità della struttura di cui fa parte: proprio perché non esposto all'oscillazione ontologica (ἐπαμφοτερίζειν) «ogni 'fatto' è una necessità»³². Necessario, in quanto oltrepastato, anche l'apparire dell'errore e dell'errare e altresì il loro apparire secondo l'*ordine (storia)* in cui appaiono: «anche l'errore (e l'errare) è un eterno», per cui «se l'errore, in quanto negato, non fosse, e quindi non fosse eternamente, nemmeno la verità sarebbe»³³.

Includendo il negabile (la contraddizione, l'errore e l'errare), l'innegabile – l'attualità della verità – include l'intera dimensione dell'*interpretare*: «nell'interpretazione, cioè, la non verità (l'alienazione della verità, il nichilismo) è attuale *come non negata*. Ma, appunto, *nell'interpretazione*» sì che solo «nell'attualità della verità, dove la non verità è attuale *come negata*, appare l'interpretazione»³⁴. L'ordine che è necessario riconoscere all'intero-storico della filosofia, il suo alludere, quale *unità di differenze*, all'originario, si colloca quindi entro la dimensione dell'interpretare: «ogni interpretazione storica è un'ipotesi»³⁵. Ogni storia (*historia rerum*), incluso il lin-

³² E. SEVERINO, *Storia, gioia*, cit., p. 45.

³³ ID., *Prefazione* (1982), in ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 28; inoltre ID., *Tautótēs*, cit., p. 248.

³⁴ ID., *La struttura originaria*, cit., p. 88.

³⁵ ID., *Filosofia. Lo sviluppo storico e le fonti*, I, Sansoni, Firenze 1991, p. III. Sull'*interpretazione storica* come distinta sia dall'*epistémè* sia dalla verità del *destino* cfr. ID., *La filosofia futura*, cit., p. 210.

guaggio che intende *testimoniare* il destino, è un'interpretare e l'interpretare, essendo espressione dell'*isolamento* (del «separare»), è essenzialmente errore, contraddizionale. L'isolamento è un interpretare e l'interpretare è sempre isolamento³⁶: in quanto separata ciascuna determinazione, ciascun essente e perciò ogni categoria filosofica e ogni considerazione storica, rappresentano «un contenuto interpretato»³⁷.

L'apertura del significato originario mostra tuttavia che non tutto può essere interpretazione. Affinché l'interpretare si costituisca come tale deve necessariamente apparire qualcosa che *non* è interpretazione. L'esclusione che il rinvio dell'interpretazione (dell'isolamento) possa procedere all'infinito³⁸ non è altro dalla necessità del suo essere incluso «nello sguardo del destino»³⁹. L'interpretare non può consistere in un processo originario perché l'isolamento richiede, per esser tale, l'apparire di un contenuto innegabile, cioè del destino *testimoniato* dall'«essenza linguistica della struttura originaria»⁴⁰. A prescindere dalla concreta unità-sintetica («persintassi») non

³⁶ La contraddizione specifica del linguaggio – inclusa la *testimonianza* del destino – consiste nel fatto che un tratto della “persintassi” è separato da ciò che sopraggiunge. Ciò è evidente nella formula dell'identità. Difatti, il dire $A = A$ significa duplicare *processualmente* i termini: per cui pare che sia la non-identità a essere fondamento dell'identità. La contraddizione specifica del linguaggio che dice l'identità come “ $A = A$ ” è superata, per Severino, dal sopraggiungere, sempre nel linguaggio, di quella determinazione specifica che è la *formulazione concreta* dell'identità (identità dell'identità con sé stessa). Ma anche la formulazione concreta dell'identità è, a sua volta, un che di astratto in quanto isolata, nel linguaggio, dalla concretezza dell'esser sé che conviene alla totalità delle determinazioni persintattiche. Sulla dimensione dell'interpretare in quanto “separare” cfr. E. SEVERINO, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, pp. 17-44.

³⁷ Id., *Oltrepassare*, cit., p. 294.

³⁸ Cfr. Id., *La filosofia futura*, cit., pp. 220-221.

³⁹ Id., *Oltrepassare*, cit., p. 296.

⁴⁰ Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 188.

potrebbe infatti apparire alcuna modalità dell'interpretare, né il linguaggio che nega il destino, ovvero l'errore e l'errare costituito dal dire della molteplicità delle filosofie, né il linguaggio che ha per oggetto il destino e che «nega la propria negazione dell'innegabile»⁴¹. Il problema inerente alla *testimonianza* del destino riguarda, al pari di ogni altro linguaggio, la sua natura inevitabilmente *processuale*: indicando in successione le determinazioni che costituiscono lo *sfondo intramontabile* dell'apparire («costanti persintattiche»), della verità innegabile, tali determinazioni (mediate dal linguaggio) *sopraggiungono* una dopo l'altra, per cui anche la *testimonianza* del destino è non verità. In quanto processo anche la testimonianza del destino non può dire la verità (della persintassi) perché in quanto linguaggio *isola* o *astrae* dalla loro *concreta relazione* le costanti sintattiche del destino. Anche il linguaggio che intende «testimoniare» la verità è dunque contraddizione, in modo però diverso dal dire costituito dall'unità-molteplicità delle filosofie. La contraddizione del linguaggio che dice il destino è dovuta non solo al fatto per cui la persintassi originaria non può essere un apparire processuale – lo stare del destino non può infatti essere il risultato di un processo – ma anche dal fatto per cui è proprio il linguaggio a essere espressione della *volontà interpretante* («isolante»). Se le determinazioni della struttura originaria (la formulazione concreta dell'identità come *identità dell'identità con sé stessa* con la conseguente implicazione dell'eternità di ogni essente) appaiono nella loro simultanea necessità, il loro sopraggiungere nel linguaggio non può essere il farsi innanzi di quelle determinazioni nella loro concretezza bensì il loro *incominciare* ad apparire nella sintesi con la *parola* e cioè col *linguaggio*. Ciò che dunque racchiude l'originario nella forma del

⁴¹ *Ibid.*, p. 154.

dire – l'essenza *linguistica* della struttura originaria – si contraddice: la testimonianza del destino è contraddizione, non come tale, ma in quanto interna alla forma della contraddizione dovuta all'apparire della parte del tutto senza che appaia la concretezza del tutto a cui la parte, in quanto tale, appartiene necessariamente («*contraddizione C*»). Contraddizione che è dunque distinta dalla contraddizione a cui inerisce l'unità-molteplicità delle filosofie, il cui contenuto, avendo come presupposto il senso alienato del divenire, concerne invece l'impossibile⁴². Tale contraddizione (*contraddizione C*) è allora negazione del destino non per il contenuto che afferma o che ha per oggetto – l'apparire dell'esser sé dell'essente – ma perché non mostra le (altre) parti del destino nella loro concretezza, sì che è lo stesso destino della verità in quanto *apparire finito* del tutto. Il linguaggio che testimonia il destino è innegabile – la negazione di ciò che essa afferma è infatti autonegazione, per cui il processo dell'interpretare deve arrestarsi a tale contenuto – tuttavia in quanto dire, quale espressione del *divenir altro* («volontà interpretante»), la stessa testimonianza del destino è non ve-

⁴² A differenza della contraddizione nichilistica (alienazione, isolamento) che si presenta come negazione del destino, la *contraddizione C* non nega affatto il destino, non nega l'apparire dell'esser sé dell'essente, ma lo afferma non potendolo mostrare nella sua *concreta totalità*. Ciò che negli scritti severiniani viene definito *contraddizione C* concerne quindi l'*apparire formale* del tutto concreto. In questo specifico senso si può dire che la *verità è contraddizione* (cfr. Id., *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 167). Ciò è messo in chiaro fin da *La struttura originaria* laddove, a proposito della «manifestazione dell'intero» (cap. X), si afferma che «la posizione dell'intero che effettivamente si realizza, è soltanto una posizione *astrattamente* formale, e ciò che è effettivamente posto non è ciò che si intende porre. Se l'assoluta materia semantica non è originariamente posta, il significato originario, come posizione dell'intero come tale [...] pone come l'intero ciò che non lo è, appunto perché è soltanto la significanza *astrattamente* formale dell'intero» (Id., *La struttura originaria*, cit., p. 422).

rità⁴³. Nel linguaggio, l'astratto viene isolato dal concreto, dalla struttura cui è necessariamente unito: in quanto separato da ciò cui è unito secondo necessità (totalità della persintassi), l'astratto è *astrattamente* concepito, è *nulla* (l'impossibile). Il linguaggio che testimonia il destino non afferma la separazione dell'astratto dal concreto (della parte dal tutto), esprime piuttosto l'impossibilità (poiché processualità) di mostrare la totalità delle parti del destino nel loro concreto esser struttura. Proprio perché consapevole del suo essere contraddizione, diversamente dall'astratto «astrattamente» concepito, la testimonianza del destino è *posizione concreta* dell'astratto. Pertanto «il linguaggio che testimonia la verità non conduce la verità nell'apparire – la verità è già da sempre nell'apparire –, ma può accompagnare al tramonto la persuasione che le cose oscillano tra l'essere e il niente»⁴⁴.

Se ogni dire non può sottrarsi alla dimensione dell'interpretare, inclusa la testimonianza del destino in quanto anch'essa punto di vista isolante, rimane tuttavia indispensabile non astrarre ciascun dire da ciò che consente loro di esser tale, cioè dall'apparire del destino e perciò dal *concreto* superamento di ogni forma di isolamento. Se necessario è l'isolamento – necessaria ed eterna, infatti, la contraddizione, la forma dell'errore e dell'errare e così l'intera dimensione dell'interpretare – altrettanto necessario è, in quanto incluso originariamente nello sguardo del destino, il concreto oltrepassamento dell'isolamento. Che il togliimento originario della contraddizione riguardi dunque l'apparire di essa come qualcosa di *oltrepassato* (o di compiuto) discende dal fatto che anche l'isolamento è un contenuto *variabile* dell'apparire – un *sopraggiungente* – e in quanto tale non può non essere destinato al

⁴³ Id., *Dike*, cit., pp. 172-173.

⁴⁴ Id., *L'Occidente come storia del nichilismo*, cit., p. 52.

suo oltrepassamento in virtù del contenuto *invariabile – non-sopraggiungente* – ovvero dell'orizzonte *intramontabile e intrascendibile* dell'apparire («persintassi», «sfondo»): «ciò che accade può apparire, solo in quanto appare ciò che *non* accade e che è lo *sfondo* di ogni accadere, lo spettacolo intramontabile in cui sopraggiunge ogni ente che accade»⁴⁵.

L'*autenticità* della storia esprime quindi «la struttura del sopraggiungere degli eterni»⁴⁶ in cui appunto ogni determinazione è destinata a essere oltrepassata da un'ulteriore che, *sopraggiungendo*, la include compiendola e così *in infinitum*. Nessun contenuto variabile («iposintattico») dell'apparire, quale è anche l'isolamento in quanto apparire del *contrasto* tra «verità» ed «errore», può costituire lo spettacolo «definitivo» dell'apparire. L'*oltrepassare*, in cui trova compimento ogni contenuto empirico (oltrepassato), esprime la necessità di un *atto infinito*: la *storia* in quanto sopraggiungere di enti eterni. Tale atto infinito esprime la progressione storica del contenuto variabile dell'apparire – se non coincide con l'apparire concreto del tutto (con l'orizzonte intramontabile del destino) altrimenti si farebbe di una variante una costante – costituisce la necessità del *toglimento infinito della contraddizione* inerente all'innegabile (*contraddizione C*), volto non a togliere il contenuto dell'innegabile (che è tale poiché immediata autonegatività del negativo) ma a *concretarne* il contenuto originario. Intendendo «il 'concretarsi' come il suo essersi già da sempre concretato»⁴⁷ è quindi possibile dedurre anche l'*indefinitività* del processo di determinazioni appartenenti al contenuto variabile dell'apparire concernente l'unità-molteplicità delle *filosofie*. Così co-

⁴⁵ Id., *Destino della necessità*, cit., pp. 108-109.

⁴⁶ Id., *Storia, gioia*, cit., p. 91.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 193.

me ogni sopraggiungente include l'altro come oltrepassato, così ogni filosofia – come modalità del togliimento infinito della contraddizione inerente all'innegabile – rinvia o include l'altra formando l'unità-molteplice dell'intero-storico della filosofia in quanto «storia dell'errore», come tale già da sempre posta («oltrepassata») dall'orizzonte intrascendibile del destino quale *filosofia originaria*.

Poiché «'filosofia' indica la struttura originaria in quanto testimoniata dal linguaggio» allora «l'apparire attuale di tale struttura è originariamente l'unicità del filosofare»⁴⁸ non escludente in sé la molteplicità: comprendendo l'intero-storico della filosofia nel suo costituirsi come errare o contraddizione, l'unica filosofia originaria include in sé l'indefinitività del processo volto a concretare la verità in cui ogni filosofia è già da sempre posta come oltrepassata.

2. Aporeticità dell'idealismo

Intendere l'originario in relazione o come struttura significa imbattersi nell'impossibilità di pensare l'apparire del differire delle differenze, testimoniando così l'intrinseca aporeticità dell'idealismo e di ogni dispositivo metafisico teso a fondare, in un rapporto veritativo, l'essere e le differenze, la verità e la storia.

2.1. Sulla relazione

Considerare il *rapporto* tra *essere* e *non*, tra *verità* ed *errore*, come non più contraddistinto dall'isolamento – anche laddove si concepisse l'incontrovertibilità in quanto non isolata dall'immediata autonegatività della propria negazione – non dispensa tuttavia il pensare dal paradoss-

⁴⁸ Id., *La struttura originaria*, cit., p. 88.

so per cui il *non* (l'errore) proprio perché posto *in relazione* all'*essere* (alla verità), lungi dal rappresentare assoluta negatività, è qualcosa e così, *essendo*, il *non* (l'errore) non è distinguibile dall'*essere* (dalla verità). Che non possa distinguersene viene in chiaro quando si riconosca la *situazione aporetica* sottesa non a una specifica forma bensì alla φύσις stessa della «relazione».

Se l'*essere* (verità) *essendo* esclude o nega il *non* (errore), tale atto di esclusione, per il suo stesso originario imporsi (originario poiché impossibile che costituisca un accadimento o che sia *in tempore*), *ontologizza* ciò che dovrebbe essere sottratto all'orizzonte positivo dell'*essere*. L'*asimmetria* immanente all'originario atto di negazione o di esclusione che, in forza del giudizio eleatico, l'*essere* fa del nulla, conduce all'aporia per cui al *non* è riconosciuta un'autonomia posizionale proprio nella misura in cui la si intende negare. Come atto originario di negazione – l'*essere non è* non-essere – il *non* viene reificato, assume consistenza ontologica e, reso così oggetto, è perso quale assoluta negatività (μη ὄν)⁴⁹. L'atto di esclusione o di negazione (che l'*essere* fa del nulla) *identifica* in una medesima realtà relazionale i termini (*essere e non*) che il giudizio espresso dalla negazione intendeva al contrario distinguere. In quanto negato o escluso dal *negante* – dall'atto cioè di negazione dell'*essere* – il *negato*, il nulla, è qualcosa e assumendo consistenza ontologica in forza della logica relazionale costituita dalla negazione è identificato nel medesimo orizzonte di positività al *negante*: concepiti *in relazione* negante e negato sono lo stesso (ταυτότης). Se il nulla è perso come assoluta negatività (μη ὄν) perché negato o reso oggetto (*ontologizzato*) dal rapporto asimmetrico di negazione che l'*essere* quale originario atto negante fa del *non*, al medesimo esito

⁴⁹ G. SASSO, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987, pp. 52-53.

di indistinguibilità si perviene qualora *essere* e *non* siano concepiti in relazione *simmetrica*. Se, infatti, l'essere nega il *non*, in quanto cioè negato dal negante, il *non* a sua volta nega l'essere escludendolo da sé, sì che entrambi (essere e non) costituirebbero il medesimo atto di negazione o di esclusione *reciproca* dell'altro: proprio perché negato, il *non* è reciprocamente negante di ciò che lo nega e cioè dell'*essere*. Ciò che dovrebbe consentire il *differire* (dei differenti) è ciò che per il suo stesso costituirsi lo impedisce. L'impossibilità di cogliere concettualmente il differire è dovuta al fatto che la negazione implica una reciprocità che non può essere ammessa: la logica relazionale, lungi dal far emergere il differire, non distingue ma *unifica* in un'unica trama d'identità i distinti, dissolvendoli originariamente come distinti. La differenza, essendo *unica* per entrambi i differenti, *unifica* e non distingue i differenti. Se la differenza unifica e non distingue allora «identità» e «diversità» sono termini che rinviano *reciprocamente* l'uno all'altro, dando luogo a un processo di rimando infinito. Inconsequibile allora la forma logica del «giudizio», la quale per costituirsi, parimenti alla logica del «fondamento», esige di unire dei differenti e non degli identici. Perché il giudizio sia significante occorre che sia preliminarmente concepibile la distinzione tra i termini che dovrebbero costituire la relazione, che, in quanto sintesi, intende essere unità di eterogenei e non omogeneità. Proprio perché concepiti entro la trama d'identità costituita dal nesso giudicativo, i distinti vedono originariamente dissolta la loro φύσις nell'omogeneità della sintesi. A causa della *vis omologante* della sintesi è perciò impossibile dedurre il differire degli eterogenei. La paradossalità intrinseca alla logica del giudizio (e del fondamento) è che quale atto sintetico richiede e al tempo stesso nega la differenza: diversamente dal proposito

metafisico-dialettico di congiungere in unità la *molteplicità* empirica all'*identità* del fondamento, a emergere è la sola analiticità. Poiché il rapporto che la sintesi stabilisce tra i termini della relazione è *unica* per i diversi, essi non possono che rivelarsi, entro tale rapporto, *identicamente diversi*: «se identico è l'atto del distinguere, identici, dunque, saranno anche i distinti (o diversi)»⁵⁰, per cui ogni differenza di A rispetto a B è, a rigore, l'identità di A e B⁵¹. A fronte di tale esito non può dunque costituirsi al-

⁵⁰ ID., *Fondamento e giudizio. Un duplice tramonto?*, Bibliopolis, Napoli 2003, p. 86; anche cfr. ID., *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 166-167; M. VISENTIN, *Essenza e realtà dello spazio. Orientato/relativo*, «La Cultura», LII, 2, 2014, pp. 273-274, in ID., *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015, p. 334.

⁵¹ In risposta alla critica severiniana per cui i diversi devono essere non identicamente ma *diversamente* diversi l'uno all'altro, Mauro Visentin ha ribadito le ragioni per cui Severino si limiterebbe, vista l'ineducibilità della differenza, a presupporla, sostenendo che «o è la diversità che fa essere diversi i diversi, o sono questi che, essendo diversi, fanno sì che la loro relazione sia una relazione di diversità. Nel primo caso la diversità precede logicamente i diversi e li fonda, nel secondo sono i diversi che precedono la diversità e che la dovrebbero fondare, relazionandosi l'uno all'altro. Il primo caso è quello che dà luogo all'esito, rilevato da Sasso (e da me) di una differenza unica e originariamente inclusiva, cioè unificante e identificante i diversi; il secondo quello di due diversi la cui diversità sarebbe presupposta presupponendo il loro reciproco relazionarsi [...]. Tuttavia, qualora la differenza fosse presupposta, che altro potrebbe essere la sua presupposizione se non $\delta\acute{o}\xi\alpha$?» (M. VISENTIN, *Replica alla risposta di Severino*, «La Filosofia Futura», 8, 2017, pp. 108-109). Stando a Visentin, il tentativo severiniano, essenzialmente *ipermetafisico*, di concepire il fondamento quale apparire della differenza originaria è quindi destinato al fallimento. Proprio perché il filosofo bresciano interpreta in termini *necessari* il rapporto tra *fondamento* (la totalità dell'essere) e *fondato* (l'immediatezza fenomenologica o esperienza), le differenze, in uno col loro differire, si risolvono integralmente nell'identità del fondamento, vanificando sé stesse. Facendo confluire l'intera dimensione ontica dell'ente in quella ontologica dell'essere – tanto che l'ente («apparire empirico») viene a tal punto ricompreso nell'essere («apparire trascendentale») da venir dissolto nella sua specificità, essendo così

cun giudizio poiché il rapporto tra identità e differenza è necessariamente un rapporto di *inclusione univoca* della differenza all'identità.

2.2. Impossibilità del circolo dialettico di identità-distinzione

Il tentativo di pensare la coincidenza dello *stesso* ($A = A$) mediante la *differenza* ($A = non-A$), di non presupporre ma di pensare la *storia* quale autentico *differire dell'identico*, deve considerarsi inconseguito e inconseguibile, dal momento che la struttura logica che lo presiede è la medesima dell'aporeticità della relazione⁵². Aporetico perciò il *circolo* di identità e differenza maturato in seno alle filosofie dialettiche. L'andamento dialettico intende affermare il costituirsi dell'identità, del *sé*, attraverso il proprio negarsi, facendosi *altro da sé*: il *sé* (*die Sache selbst*) si realizza mediante il proprio differire ($A = non-A$) e, *divenendo*, è *sé* ($A = A$). La logica esprime l'andare nell'unità del divenire di *essere* e *non* – di identità e differenza – non può tuttavia aver altro significato da quello contraddittorio per cui la negazione è *anticipata* da ciò che si nega (il negarsi di *A*) o da ciò che è negato dal processo dialettico. Proprio perché la dialettica è negazione, da un lato non può non presupporre ciò che essa, in quanto negazione, intende negare – impossibile, infatti, negare senza ontologizzare, senza cioè conferire realtà-positività al negato

annullata la differenza (costitutiva della metafisica) tra fondamento e fondato – la prospettiva ipermetafisica di Severino si rovescia nel suo opposto, rientrando, per via indiretta e non tematica, entro l'orizzonte «neoparmenideo» (cfr. ID., *Tra struttura e problema (Note intorno al pensiero di E. Severino)*, in ID., *Il Neoparmenidismo italiano*, II., cit., pp. 301-426, e il più recente ID., *Immutabile/mutevole. L'essere nell'apparire dell'ente*, in *Il Destino dell'essere*, cit., pp. 15-28).

⁵² G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 167-168.

– dall'altro, l'entificazione operata dalla negazione fa sì che il negato, oltre a precedere, segua anche l'atto di negazione, sì che il negato essendo *ante* e *post* la negazione conduce all'assurdo per cui i momenti che dovrebbero dar luogo alla sintesi dialettica non sono affatto distinti, ma indistinguibili, costituendo lo *stesso* (ταυτότης). Ciò che la sintesi o il processo dialettico vorrebbe esprimere – il *differire* dei differenti – allude, in realtà, a mera apparenza giacché a essere conseguita è la sola analiticità dell'identico: quale differire, infatti, se il negare, il togliere, non può che presupporre a sé, ovvero alla sua negazione, il negato; quale differire se per costituirsi come tale, la negazione deve, da un lato, preliminarmente concedere un *mimum* di realtà ontologica al negato di cui vuol essere negazione – altrimenti sarebbe negazione di nulla – e se, dall'altro, quale atto di negazione (o di togliimento) è inevitabilmente seguita da ciò che, lungi dall'essere negatività, è *positività* proprio in quanto negato. La logica dialettica – la logica del «posto come tolto»⁵³ – non può che alludere all'aporia immanente al concetto stesso di relazione: in quanto incluso in una struttura di mediazione (*Aufhebung*) il *non* assume inevitabilmente lo statuto del negativo del suo negativo, identificandosi a ciò che lo nega, all'essere.

A tale aporia non possono sottrarsi le filosofie che intendono pensare il «reale come storia». Sebbene lo storicismo assoluto intenda esibire il rapporto di struttura che lega identità e differenza – eternità e temporalità, verità ed errore – l'esito a cui perviene è analitico e non dialettico. Si consideri il rapporto che nel *circolo* delle categorie dello Spirito lega una forma all'altra, o, il che è lo stesso, il «morire» dell'una costituendosi in tal modo come base o *materia* per il «nascere» della *forma* successiva: se il

⁵³ Cfr. ID., *Essere e negazione*, cit., pp. 162-168.

positivo – la forma – è e non può non essere o sussistere come negativo, tanto da rappresentare un mero riflesso per l'affermazione stessa del positivo, non si comprende la ragione del «morire» della forma se essa è per sé affermazione del positivo sul negativo, del «valore» sul «disvalore»⁵⁴. Inoltre, posta l'*autonomia* dei distinti, stando alla quale ciascuno realizzandosi risolve in sé l'opposto ma non già l'altro distinto, è necessario rilevare che il *divenire* (*Unruhe*) da una forma all'altra rimane del tutto contraddetto: se l'opposizione dell'*essere* e del *non* corrisponde all'*originario* imporsi del fondamento, il divenire viene a coincidere con una struttura *immutabilmente* identica al cui interno la risoluzione onnicomprensiva delle differenze non può che dar luogo alla pura *identità* del fondamento. Ciò che si consegue non è affatto il divenire o il differire dei differenti quanto piuttosto il suo autotoglimento proprio in seguito al suo essere *assoluta inclusione* di ogni differenza nell'identità incontraddittoria del fondamento come «unità-distinzione». Poiché nel quadro dello storicismo assoluto l'identità e la distinzione non sono affatto interpretabili come dualità irrelata bensì come unità-distinzione – dove l'identità è data dal perdurare strutturale-eterno del circolo e la distinzione corrisponde all'effettivo e concreto svolgersi della struttura – l'aporia è data dalla circostanza per cui se il circolo non è altro, se cioè è *identico*, rispetto all'articolarsi dei distinti, «come, e perché, i 'distinti' che il circolo svolge attraverso il suo dispiegarsi ed attuarsi?»⁵⁵. Se il circolo non diverge dal concreto articolarsi dei distinti – se l'opposizione di *essere* e *non* coincide con l'imporsi incon-

⁵⁴ Cfr. ID., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 338-339.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 192. Sull'impossibilità del circolo anche cfr. V. VITIELLO, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica* (2003), ed. riveduta e ampliata, Inschibboleth, Roma 2018, p. 261.

traddittorio del fondamento – il differire dei differenti (il «divenire») è tolto come tale. Quale assoluta positività la storia non intreccia un rapporto dialettico col negativo: se è vero che ciascun distinto, ogni categoria dello *Spirito*, prevede al suo interno l'opposizione dialettica di «valore» e «disvalore», il disvalore (il «non», l'«errore») non ha alcuna autonomia posizionale essendo dapprincipio negato perché originariamente risolto entro l'orizzonte trascendentale costituito dalla positività-incontraddittorietà della storia. La traduzione che lo storicismo assoluto compie del negativo – dell'errore, e più generalmente, del disvalore – nell'ordine della sfera «pratica» non risolve l'aporia poiché al negativo è fatalmente accordata consistenza e realtà in virtù della sua *originaria risoluzione* nell'orizzonte incontraddittorio della positività o del Valore. Se lo storicismo assoluto come sistema dell'*identico-diverso* coincide con l'imporsi dell'identità assoluta del fondamento, il riconoscimento della distinzione e, conseguentemente, della storia, del «concetto puro», nella forma dell'identità tra giudizio definitorio e giudizio individuale, è da ritenersi inattuabile, poiché impossibile è mediare, nell'unità della «sintesi *a priori*», identità e distinzione, eternità e temporalità, verità ed errore. Impossibile mantenere simultaneamente l'*eternità* del circolo e il *concreto articolarsi* del nesso dei distinti. Malgrado le intenzioni, lo storicismo assoluto giunge a identificarsi con una *struttura immobile della mutabilità* in cui il divenire si risolve nell'*essere* del divenire e così la differenza nell'*identità*. È perciò del tutto inconcepibile per la filosofia uno svolgimento giacché se «ogni atto di pensiero è un *irripetibile eterno*, allora è ovvio che esso si presenta come unità in sé conchiusa, che non può certo bastare a riconnettere alle altre quella soprastorica forma che è il

concetto puro di cui ciascuna è individuazione attuale»⁵⁶.

Destino analogo quello a cui va incontro l'unità-distinzione affermata dall'attualismo quale sintesi o unità *in fieri* di logo astratto («fatto», «errore») e logo concreto («atto», «verità»). Se l'astratto (l'errore) è contenuto del concreto – se cioè è un *grado* del *farsi* perenne della verità – non si comprende in che modo astratto e concreto possano concettualmente distinguersi. La relazione trascendentale-attuale è aporetica perché la contrapposizione di concreto e astratto alimenta una dialettica il cui fine consiste nel trascendimento, nel «superamento», di tale contrapposizione. Inteso come il *farsi* della sintesi *a priori*, l'atto è, da un lato, ciò che pone sé stesso («autoctisi» o concreto) e, dall'altro, l'atto è *contenuto* e cioè *fatto* dell'atto rappresentato dalla sintesi, al fine di potersi costituire in modo autotetico. Muovendo dalla necessità di porre il *fatto* come contenuto di sé per potersi realizzare quale autoctisi, il fatto, inteso come contenuto della sintesi *a priori*, è pertanto un fatto *originariamente* categorizzato e perciò già da sempre trascendentalizzato, parte cioè integrante della sintesi nella sua interezza e, di conseguenza, non «fatto» (astratto), ma «atto» (con-

⁵⁶ M. VISENTIN, *Tempo e giudizio. Spunti da un recente «Profilo di C. Antoni»*, «La Cultura», XX, n. 2, 1982, p. 394. E ancora: «[...] ciò che, in effetti, viene meno è la possibilità stessa di pensare la filosofia *in tempore* e, dunque, di pensarne la storia; con la conseguenza che il nesso che si instaura tra verità e storia non è un legame di *reciproca inclusione*, ma di *inclusione univoca* della storia (e del tempo) nella filosofia; e con la conseguenza ulteriore che la verità non ha una storia (né, in quanto verità, può averla), perché ciò che si coglie *nella storia* non è verità: nella storia, infatti, la verità non può stare» (*Ibid.*, p. 395). La sintesi crociana – osserva Sasso – esprime «una situazione che, pensata fino in fondo nelle sue conseguenze estreme, conduce ad esempio ad escludere che possa mai darsi, per la filosofia, una storia» (G. SASSO, *Intorno alla teoria crociana del giudizio*, in *Id.*, *Filosofia e idealismo*. I. Benedetto Croce, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 140; inoltre cfr. *Id.*, *La ricerca della dialettica*, cit., pp. 954-960).

creto). Incluso nell'*attualità* della sintesi trascendentale, l'astratto (il «fatto», il «disvalore», il «non») è *atto* esso stesso: in quanto *concretamente* concepito, l'astratto non è altro dall'auto-posizione del concreto, sì che *incluso* nella sintesi attuale — accolto nella verità ed eternità dell'atto — l'astratto (l'errore) è concreto (verità). L'astratto è sempre un astratto *concretamente concepito*, quindi sempre trasceso («superato») in quanto astratto, in quanto cioè *astrattamente concepito*. Da un lato, dunque, si ha un astratto *concretamente* concepito quale parte dell'autosintesi e, dall'altro, si è costretti a rilevare il carattere fondamentalmente residuale dell'astratto *astrattamente* concepito, di ciò che rimane *escluso* entro la costituzione autotetica della sintesi e che, a rigore, non dovrebbe nemmeno aver luogo nell'orizzonte logico del dialettismo attualista. Contrariamente dal realizzare il suo proposito, comune peraltro a ogni dispositivo metafisico-dialettico di fondamento, la trascendentalità attualista rende possibile null'altro che sé, giacché l'unica forma d'astrattezza consentita è quella *concretamente* concepita, la quale, in quanto contenuto dell'autosintesi, è essa stessa concreta, lasciando l'astratto in quanto astratto come un puro residuo di empiricità, quale *nihil negativum*. Residuo in nessun modo suscettibile di redenzione trascendentale, dal momento che l'astratto, se è concepito, lo può esser soltanto mediante un *atto* che, proprio perché tale, non può che essere concreto. Si comprende allora la ragione per cui la trascendentalità attualista risulti impossibile: inconseguibile poiché viene tolta nel medesimo atto in cui tenta, illusoriamente, di porsi. Perché la trascendentalità sia significativa esige infatti uno iato o una differenza tra *ciò che rende possibile* e *ciò che viene reso possibile*, tra *ciò che anticipa* e *ciò che viene anticipato*, laddove la trascendentalità delineata dall'attualismo è l'esatta sconfessione

di tale distanza, anche in luogo dell'astratto astrattamente concepito che non può in alcun modo essere trascendentalizzato. Si dà luogo a un trascendentale che proprio per la sua forma di autoctisi possibilizza soltanto sé stesso: la relazione trascendentale che l'attualismo vorrebbe realizzare, al fine di rendere intelligibile il differire dei differenti, è contraddetta dalla sua intima struttura aporetica poiché «logo astratto» e «logo concreto» sono un'unica e medesima logica (concreta) a cui è estranea ogni forma di dialettismo. La forma concreta del giudizio che l'attualismo ritiene di aver conseguito attraverso la forma dell'*autonoema* non fa che riprodurre, paradossalmente, la logica di cui intende essere la negazione, non consentendo di fondare il differire o il divenire (realtà ontica). Proprio in quanto autoporsi come atto sintetico, l'auto-noema – inteso come *giudicare originario*, quale negazione *dialettica* di ogni presupposto realistico al pensare, per cui, entro l'attualismo, l'isolamento si ritiene superato perché non verrebbe anticipato alcun «noema» a ciò che si auto-produce mediante il proprio divenire o differire – è la negazione stessa della pensabilità della distinzione. La non pensabilità della distinzione è sempre data dal fatto che l'astratto è in verità già originariamente risolto nel concreto che ne rappresenta l'effettivo superamento, sì che distinguere l'astratto (noema) dal concreto (auto-noema) è logicamente insequibile poiché inammissibile è l'*astrattezza* dell'astratto⁵⁷. Inconcepibile perciò l'identità *attuale* della filosofia con la sua storia: «se l'attualità è, rigorosamente, attualità, essa è fuori del tempo, non

⁵⁷ Per la tematizzazione di tale nucleo teoretico cfr. G. SASSO, *Gentile: le due logiche e il loro rapporto*, in ID., *Filosofia e idealismo*. VI. *Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 269-314; cfr. M. VISENTIN, *Attualismo e filosofia della storia*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, I, cit., pp. 401-440; ID., *Che cos'è 'trascendentale' nell'agire presente del soggetto*, «Giornale critico della filosofia italiana», XI, II, 2019, pp. 253-271.

partecipa del prima e del poi per ciò stesso che partecipa dell'«è», dell'eterno presente», si che, entro tale quadro, la storia della filosofia si riduce a essere o «una semplice sequela di opinioni irrelative e non unificate (né unificabili) da un intrinseco 'senso' di razionalità necessaria» oppure una «struttura necessaria e inalterabile della verità»⁵⁸. Con ciò viene meno la logica del «superamento» che, stabilendo l'inerenza dell'errore alla verità, dovrebbe governarne il concreto svolgimento: se, infatti, l'errore – l'astratto nella sua astrattezza – è l'impensabile, non è in alcun modo giustificabile il suo essere oggetto di negazione nella modalità dell'oltrepassamento; e se l'errore è concepito come «grado» o «momento» della verità, quale contenuto del vero nel suo perenne processo di «superamento», questo è allora da sempre verità e non già errore, così come l'astratto che, considerato come contenuto del concreto, è parte integrante della sintesi trascendentale e in quanto parte della sintesi è concreto e non astratto. Inoltre, se l'errore è negato in quanto errore soltanto in virtù dell'originarietà autosintetica dell'atto, in quanto *posizione* dei suoi contenuti, in quanto cioè *posizione* dell'astratto, dovrà dirsi che è la negazione stessa a porre l'errore come esistente proprio per potersi esercitare come negazione⁵⁹: da un lato, perciò, l'errore *non è*, e dall'altro, *è*, da un lato è *immediatezza* come astrattezza dell'astratto, e dall'altro è *mediazione* come contenuto, esso stesso concreto, del concreto.

Sia lo storicismo assoluto, in quanto sintesi di distinti, sia l'attualismo, in quanto dialettica di opposti, danno

⁵⁸ G. SASSO, *Intorno alla storia della filosofia e alcuni suoi problemi*, «Giornale critico della filosofia italiana», 3, 1966, pp. 321-363, in ID., *Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967, pp. 47-48.

⁵⁹ ID., *Essere e negazione*, cit., pp. 336-338.

quindi luogo a una *struttura immobile della mutabilità*⁶⁰, giungono cioè al medesimo esito di *identità-indifferenza* in cui non è concepibile alcun differire che non sia mera *pictura in tabula*.

3. Neoeletismo

La crisi del dispositivo metafisico-dialettico si radicalizza in forza della prospettiva *neoeletica*, orientata a rilevare l'inamissibilità di accordare l'*innegabilità* dell'essere con l'*accadimento* della storicità. Si esprime così una *frattura originaria* tra dimensione ontologica e dimensione ontica, in cui, venendo meno ogni relazione veritativa tra logo e storia, le filosofie si realizzano nel loro carattere intrinsecamente *doxastico* ed *eristico*, quali *interpretazioni* che la coscienza ontica fornisce dell'essere.

3.1. Negazione originaria

L'impossibilità logica di afferrare la distinzione, espressa dal «fascino stordente dell'identità parmenidea»⁶¹, implica l'*indeducibilità* dell'esperienza cui occorre riconoscere il volto della *δόξα*. In quanto immediata negazione delle differenze, all'*essere* – al *logo*, alla *verità* – non può infatti inerire alcuna forma di relazione. Al fine di eluderne l'aporeticità è necessario che la netta *separa-*

⁶⁰ Cfr. ID., *Croce e la storia*, in *L'eredità di Croce*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1985, p. 149, ora in ID., *Filosofia e idealismo*. I. *Benedetto Croce*, cit., pp. 203-204. Il tentativo di risolvere *in unum* l'esperienza storico-diveniente – la problematicità – entro una forma immutabile è destinato allo scacco poiché a rivelarsi impossibile è la struttura della dialettica e della metafisica (cfr. ID., *Intorno alla storia della filosofia e alcuni suoi problemi*, cit., p. 47).

⁶¹ G. SASSO, *La «buia incandescenza della fiamma»*. Luigi Scaravelli e la questione degli «opposti», «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», VII, 1981-82, p. 195.

zione tra questi due ambiti – *verità, storia* – sia affermata da ciò che, grazie alla sua particolare fisionomia, non possiede, a differenza del logo, alcuna vocazione omologante: la δόξα. Se non fosse la δόξα a dichiarare la sua radicale separazione dalla verità si ricadrebbe nell'aporeticità della relazione fondativa che, includendoli in sé, nell'identità-omogeneità della sintesi, dissolve inevitabilmente i distinti: qualora, al contrario, fosse la verità a includere la δόξα, questa non sarebbe più tale perché sussunta dalla verità, analogamente all'astratto che, incluso nella concretezza dell'atto, non è astratto, ma concreto. La verità del logo – il *senso dell'essere come vettorialità* – non può emergere dalla relazione che viene contraddittoriamente a stabilirsi tra l'essere che è sé non essendo il *non* e il *non* che è sé non essendo l'essere. Tale reversibilità non consente di cogliere il senso dell'originario (dell'essere): concepito in relazione o come relazione, il *non* è reso infatti conforme alla positività nel suo contrapporsi, reciprocamente, all'essere. Affinché si eviti l'aporia costituita dalla logica relazionale è indispensabile emancipare la negazione dalla contrapposizione simmetrica per cui il nulla non è altro che il negativo dell'essere e in quanto negativo positivo anch'esso e, quindi, non più nulla. Tale reciprocità – il nulla che è nulla non essendo l'essere e l'essere che è l'essere non essendo il nulla – impedisce di cogliere il senso dell'opposizione dell'essere in quanto negazione originaria del nulla, inteso quale assoluta assenza di ogni significato o positività. La relazione fa del negato un negante, riconduce inevitabilmente il negato alla negazione attraverso la mediazione del negativo: la relazionalità impone che il negato sia negativo e, perciò, esso stesso *qualcosa*. Se il negato rappresenta l'oggetto della negazione allora il negativo non si distingue dal positivo che, per converso, nega ciò che lo nega. La paradoss-

salità del negativo consiste nella circostanza per cui, da un lato, il negativo è ciò che nega qualcosa a esso opposto e, dall'altro, il negativo è anche l'opposto del positivo, è cioè un determinato in forza del suo opporsi al determinato. L'ambiguità della relazione allude quindi al negativo sia come ciò che nega sia come opposto a ciò che nega: essendo un *che* di opposto al positivo è, come determinato, a sua volta negante. La negazione *reciproca* e *simultanea*, cui rinvia la logica relazionale, *omologa* i termini della relazione: viene perciò meno la relazione oppositiva, la quale, per il suo imporsi, unifica i differenti in un'unica trama d'identità, perché *differiscono identicamente*.

Stando al neoeleatismo, la negazione reciproca non può dunque essere la forma originaria della negazione⁶². *Espressione* autentica della verità è invece l'essere quale *negazione originaria* o *assoluta*: se la negazione fosse «negazione di» (qualcosa) non si sfuggirebbe alla paradossalità per cui alla negazione si viene ad anticipare un negato, con la conseguenza che la negazione, concepita in termini di relazionalità, non riesce a essere ciò che intende essere. Al fine di non presupporre un'affermazione (il negato) alla negazione, occorre che il negato non costituisca né il presupposto né l'esito bensì il *senso* dell'essere come negazione assoluta, non avente un oggetto e perciò *innegabile*: proprio perché la *negazione assoluta* – l'essere – nega *nulla*, non può essere oggetto, a sua volta, di negazione. Occorre cioè pensare la negazione come estranea alla relazione, come indipendente rispetto alla diversità. È indispensabile cioè sottrarsi al significato metafisico-dialettico della negazione e accedere alla sua forma originaria come *vettore* di *senso* che, essendo univoco, non ammettendo reciprocità, non presuppone l'esistenza del negato prima della negazione. Negazione autentica è

⁶² M. VISENTIN, *La negazione e il nulla*, in ID., *Ontologica*, cit., p. 134.

ciò che si emancipa dalla diversità, dall'implicazione dei diversi: tale è la negazione originaria o assoluta come negazione del nulla. L'essere – l'originario – è negazione del nulla, che perciò esclude ogni relazione di diversità, in quanto il nulla è significato senza significato negativo: nega senza che il negato si risolva nel negativo-negante, senza dar luogo a una riflessione. Il negato è il *sens*o stesso della negazione, e non il suo oggetto. Il *sens*o è sottratto all'interpretazione perché è *immediato*. L'essere che, *neoeleaticamente*, non è nulla allude all'*irreversibilità* dell'essere, in cui, contrariamente alla logica relazionale (metafisico-dialettica), del negato non si fa un negante e del negante non si fa un negato. Il «dire» in cui consiste la verità coincide con la pura *espressività* del *sens*o (*vettorialità*), con l'essere quale immediata negazione originaria del nulla. Escludendo da sé ogni differenza o diversità non è possibile fare della verità il predicato dell'esperienza, dal momento che ciò varrebbe a porre in essere una relazione che, come tale, nega ciò che presuppone, ovvero il differire dei differenti, e che dunque appare quale dimensione doxastica. Tra verità – negazione originaria – e δόξα vi è uno iato non mediabile, a tal punto che solo l'inclusione operata dalla δόξα consente alla verità di mantenere la sua *innegabilità*. Solo la δόξα può essere inclusiva della verità: in virtù infatti della *doxasticità* del suo sguardo può accogliere la verità senza assimilarla a sé, senza alterarne l'*innegabilità*.

Includendo sia ciò che intrinsecamente le appartiene – l'orizzonte (*ontico*) delle differenze – sia quanto le è assolutamente irriducibile – la dimensione (*ontologica*) dell'essere – la δόξα include la stessa testimonianza della verità in quanto il suo è sempre uno sguardo *ontico* sull'essere, uno sguardo che inevitabilmente «coscienzializza» la verità senza però omologarla a sé.

3.2. L'accadimento eristico delle filosofie

Se *espressione* autentica della verità è la negazione originaria che l'essere fa del nulla – non avendo oggetto, negando cioè *nulla*, la negazione è *innegabile* – e se all'originario non inerisce alcuna forma di relazione, allora non può stare né in rapporto a sé – non può essere riflessività o coscienza nemmeno della sua radicale separazione rispetto alla non-verità⁶³ – né in rapporto all'altro costituito dalla molteplicità indefinita dei significati storico-doxastici, entro cui *accade* l'επίζειν delle *interpretazioni* che la coscienza ontica fornisce dell'essere. Appartenendo all'orizzonte storico-doxastico anche le *filosofie* sono *accadimenti* e, come tali, originariamente irrelate alla verità. L'errore non può essere in relazione alla verità poiché, in quanto differenza, non è altro dall'apparire quale mero contenuto doxastico. Le filosofie sono *modalità* della δόξα e non della verità: accadimenti non perché immanenti al (presunto) svolgersi della verità, ma perché originariamente separati da essa: «nel suo accadere, la *doxa* non è in alcun modo una modalità del vero»⁶⁴. Se la verità non può stare in relazione all'errore non può quindi esserne confutazione o negazione; tale atto implicherebbe infatti ammetterne la realtà (consistenza ontologica) al pari dell'essere, per cui «se l'errore 'fosse', non sarebbe né errore né confutabile»⁶⁵ poiché sarebbe verità.

Inconcepibile, pertanto, anche l'accadere storico-de-

⁶³ Che la verità (ἀλήθεια) sia consapevole del suo radicale divario rispetto all'opinione (δόξα) è ciò che distingue la prospettiva tematicamente neoeleatica di Visentin da quella, per diversi aspetti analoga, di Sasso: concedere la consapevolezza di questo divario significherebbe per Visentin conferire all'originario, alla verità, un residuo di riflessività o di coscientialità, proprio della δόξα e non della verità (cfr. M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, II, cit., p. 470).

⁶⁴ G. SASSO, *Fondamento e giudizio*, cit., p. 61.

⁶⁵ *Id.*, *Schede filosofiche*, «La Cultura», LII, 2, 2014, p. 194.

stinale cui mette capo il «destino della necessità» quale originaria risoluzione della contraddizione. Anche tale concezione dell'originario – che vorrebbe costituire l'oltrepassamento dell'isolamento – riproduce il *rapporto* di negazione: nella misura in cui, infatti, la contraddizione è eternamente oltrepassata si mantiene, inevitabilmente, come ontologizzata⁶⁶. Si reitera l'idea che la contraddizione – il nulla – sia in relazione all'essere, che costituisca non già un negato, ma un negativo del positivo e che, perciò, positivo e negativo siano opposti, con la conseguenza paradossale, dovuta alla logica relazionale, che inteso in quanto opposto al positivo, quale negativo del positivo, il negativo è *identico* al positivo. Distinguere, e non separare, il momento dell'esser nulla (la «contraddizione») dal momento del suo positivo significare (dal «contraddirsi») – affermando ciò che nelle intenzioni dovrebbe costituire una sintesi «concretamente autocontraddittoria» e che rappresenta invece un «*monstrum* logico»⁶⁷ – conduce all'assurdo per cui reso momento di una sintesi il nulla (la contraddizione) non è più tale, è qualcosa, non un negato bensì un negativo, indistinguibile rispetto al positivo, all'essere. Non soltanto distinguere tra contraddizione e contraddirsi è logicamente inammissibile – «pensare una contraddizione vale quanto pensare in termini contraddittori e cioè contraddirsi» – ma la stessa «impossibilità della contraddizione impedisce di sovrapporre alla sfera empirica degli eventi storici lo schema logico

⁶⁶ Per tal ragione, stando ai rilievi di Sasso, «la confutazione non appartiene al regno della verità. La verità non ha nella confutazione il suo necessario e coesenziale strumento» (G. SASSO, *Fondamento e giudizio*, cit., p. 62).

⁶⁷ M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., p. 331. Sulla critica alla figura severiniana dell'«autocontraddizione concreta» cfr. G. SASSO, *Essere e negazione*, cit., pp. 263-279.

di un disegno prestabilito»⁶⁸. Alla luce della prospettiva neoeleatica le filosofie non possono quindi essere incluse come eternamente oltrepassate dalla «filosofia originaria». Non può essere concesso l'accadere storico-destinale in cui ogni filosofia come espressione dell'alienazione è in relazione all'altra in quanto originariamente risolta o inclusa dalla verità (dimensione «trascendentale» dell'apparire) giacché questo implicherebbe l'accadimento necessario dell'errore e, quindi, il suo non potersi distinguere dalla verità. Affermare, inoltre, nel tentativo di oltrepassare l'alienazione metafisico-dialettica, che ogni categoria filosofica o che ogni *interrogazione* circa il *fondamento* («essere»), siano concepibili solo a partire dalla risposta costituita dalla «filosofia originaria», significa presupporre l'impossibile, ovvero che la filosofia corrisponda al «domandare»⁶⁹. Anche laddove si ritenga che il (classico) rapporto fra domanda e risposta – tra problema e soluzione, tra pensante (atto) e pensato (fatto), tra verità ed errore – non sia più contraddistinto dall'isolamento, si viene nondimeno ad ammettere che la filosofia, in quanto domanda sul fondamento, possa realmente distinguersi dal suo oggetto, ovvero dall'essere medesimo. Siccome a rivelarsi inafferrabile, sul piano del concetto, è lo spazio logico della differenza, inconseguibile sarà la differenza su cui dovrebbe aprirsi tanto lo spazio metafisico e dialettico della filosofia come domandare intorno al fondamento, quanto la concreta distinzione delle categorie operata in seno al (presunto) superamento dell'alienazione cui rinvierebbe la «filosofia originaria». In quanto negazione della logica relazionale, alla verità – all'essere come negazione originaria – non può convenire la forma di storici-

⁶⁸ M. VISENTIN, *Storia e ordalia*, «La Cultura», XXXI, 1, 1993, p. 165.

⁶⁹ Sull'aporeticità della «struttura del domandare» cfr. G. SASSO, *Essere e negazione*, cit., pp. 17-31.

tà che si presenta quale originaria inclusione dell'errore e dell'errare. Lungi dall'esservi una «struttura originaria» è inevitabile riconoscere una *frattura originaria* tra la dimensione ontologica dell'essere e il piano ontico-doxastico dell'esperienza storica.

Se la storicità quale espressione di relazionalità appartiene alla coscienza ontica e non all'originario – se, da un lato, «la verità non ha storia»⁷⁰ e, dall'altro, il «mondo doxastico ha la sua storia, ma non ha verità»⁷¹ – occorre rilevare la doxasticità tanto del molteplice articolarsi delle categorie filosofiche quanto dell'*ontologia neoeleatica* nella misura in cui anch'essa è *interpretazione* della verità. «Ontico» e «ontologico» sono entrambe dimensioni dell'ente e in quanto volge il suo sguardo all'essere (verità) l'ente sviluppa *interpretativamente* una logica della verità, un'ontologia. Proprio perché assunta entro l'orizzonte ontico-doxastico la verità si deposita nell'ontologia non patendo alterazione, fintanto che non venga interpretata, finché cioè si limiti ad attestare l'essere come *negazione originaria* («l'essere non è il nulla») o come *senso* («vettorialità»). La verità non può essere l'esito di una dimostrazione, nemmeno per via di confutazione (ἔλεγχος)⁷², perché, per potersi porre come tale, dovrebbe presupporre contraddittoriamente la positività di ciò di cui intende essere negazione. L'autentica innegabilità è quindi espressione di vettorialità che non conosce riflessività. Ciò che distingue l'*interpretazione neoeleatica*

⁷⁰ G. SASSO, *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 337. A tal proposito anche cfr. ID., *Il principio, le cose*, Aragno, Torino 2004, p. 105; ID., *Sul laicismo. Intervista*, in *Laicità e filosofia*, a cura di G. Miligi e G. Perazzoli, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 46-47.

⁷¹ ID., *Il principio, le cose*, cit., p. 106.

⁷² Per quanto concerne la critica alla figura dell'ἔλεγχος e ai suoi sviluppi severiniani cfr. M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., p. 409; inoltre cfr. G. SASSO, *Essere e negazione*, cit., pp. 134-140.

della verità dalle altre δόξαι è dunque la sua maggior coerenza concettuale, o logico-argomentativa, rispetto allo scontro dialettico – all'ερίζειν – tra le molteplici δόξαι. Poiché la verità non è dimostrabile – se lo fosse si dovrebbe acconsentire all'assurdo per cui la verità sia qualcosa di mediato, che possa cioè apparire «attraverso qualcosa di diverso da sé»⁷³ – ogni argomentazione può esistere esclusivamente sul piano doxastico e possiede tanto valore quanto più riesce a impedire la sua inevitabile dissoluzione analitica. Entro il piano storico-doxastico ogni filosofia, inclusa l'interpretazione neolatica della verità, non può sottrarsi alla conflittualità *dialettico-eristica*. Il valore di una filosofia non è dato né dall'esser conforme alla filosofia perenne né dal costituirsi quale concreto superamento dell'astrattezza immanente a ogni altra categoria in ordine al manifestarsi storico della verità, quanto piuttosto dalla capacità di *prevalere* sulle altre e di resistere con maggiore efficacia all'inesorabile riconduzione, in quanto δόξα, all'assurdo. L'ερίζειν tra le δόξαι si traduce pertanto in una gerarchia, in cui tutte le filosofie, o le *interpretazioni* della verità, sono doxastiche: considerate, infatti, «con l'occhio della verità (o meglio con l'occhio della coscienza che guarda alla verità) tutte le opinioni sono *ugualmente infondate*, e perciò *indifferenti*»⁷⁴ «ma non tutte lo sono allo stesso modo, perché non tutte accolgono, nella loro doxasticità, il senso autentico dell'essere senza alterarlo»⁷⁵.

Se alla luce dell'innegabilità ontologica della verità, ogni filosofia, quale espressione di differenza, inerisce alla dimensione ontica ed è riconducibile all'assurdo, per

⁷³ M. VISENTIN, *Il problema ontologico della dimostrazione*, «La Cultura», XXX, 3, 1992, p. 376, ora in Id., *Onto-logica*, cit. p. 40.

⁷⁴ Id., *Filosofia e laicità*, in *Laicità e filosofia*, cit., p. 73.

⁷⁵ Id., *Replica alla risposta di Severino*, «La Filosofia Futura», 8, 2017, p. 106.

cui è impossibile conciliare, in una sintesi fondativa, *verità* e *storia*, e se intrinseco alla filosofia è il *concetto* che in quanto «atto teoretico» ha luogo esclusivamente «nel filosofare»⁷⁶, allora la prassi del *far storia* in filosofia non può essere intesa secondo le molteplici modalità di «declassamento» del *logo*⁷⁷. Occorre cioè tener presente la di-

⁷⁶ G. SASSO, *Intorno alla teoria crociana del giudizio*, in ID., *Filosofia e idealismo*. I. Benedetto Croce, cit., p. 140; anche cfr. ID., *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, cit., pp. 7-8.

⁷⁷ Significativa l'interpretazione che fin dal saggio *Intorno alla storia della filosofia ed alcuni suoi problemi* (1966) Sasso propone della «filosofia come sapere storico», tesa a emancipare l'opera gariniana dall'accusa di «antifilosofia». Non abdicando al circolo di passato e presente la posizione gariniana non sarebbe ascrivibile alle forme di «declassamento del logo» rappresentate dal mero «'filologismo' presto diffusosi nella cultura storiografica italiana» in reazione alla «troppa filosofia» dell'idealismo (G. SASSO, *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*, cit., p. 35). Condividendo la necessità di oltrepassare il neoidealismo – destinata ad approfondirsi fino alla radicale messa in discussione della struttura sottesa allo storicismo e di cui il saggio del 1966 era ancora testimonianza – Sasso rileva l'aporia in cui incorre il sapere storico di Garin, di come cioè la «“concezione plurale del filosofare” non potrà non essere, a sua volta, una concezione “singolare” della pluralità delle filosofie» (*Ibid.*, p. 66). Se si fosse reso consapevole del fatto che «in quanto identicamente diverse nella relazione che costituiscono» è impossibile distinguere verità e storia, Garin sarebbe pervenuto ad «ammettere che della verità, in quanto verità, non si dà storia; che, intesa come storia della verità, quella che si pretendesse di scrivere della filosofia non sarebbe se non la filosofia intesa come la verità e il peculiare dispiegamento del suo senso» (ID., *Garin e Gramsci*, in ID., *Filosofia e idealismo*. VI. *Ultimi parlipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 618-619). L'itinerario speculativo di Sasso giunge quindi a un radicale rovesciamento della prospettiva storicistica: se lo storicismo ritiene di poter ricondurre la verità alla storia, la concreta prassi storiografica messa in atto da Sasso fa emergere nella storia non l'autenticità ma la *difettività* della filosofia, mostrando la *fallacia* in cui cade il ragionamento filosofico. In tale rovesciamento, filosofia e storia coesistono in modo parallelo come *verità* e *doxa* (cfr. M. VISENTIN, *Sull'identità e sull'essenza del laicismo italiano. A proposito del volume di Gennaro Sasso «Le due Italie di Giovanni Gentile»*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVIII, I-II, 1999, p. 285); sul tema cfr. M. MUSTÈ, «*Crisi e «critica» dello storicismo. Filosofia e*

stinzione tra indagine *storico-culturale* e dimensione *concettuale* della filosofia. Il concetto – la filosofia – non può avere storia: «ciò di cui si fa e si può fare la storia, non è la filosofia o il contenuto autenticamente filosofico di un orizzonte concettuale: è, piuttosto, la *cultura* che vi si sedimenta o che essa promuove». Il far storia in filosofia «non è una storia dei *concetti* ma delle *idee* filosofiche, cioè dei concetti assunti e interpretati come idee, vale a dire come prodotti di un pensiero imputabile ad individui storici concreti, partecipi della civiltà del loro tempo, degli interessi sociali, dell'ideologia e della cultura in esso dominanti»⁷⁸. Stando alla prospettiva neoeleatica la filosofia è dunque un «Giano bifronte»: i *concetti* che essa esprime «*possono* essere interpretati storicamente» e, così interpretati, «vengono ricondotti, come 'idee', all'epoca in cui furono espressi». Se l'*idea* si genera e appartiene al più ampio orizzonte storico-culturale, il *concetto* «*dipende*, invece, solo dalla propria capacità di definire un orizzonte di senso», per cui analogamente al *linguaggio*, quale espressione della dimensione ontica, «può essere volto tanto ad esprimere la verità quanto ad incedere sul terreno della non-verità; così la filosofia, che ne abita la soglia e ne trattiene in sé l'ambivalenza, può, in un caso, elaborare *concetti*, nell'altro, fornire, *con lo stesso mezzo*, a quella dimensione della non-verità che si trasmette come cultura, un oggetto per l'interpretazione storica»⁷⁹.

storiografia nel pensiero di Gennaro Sasso, «Novecento», 1, 1991, pp. 1-50; ID., *Filosofia e storia della filosofia nella riflessione di Gennaro Sasso*, «Filosofia Italiana», XIII, 2, 2018, pp. 59-73.

⁷⁸ M. VISENTIN, *Il significato della negazione in Kant*, il Mulino, Bologna 1992, p. VIII; inoltre cfr. ID., *Del cominciamento, della circolarità argomentativa e di altro ancora. Risposta a Giuseppe Galasso*, «La Cultura», XLI, 1, 2003, p. 149; sul tema anche la discussione a più voci dedicata alla «filosofia fra struttura e storia» contenuta in G. SASSO, *La fedeltà e l'esperimento*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 70-72.

⁷⁹ M. VISENTIN, *Identità e indifferenza*, «La Cultura», XXXII, 3, 1994,

La verità è l'assolutamente altro dalla storia: per tale ragione «l'interpretazione della verità è storica, benché la verità che essa interpreta non lo sia»⁸⁰. Ciò significa che la dimensione concettuale cui la filosofia mira, per quanto concerne il suo contenuto veritativo, è separato dalla storia, mentre storico è ciò che «si accompagna a questo contenuto e che ne deforma in senso storico-culturale (cioè ideologico) la prospettiva»⁸¹. Nella misura in cui la filosofia non può avere una storia vengono meno le categorie storiografiche di «unità», «continuità», e «discontinuità» che, seppur variamente declinate, sottintendono, se pensate fino in fondo, sempre il concetto, intrinsecamente paradossale, di «divenire lineare». Per essere significativa, al concetto di «storia della filosofia» è indispensabile il *permanere* dell'*identità* della filosofia o, il che è equivalente, il perdurare «di *qualcosa* che di quella storia sia l'oggetto specifico» e tuttavia richiede, al contempo, «che attributi diversi si succedano a connotare le diverse fasi che, nella *sua* storia, quell'oggetto attraversa». Il paradosso inerente al *concetto* di «storia della filosofia» consiste quindi nell'affermare il *differire* dei suoi caratteri o dei suoi diversi attributi – non vi è difatti storia di ciò che è identico – mantenendo immutata l'*identità* del suo oggetto, con l'esito, illogico, di una storia del variare dei suoi caratteri senza il variare dell'oggetto. Presupponendo un divenire lineare – tolto il quale non si avrebbe alcuna storia – il *differire* dei contenuti variabili

pp. 433-434, ora in *Id.*, *Onto-logica*, cit., p. 113. In merito alla distinzione tra concetti e storia delle idee e a proposito di quest'ultima come disciplina storiografica in cui si avverte «l'intenzione di farvi naufragare la filosofia» cfr. G. Sasso, *Replica, La storia delle idee. Discussione*, in *Federico Chabod e la «nuova storiografia» italiana dal primo al secondo dopoguerra (1919-1950)*, a cura di B. Vigezzi, Jaca Book, Milano 1984, pp. 305-309.

⁸⁰ *Id.*, *Prefazione*, in *Id.*, *Onto-logica*, cit., p. 13.

⁸¹ *Ibid.*

è tolto dall'*identità*, cioè dal permanere (e non dal variare) dell'oggetto. Per il suo imporsi il concetto di storia della filosofia esige pertanto ciò che lo nega: richiede l'identità del suo oggetto – della filosofia – e nondimeno tale permanere sconfessa, originariamente, ogni differire. Se non vi fosse l'identità dell'oggetto («della filosofia») si avrebbe non già una «storia dell'oggetto» quanto piuttosto una «storia dei suoi caratteri o attribuiti variabili»⁸², ma, proprio l'ammissione di tale identità contraddice quel differire che si postula inerente all'oggetto che, affinché abbia una storia, deve permanere identico a sé, escludendo così ogni suo differire. Ciò che dovrebbe rendere possibile il concetto di storia della filosofia è ciò che, in realtà, lo impedisce. Attribuire alla storia un *sensu*, espresso dal divenire lineare anche qualora sia interpretato secondo la *metafora* del «circolo», significa dunque ricadere nella paradossalità della logica relazionale, comporta cioè fare della storia «un *destino* e in questo modo fare del suo *iter* uno sviluppo fittizio», in cui a realizzarsi è la mera reiterazione d'identità e non il differire: «ammettere che la storia abbia un senso vuol dire ammettere che tutto sia già accaduto» e «là dove *tutto* è necessario non c'è più bisogno di giustificare nulla. E là dove nulla richiede di essere giustificato tutto *semplicemente* 'è'», per cui non si dà né storia «né evento»⁸³.

⁸² Id., *Continuità o frattura? Un problema di storiografia filosofica*, «La Cultura», XXII, 2, 1984, p. 377.

⁸³ Id., *Storia e ordalia*, cit., p. 167.

XII. Epilogo

Alla luce della trama speculativa fenomenologicamente interrogata si tratta di introdurre il *nesso originario* di filosofia e storia della filosofia, in modo da oltrepassare la loro reciproca presupposizione, radicata nella logica dell'isolamento. Occorre rilevare l'impossibilità che tale indissolubile unità possa risolversi a favore dell'uno o dell'altro termine, evitando gli esiti, diametralmente opposti e altrettanto deleteri, del teoreticismo, ove il concreto storico resta obliato, e del far storia inteso quale mera restituzione cronachistica del dato (storico) e perciò non-curante della forma che inerisce al concetto (filosofico). Originarietà di filosofia e storia della filosofia che intende porsi come superamento della dicotomia fra *theōreîn* e *historeîn*, della logica che rileva separazione laddove, in concreto, si dà unicamente sintesi, ovvero l'autoposizione della *filosofia* come *attualità della storia*.

1. Idealismo, sapere storico e logica dell'anticipazione

Per l'idealismo, l'*intelletto* (*Verstand*) è la facoltà della determinazione, tolta la quale non si avrebbe alcun concetto determinato. Tuttavia il pensiero esige il suo superamento nella *ragione* (*Vernunft*) affinché le antinomie in cui si attesta non rappresentino uno scacco per il pensie-

ro quanto piuttosto la sua immanente dialetticità, equivalente alla comprensione dell'intima unitarietà di ciò che invece la logica intellettualistica interpreta in schietta contraddizione. La contraddizione va colta nella sua potenza dialettico-speculativa e non già nel suo carattere astratto: il massimo di opposizione contraddittoria che si possa considerare, quella tra positivo e negativo, tra *essere* e *non* – opposizione che l'intelletto assume in modo statico, per cui l'*essere* non è *non-essere* (*A* non è *non-A*) – per la ragione acquista valore perché rinviene in essa ciò che già da sempre ne accomuna i termini e che, pertanto, li tiene in concreta sintesi: il *divenire*. La verità di *essere* e *non* sta solo nell'unità del divenire come concetto positivamente determinato, che stabilisce il legame inscindibile tra ciò che l'isolamento, a seguito della sua parzialità, è costretto a negare e a escludere. È la sintesi (*divenire*) che fonda la relazione tra i termini (*essere* e *non*) e non il loro reciproco presupporre. Se isolata dalla complessità relazionale che la costituisce, ogni determinazione smarrisce la sua specificità proprio in quanto è astratta da ciò che la fa essere quello che è. L'identità della determinazione non può essere separata dall'insieme di rapporti (o dalla sintesi) che la individuano e che la distinguono dall'altro da sé. Sul piano della teoria del giudizio, la dialetticità che l'idealismo stabilisce dice che l'oggetto non è altro che il soggetto. A fronte della concretezza della struttura logica – oltre cioè l'isolamento – occorre affermare la natura dialettica del rapporto per cui il soggetto non può non incontrare sé nell'oggetto. La dialetticità del pensiero, del reale, coglie la soggettività in relazione originaria all'oggettività, tanto da rivelarsi nell'oggettività medesima: non «certezza» isolata dalla «verità» bensì *certezza* che è *verità*. Per la forma idealista del giudizio si tratta di scorgere nell'eterogeneità l'identità e nell'identità gli ete-

rogenei (A = non-A), e non di unificare dei differenti. La differenza dei due noemi, proprio perché non è astratta rispetto alla sintesi e questa a sua volta non è separata dai suoi termini, ribadisce e non nega l'identità e, allo stesso modo, l'identità consente e non toglie la differenza. L'identità con sé della cosa (*die Sache selbst*) è pensata dall'idealismo come identità che è *insieme* differenza. Il giudizio (*Urteil*) è originaria differenziazione (*Ur-Teilung*) della soggettività dell'«Idea»¹. L'andamento dialettico (*Gang*) oltrepassa il contraddirsi analitico degli eterogenei per esprimere il *differire* dell'*identico*, il venire a sé come a un altro da sé². Dialettica è il tornare a sé dell'*identico*. L'identità è anche differenza – il positivo è *anche* negativo³ – al modo del circolo di circoli (*Kreis von Kreisen*) per cui, nel processo dialettico, il punto di partenza (*Anfang*) coincide col punto di arrivo (*Resultat*) del processo stesso. È chiaro che, in questi termini, si dà luogo a una processualità *sui generis*, a uno svolgimento *atemporale* (*Zeitlosigkeit*): se dal punto di vista trascendentale dischiuso dalla dialettica è necessario affermare l'*apriorità* della sintesi, del *divenire* come unità degli opposti contraddittori (*essere e non*), allora, come sintesi, non può essere nel tempo, non può cioè costituirsi *a posteriori*. La dialetticità del reale, che è pensiero, è sintesi di relazioni che, in quanto tali, sono senza tempo. L'*atemporalità* attiene al nesso fondativo che la sintesi pone in essere e rinvia a una processualità che non si svolge *in tempore*. Svolgimento che è l'esplicarsi dell'orizzonte trascendentale, che dice *contemporaneità* o circolarità. Nessuna puntualità del circolo

¹ G.F.W. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 166, trad. it. di B. Croce, con introd. di C. Cesa, Laterza, Bari 2009, pp. 164-165.

² ID., *Lezioni sulla storia della filosofia*, I, cit., p. 33.

³ ID., *Scienza della logica*, I, trad. it. di A. Moni, Laterza, Bari 1925 p. 37.

è possibile se non *simultaneamente*: non si dà puntualità del circolo – filosofia – che non sia già immediatamente riferimento alla totalità di cui essa, in quanto frammento, fa parte⁴. Ogni puntualità è compresente al pari delle altre poiché nessuna può precedere o seguire la sintesi. La logicità che la dialettica evidenzia è tale da porre le relazioni categoriali come rapporti di dipendenza reciproca, il cui valore è *eterno* perché eterna è la sintesi. Il che non significa che le relazioni categoriali siano estranee al tempo se non come oggetto d'interpretazione intellettualistica. Proprio perché la realtà, e cioè la filosofia, è un circolo di circoli, in cui ogni parte è nell'altra, è indispensabile affermare, stando all'idealismo, il nesso strutturale tra l'eternità delle relazioni categoriali e la dinamica storico-effettuale: «l'ordine è il medesimo»⁵. Concepite al modo dialettico, *logica* e *storia della filosofia* sono lo stesso poiché se l'una è l'altra non dal punto di vista dello svolgimento temporale ma da quello delle eterne connessioni categoriali, l'altra, nell'avvalorare tale identità, ribadisce sul piano della genesi storico-filosofica gli stessi nessi categoriali. Come nel giudizio il soggetto non toglie l'oggetto, così, reciprocamente, la logica non nega la storia della filosofia, perché entrambe costituiscono in unità o in circolarità dialettica. La verità dismette quindi il suo statuto fattuale per scoprirsi quale totalità in *divenire*, che è oltrepassamento, rilevandone l'identità speculativa, della dicotomia tra immediatezza e mediazione. Tale identità significa escludere la possibilità che qualcosa non sia il proprio divenire sé. La verità è così *inverarsi* del vero e non il fatto della verità. Se l'intero è divenire, la filosofia è la sua storia, non una storia isolata dal *lògos*, bensì il *lògos* stesso inverantesi nell'effettualità *in tempore*. Media-

⁴ Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 41.

zione in quanto deve essere affermato il processo per cui il soggetto toglie l'oggetto come altro da sé: nel processo fenomenologico la coscienza, la soggettività, fa esperienza e continuo approfondimento di sé stessa, sì che l'identificazione con l'oggetto è senza alcuna distinzione e ciò fa sì che la mediazione, in cui la coscienza consiste, si toglia come mediazione. La mediazione che trova sé nel proprio altro si nega come mediazione: soggetto e oggetto, in *concreto*, non sono mai stati differenti. La mediazione che il giudizio esprime, risolto dal suo residuo intellettualistico nel sillogismo, non è il pervenire a unità di due eterogenei quanto piuttosto l'esser sé dell'identità, il riconoscimento dell'esser sempre stati uno. L'identità non proviene *a quo* né giunge *ad quem*, ma è. È immediatezza, indifferenza di pensiero ed essere: è il punto in cui è possibile distinguere i differenti (le molteplici puntualità del circolo), dove tali distinzioni non rinviano a separazione, come pretenderebbe l'intelletto, bensì a un uscir da sé, mediazione, approfondimento e memoria di sé (*Erinnerung*), che dice l'identità di essere e pensiero che è immediatezza. Processualità *sui generis* perché svolgimento in cui i differenti (soggetto e oggetto), riconoscendosi identici, si tolgono come tali, si tolgono cioè come processo. Immediato e mediato, concretamente concepiti, stanno insieme: l'immediato sta come punto di partenza del processo (*Anfang*) in maniera che non sia assunto quale presupposto del processo, riconoscendosi pertanto nello svolgimento (*Resultat*) e cioè nella mediazione. Il pensare dialettico-speculativo esige perciò il riconoscimento dell'identità di mediazione e immediatezza, l'unità di *filosofia* e *storia della filosofia* nell'unità del concetto che è *divenire*.

Se l'idealismo stabilisce l'unità di *logo* e *storia (della filosofia)*, l'obiezione *antiteoreticista* dello storicismo in-

tende invece sottrarre l'andamento effettuale al dominio speculativo del concetto. L'antitesi tra soggettività e oggettività non può venir risolta nella sintesi *a priori* degli opposti ($A = non-A$) se non con l'esito di negare il secondo noema nel primo, dando luogo a una dianoesi quale pura reiterazione d'identità. L'originarietà della sintesi determina il togliersi dell'oggettività nella soggettività dell'«Idea», dissolvendo la *storia* della filosofia nell'unità *teologale* della categoria filosofica che riconosce la sintesi tra i due momenti *estemporalizzandoli*. Se la circolarità idealista del processo si nega nell'unità di mediazione e immediatezza, l'oggettività della storia, il suo differire rispetto alla logicità dell'Idea, è dappprincipio contraddetta. Intesa al modo dialettico della sintesi *a priori*, la storicità testimonia soltanto l'analiticità del circolo anziché l'articolarsi dell'effettualità storica nella sua immanente molteplicità e specificità. La contemporaneità della sintesi toglie il differire, riducendo il «sapere storico» non già alla conoscenza del passato nella sua alterità, bensì all'esplicitazione di esso nell'unità del presente; di un presente che non si distingue dal passato se non attraverso la dialettica di «astratto» (*intelletto*) e «concreto» (*ragione*), dove il passato verrebbe riscattato dalla razionalità totalmente dispiegata del presente. Per la sua *vis* speculativa, l'idealismo è perciò obbligato a interpretare l'unitarietà del processo filosofico in modo che una determinata categoria sia *precorsa* da un'altra di minor grado e che sia *superata* da una che la inverte, portando a piena consapevolezza (*die bewußte Einsicht*) l'intero svolgimento storico-filosofico⁶. Il concreto filologico – ciò che appare storicamente al di là della concreta categoria o della filosofia assunta a giudizio e norma – è così abolito, tolto nella sua individualità. A partire dall'originarietà della categoria la dina-

⁶ Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 13, cit., p. 21.

mica storico-effettuale non potrà darsi nel suo differire, che è negata dal suo adeguarsi a ciò che è stabilito *a priori*. La storia della filosofia sarebbe nient'altro che l'esplicitazione di un'*unica essenza* (quella, per l'appunto, del «concetto») dispiegante una trama implicita, già compiuta e che non attende se non la ripetizione del proprio contenuto, sempre identico a sé⁷. La forma speculativa dell'identità non consente l'apparire della differenza se non come originariamente esclusa e negata. Il *tempo* storico della filosofia (e della storicità tutta) viene integralmente ricompreso e dissolto nell'identità *teologale* che afferma sempre e soltanto sé stessa ($A = A$), dove la temporalità è apparente essendo la replica, sulla scena storica, di ciò che da sempre costituisce il corredo trascendentale delle categorie, che rimandano l'una all'altra secondo nessi necessari e, pertanto, eterni. La temporalità si annienta, senza residui, nel logo⁸.

Da questa contraddizione, la cui configurazione non lascia spazio all'insorgere della differenza come differenza storica, scaturisce la necessità per un autentico *sapere storico* di costituirsi in quanto *distinzione storiografica*. Il circolo dell'identità speculativa, che annulla la distinzione di soggettività e oggettività, di filosofia e storia della filosofia, deve essere revocato. Affinché vi sia *storia* della filosofia è necessario concepire la distinzione quale individuazione di un'alterità mai integralmente mediabile nell'unità del concetto, in modo che *non si anticipi* la filosofia (categoria) alla sua storia e si interpreti la *totalità storica* come il solo *concreto* che può consentire il formarsi della molteplicità delle filosofie, che la speculazione sconfessa nell'immediatezza teologizzante dell'*a priori* in cui il singolo sistema è assunto a filosofia definitiva.

⁷ E. GARIN, *L'«unità nella storiografia filosofica*, cit., p. 9.

⁸ ID., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 50.

Distinzione che sebbene non isoli il passato dal presente consente al *sapere storico* di costituirsi come *filosofia*, quale concreto atto storicizzante, nel quale il rapporto tra passato e presente, non più viziato dalla logica atemporale, è contraddistinto dalla soggettività storica, la quale, individuando i nessi concreti immanenti alla dinamica effettuale, permette a questa di essere riconosciuta nella sua specifica *alterità*. La distinzione storiografica, esercitandosi come *filologia*, si realizza in quanto emancipazione dal teoreticismo, dalla contemporaneizzazione del passato a uso della categoria del presente. Filologia, tuttavia, che non muove da una differenza generata *simpliciter* dallo spazio storico, quanto piuttosto da una differenza radicata nell'atto storicizzante come distinzione storiografica: non si abolisce il nesso tra passato e presente, tra immediatezza e mediazione, ma la sua interpretazione teologizzante, ovvero il suo rovesciarsi nell'*indistinto* speculativo. Se il sapere storico fosse il mero riconoscimento della storicità quale dato fattuale esso non potrebbe costituirsi come riconoscimento della *contraddittorietà* a cui perviene ogni forma teologale in cui la storicità è affermata e, al contempo, negata. L'unità realmente dialettica di entrambi i momenti, il *differire* dei differenti – di passato e presente – è possibile qualora tale rapporto non venga annullato tanto nell'indistinzione teologizzante quanto nell'altrettanto astratta, benché di segno opposto, positività fattuale. È dunque indispensabile negare il carattere astratto del fatto, quale inerte oggettività, per considerarlo nei suoi *rapporti concreti* in virtù della distinzione operata dalla prassi storicizzante. Così il «giudizio storico» si realizza, senza residui teologici, nel «sapere storico»: i termini che compongono tale sintesi sono infatti determinati dallo stesso atto storicizzante che, come prassi concreta, *distingue*, mantenendo in un'unità di-

namica, soggettività e oggettività, filosofia e storia della filosofia. La filosofia è *sapere storico* – integrale immanentismo – non presupponendo a sé nessuna categoria che non sia la stessa effettualità storica nella sua *unità problematica* e perciò mai definitiva. Il sapere storico come atto stesso della distinzione è negazione dell'*anticipazione teoreticista* costituita dalla *filosofia* non soltanto quale determinata categoria, ma in quanto forma del sapere *isolata* dalla *storia*: se tale anticipazione fosse si verrebbe a negare la stessa *condizione di possibilità* di ciò che proprio la filosofia, postasi al culmine del processo storico, intende spiegare e portare ad assoluta razionalità. Interpretata al modo teoreticista, al modo dell'isolamento, la filosofia cadrebbe nell'assurdo di togliere sé, negando originariamente, col suo stesso presentarsi come logo filosofico, ciò rispetto a cui si colloca come ragione e culmine. L'anticipazione toglie la possibilità (logico-concettuale) della filosofia così come il teoreticismo la concepisce: stando al sapere storico, la posizione della filosofia come logo *presupposto* alla storia (della filosofia) corrisponde perciò a un contenuto autocontraddittorio. A partire dall'isolamento, dalla logica di cui il sapere storico intende essere risoluzione, la storia della filosofia viene destituita del suo valore intrinseco, analogamente al noema che posto e interamente risolto nella dianoesi svanisce nella sua specificità di noema. Non è dunque concepibile l'unità di filosofia e storia (della filosofia) a prescindere dal suo esercitarsi come atto o prassi storicizzante. Non c'è storia alcuna che non sia unità di passato e presente, unità effettivamente produttrice di storicità poiché illuminata dal *distacco* che la distinzione compie e che invece l'indistinto speculativo dissolve. L'integrale storicizzazione del *sapere storico* consente di ristabilire, contro ogni anticipazione, l'unità dinamica di filosofia e storia della filosofia

nel segno della prassi distinguente, di un presente capace di essere in relazione col passato senza obliarne l'alterità, senza pregiudicare l'articolarsi della differenza come differenza storica.

2. Attualismo, neoeleatismo e logica della relazione

Che la distinzione dovesse trovare la propria verità in quanto negazione di ogni forma di anticipazione – teoreticismo incluso – è ciò che l'attualismo ha inteso perseguire in quanto *riforma* dell'idealismo, mostrando l'impossibilità di presupporre alcunché alla storia quale orizzonte intrascendibile (o «attuale»). L'urgenza del sapere storico di concedere consistenza ontologica alla storicità, cioè al suo differire, è perseguita dall'attualismo ricorrendo a una distinzione non intellettualistica. Rovesciare i termini del rapporto tra filosofia e storia della filosofia in virtù della prassi distinguente – in modo che solo *dopo* la storia della filosofia (concreto) si possa dare una filosofia (astratto) – ripropone e non evita la contraddizione. È inammissibile pensare a una relazione che, proprio in quanto relazione, possa avere un principio e una fine, quale è appunto quella sottesa a un'unità dinamica che si realizza *in tempore*. Inquadrare il rapporto tra soggettività e oggettività, tra filosofia e storia della filosofia, nella forma della temporalità significa ripristinare l'isolamento, anteporre cioè un termine rispetto all'altro. Se la relazione tra filosofia e storia (della filosofia) venisse interpretata *sub specie temporis* ambedue i termini sarebbero reciprocamente presupposti, reiterando la logica (contraddittoria) dell'anticipazione: col «tempo», in quanto atto isolante (che «separa»), si ammetterebbe l'assurdo di una relazione che *attende* di entrare in relazione, laddove, in sé considerata, non può non essere (*attualità*). È infatti

impossibile che i termini della relazione siano *ante* o *post* la relazione: se così fosse i termini sarebbero nulla come termini così come la relazione sarebbe nulla a prescindere dai termini che la compongono. La relazione non può essere originata perché *originaria*, sempre *in atto*. L'originarietà del rapporto tra filosofia e storia della filosofia esclude pertanto che possa determinarsi a partire da uno dei termini della relazione: è esclusa la presupposizione della temporalità (storia della filosofia) al logo (filosofia) ed è parimenti escluso che l'esperienza storica sia anticipata da un logo, come avviene nell'idealismo⁹, poiché tale anticipazione, di segno teoreticista e teologizzante, riproporrebbe una relazione *a posteriori*, in cui appunto l'esperienza storica, se vuol esser in consonanza alla razionalità, deve adeguarsi alla signoria dell'«Idea» (Logo), salvo essere ridotta ad accidentalità ed esteriorità. Stando all'attualismo occorre oltrepassare la logica del presupposto nel senso dell'affermazione della relazione *attuale* che, in quanto tale, non si produca *a parte ante* o *a parte post*, ma che sia da sempre in atto.

Se il sapere storico si qualifica in opposizione al teoreticismo al fine di affrancare l'esperienza (il concreto storico-filologico) dal giogo dell'anticipazione speculativa, l'attualismo intende far apparire l'assurdità di una relazione fondata sulla prassi che seppur a parti rovesciate reintroduce l'isolamento e cioè una logica astratta che separa i momenti di una sintesi da sempre in atto e che richiede di essere intesa concretamente. In quanto espressione di realismo e, quindi, di analiticità, nel suo astratto configurarsi il sapere storico è obbligato ad ammettere le singole determinazioni (*a*, *b*, *c*, *d* ...) ancor prima del loro

⁹ G. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit. pp. 225-229; anche ID., *Filosofia dell'arte* (1931), Le Lettere, Firenze 2003, p. 134.

essere raccolte in unità dall'atto storicizzante come prassi distinguente, ma ciò, in concreto, è impossibile dato che il medesimo atto isolante in cui si esplica il sapere storico, che distingue astrattamente *A* (da *b, c, d...*) necessita della presenza già *in atto* della relazione. Isolando *A* da (*b, c, d...*) si ha al modo dell'esclusione la relazione *con* (*b, c, d...*). Il non-esser l'altro da sé da parte di *A* (ovvero il non-esser *b, c, d*, da parte di *A*) è un esser-in-relazione di *A con* (*b, c, d...*), altrimenti non si potrebbe nemmeno affermare, come vuole la logica analitica e il sapere storico astrattamente concepiti, che *A* prescinde da quella relazione che in seguito, cioè *in tempore*, dovrebbe costituirsi in forza dell'affermazione dell'unità del molteplice storico nell'atto storicizzante in quanto distinzione. L'esclusione è sempre un'inclusione: per affermare la propria identità con sé *A* deve escludere *non-A*; stando all'attualismo non si indica un'esclusione statica (quale è quella del «realismo» e di ogni «astratto» storicismo) bensì una dialettica, sì che l'esclusione da parte di *A* di *non-A* (*b, c, d...*) è imprescindibile al fine della determinatezza di *A*. Se *A include* l'esclusione del proprio contraddittorio (*non-A*), la singola determinazione è coimplicante la totalità delle differenze. Dice la coappartenenza di identità e differenza. Se ogni noema, ogni significato, è sempre in relazione ad altro, l'isolamento è possibile soltanto in *astratto*, poiché non si può dare alcun noema (*A*) come presupposto all'attualità (originarietà) della relazione. L'impossibilità dell'isolamento, nell'attualismo, si configura come l'*autoporsi* della storicità nell'essere dialettica che si realizza quale unità di «pensare», atto *giudicante*, e «pensato», atto *giudicato*. L'identità di filosofia e storia della filosofia non è altro dall'attualità del pensare, dal «giudicare originario» entro il cui sguardo trascendentale si articola l'*unità-moltiplicità* delle filosofie (categorie). Con ciò non si intende

dar luogo alla negazione teoreticista della storicità: l'universale (filosofia) non è astratto dal particolare (storia) in quanto l'originarietà della (loro) relazione non nega affatto la distinzione, ma la afferma considerando l'universale soltanto nel particolare e, reciprocamente, il particolare soltanto nell'universale. Una particolare filosofia non può presentarsi nel suo carattere irrelato rispetto all'universalità del conoscere in atto, perché, nei termini evocati dall'attualismo, è lo stesso obiettivarsi della soggettività del conoscere. La molteplicità delle filosofie non è a prescindere dall'attualità della relazione. L'oggettività del «processo storico» sta tutto e totalmente nella concretezza dell'atto filosofico e questo non si dà se non mediante il suo *negarsi*, il suo obiettivarsi nell'altro da sé come proprio contenuto. L'oggettività del fatto, che l'individuazione filologica si propone di adeguare, è tale nella misura in cui non è separata dalla soggettività del pensiero pensante, o dal giudizio giudicante, che attiene al *vero* filosofico come *processualità*. La verità di una filosofia è mantenuta sia nella determinatezza storica sia nel valore universale, perché non è altro dall'essere l'attualità che si emancipa dalla serialità cronologica-fattuale nell'atto stesso in cui, temporalizzandosi, si individualizza: l'eterno non è nel tempo, ma è *del* tempo. Ogni *pensato* è contenuto e perciò relazione alla verità attuale. Lungi dall'essere un *caput mortuum* del pensiero, ogni filosofia è realmente *contemporanea* poiché nulla è sottratto all'attualità quale eternità del vero includente in sé la molteplicità di categorie di cui è unità e valore. La verità storica non è la restituzione di un dato nella sua astratta alterità, non può essere l'affermazione di una verità meramente contestuale; esprime, piuttosto, l'indefinitività stessa del processo storico-filosofico¹⁰. Indefinitività che il sapere storico cre-

¹⁰ ID., *La filosofia dell'arte*, cit., p. 290.

de di poter conseguire sacrificando l'unità dell'orizzonte trascendentale a favore di un'unità empirica, di una considerazione intellettualistica dell'atto storiografico come distinzione, quando invece è ottenuta dal superamento dell'antinomia fra trascendentalità ed empiricità. A ragione si rileva il carattere *mitico* del sistema definitivo, anche laddove sia inteso secondo le modalità distinte della filosofia della prassi. In quanto particolare filosofia (pensiero pensato) anche l'attualismo, ugualmente alle altre categorie, è parte della serialità temporale, destinandosi al proprio superamento; ma in quanto *formalismo assoluto*, non cioè come dottrina determinata, ma quale sguardo trascendentale («pensiero pensante»), esso consente di superare la circolarità dell'astratto, entro cui dimora ogni pensiero definito, e si realizza concretamente come la stessa unità-molteplicità delle infinite categorie. L'indefinitività allude all'attualità della relazione, al costituirsi dell'atto in quanto *originario autotradursi* dell'essere¹¹ o, il che è lo stesso, in quanto *storiografia originaria*. Storiografia originaria perché tale relazione non presuppone una materia (*res gestae*) sulla cui inerte oggettività, di cui il documento sarebbe testimonianza, la soggettività dell'atto storiografico dovrebbe rivolgersi a posteriori (*historia rerum*). Originaria perché filosofia e storia della filosofia sono lo stesso proprio in quanto l'attualità della relazione è *autodistinzione*, identità che è sé ($A=A$) *differendo* da sé ($A = \text{non-}A$), in modo che lo svolgimento storico-filosofico *in tempore* sia lo stesso *definirsi* dell'atto intemporale. In quanto atto, il pensiero non può essere un contenuto, non può delimitarsi in una sola e particolare categoria filosofica: è «spettatore» che si fa «spettacolo», si obiettiva a sé stesso nell'unità-molteplicità delle categorie mantenendo così la propria *inobiettività*. Se

¹¹ *Ibid.*, p. 247.

la relazione fosse istituita in virtù di uno dei termini, la relazione semplicemente non sarebbe. La determinazione non può esistere come isolata, ma solo in virtù della relazione attuale, sempre *presente*. Interpretate come fattualità ed espressione di *un* tempo, le filosofie, nella loro storica determinatezza, non potrebbero apparire in quanto ridotte a cronaca, a un tempo vuoto di concetto, tempo che perciò si autonega: le estasi temporali possono esibire la loro identità con sé come relazione a un presente intemporale (orizzonte attuale-trascendentale) che le determina come propri contenuti. Solo così è concepibile la *storicità* della filosofia che la forma intellettualistica del sapere storico ritiene di poter custodire esclusivamente sulla base della prassi distinguente e che, invece, l'attualità si propone di realizzare in quanto sintesi di eternità e temporalità, di filosofia e storia della filosofia.

Alla sintesi attuale si oppone una difficoltà tanto radicale quanto più diretta non all'integrale risoluzione del «giudizio storico» nel «sapere storico», come testimonia l'articolazione che dal neoidealismo conduce alle configurazioni antispeculative dello storicismo critico. Difficoltà espressa dalla posizione *neoeleatica*, orientata a rilevare l'aporeticità della logica che presiede alla «relazione», riconoscendo perciò l'impossibilità che tra verità e storia si possa dare rapporto sia nella forma neoidealista della sintesi *a priori* sia nelle varie modalità del sapere storico. Contestando l'afferrabilità del concetto di relazione, il neoeleatismo nega la possibilità di istituire qualsiasi nesso fondativo tra verità e storicità. La contraddittorietà a cui va incontro ogni tentativo di pensare in sintesi *verità* (filosofia) e *storia* (della filosofia) – sarebbe contraddistinta dall'impossibilità logica di determinare il differire dei differenti proprio perché concepiti in virtù del nesso giudicativo. Questo potrebbe essere ammesso sol-

tanto nella misura in cui i differenti siano effettivamente distinti tra loro, altrimenti il nesso che il giudizio, esprimendosi, vorrebbe realizzare si toglierebbe come tale, sarebbe cioè costretto a negarsi come sintesi di distinti o di eterogenei; ma proprio l'esser compresi nella sintesi che essi costituiscono – sia, come avviene nel sapere storico, *a parte obiecti*, sia, come accade nella sintesi *a priori* neoidealista, *a parte subiecti* – i distinti, a seguito del loro essere *identicamente* diversi nella relazione, cessano di essere distinti. A fronte del carattere simmetrico-orizzontale della relazione, dove il rapporto che il giudizio esprime è *unico* per entrambi i differenti, entro l'*atto* del *distinguere* dilegua ogni concepibile differenza (di *A* rispetto a *B*)¹². Nell'omogeneità della relazione, i distinti sono originariamente tolti come distinti. Lungi dal poter rendere intelligibile, o concettualmente afferrabile, il differire dei differenti, si dà luogo alla sola analiticità, alla pura identità. La logica intrinseca alla relazione è ciò che, paradossalmente, impedisce alla stessa di costituirsi e di realizzare ciò che si propone, perché ciò che si delinea tra identità e distinzione è inevitabilmente un rapporto di *inclusione univoca* della differenza nell'identità. Il tentativo dell'intero plesso neoidealista di esprimere il *reale come storia* («unità-distinzione») si rivela destinato al fallimento, visto che l'apriorità della sintesi, cioè l'inclusione nient'affatto reciproca del momento storico-individuale nella filosofia, conduce all'assorbimento integrale della «storia» *in tempore* nell'«eterno», della storia della filosofia nella filosofia. Che la verità sia in dialettica, nei termini del precorrimento e del superamento, di astratto e concreto, di passato e presente, anche nella forma dello storicismo che si presenta come risoluzione della forma dogmatico-speculativa, è impossibile poiché la struttura in cui la dialet-

¹² G. SASSO, *Fondamento e giudizio*, cit., pp. 85-86.

tica consiste nega i suoi termini, rendendoli indistinguibili: perché sia infatti possibile concepire la verità come processo occorre che il *precorrimento* (temporalmente: «il prima») *anticipi* in sé il *superamento* (temporalmente: «il poi») e, reciprocamente, il superamento contenga in sé quel precorrimento, con la conseguenza che se un termine (il precorrimento, il «prima») include, vicendevolmente, l'altro (il superamento, il «poi»), ogni relazione tra verità e storia è originariamente impedita¹³. L'aporia messa in luce dalla posizione neoeleatica concerne l'impossibilità della forma metafisico-dialettica del filosofare, del dispositivo che, storicamente, ha cercato, illudendosi, di mettere in relazione unità e distinzione, eternità e storicità. Il rilievo, volto a mostrare l'indeducibilità della distinzione, assume maggiore coerenza nella misura in cui anche l'identità, al pari della differenza, sia ricondotta dalla dimensione veritativa all'orizzonte della *doxasticità*. Se infatti è da escludere, per la verità, ogni rapporto o legame con il suo altro, allora essa non può nemmeno assumere alcun carattere di riflessività: non può cioè essere cosciente, essendo verità, del suo essere in contrapposizione alla *doxa*; se lo fosse si verrebbe a reintrodurre una forma di sintesi, conferendo contraddittoriamente alla *doxa*, cioè alla storicità, una qualche forma di relazione con la verità¹⁴. Emancipandosi da ogni residuo di riflessività, la prospettiva neoeleatica intende mostrare l'inafferrabilità concettuale sia di ogni posizione che, pur presupponendo le differenze all'unità, è ciò nonostante obbligata, come nel caso del sapere storico quale prassi distinguente, a ricondurvele mediante l'atto storiografico, sia nei riguardi di una sintesi, quale è quella *a priori* originariamente inclusiva delle differenze, la cui struttu-

¹³ M. VISENTIN, *Tempo e giudizio*, cit., p. 395.

¹⁴ Id., *Il neoparmenidismo italiano*, II, cit., p. 470.

ra, sebbene non costituisca un rapporto di simmetria o di orizzontalità essendo piuttosto di asimmetria e di verticalità, viene pur sempre a imbattersi nell'aporia che inerisce al concetto di relazione. Se la relazione simmetrica si dissolve nell'impossibilità di dedurre i distinti in quanto distinti, con l'esito di una dialettica puramente *fenomenologico-doxastica*, la relazione asimmetrica perviene alla presupposizione dell'unità (orizzonte trascendentale) alla molteplicità empirica, dove quest'ultima, per sottrarsi al (suo) carattere astratto, deve essere ricondotta all'identità concreta del fondamento e, così ricondotta, dissolta nella sua specificità. L'aporeticità della forma dialettica è testimoniata anche dal senso inaudito che, secondo l'esito neoeleatico, deve essere riconosciuto alla negazione, al *non*. Rispetto alla tesi di segno neoidealista della sintesi *a priori* o, il che è equivalente, dell'apriorità del *divenire* in quanto giudizio originario (unità) di *essere* e *non* espresso dall'identità di filosofia e storia (della filosofia), per la prospettiva neoeleatica il *non*, posto entro l'originarietà della relazione, è tolto come tale, è cioè *entificato*. Nella relazione, nel giudizio, il nulla non è nulla, bensì positività, essere. L'atto del negare, e quindi l'atto del distinguere, fa del nulla una realtà ontico-semantica, pervenendo, contraddittoriamente, a una situazione in cui si viene a negare e a non-negare, simultaneamente, nulla e qualcosa. È impossibile pensare che nella relazione, in un rapporto di opposizione polare, non vi sia *reciprocità*: se il *negante* (*A*) nega il *negato* (*non-A*) allora, ove la negazione sia considerata in termini di reciprocità, il negato dovrà essere, al pari del suo termine correlativo, a sua volta un negante, cioè esso stesso un positivo e, perciò, non più nulla. Considerata dunque all'interno della trama metafisico-dialettica, la negazione è sempre ontologizzante: essendo in relazione, il *non* viene con ciò a essere uno dei termini di essa e, in

tal modo, dilegua come *non*, impedendo al divenire, come unità di *essere* e *non*, di costituirsi.

Stando al neoeleatismo si tratta di affrancare la negazione dalla logica della relazione, altrimenti andrebbe incontro alla sua reversibilità, a un indefinito rinvio dialettico-fenomenologico per cui negante e negato risulterebbero concettualmente indistinguibili. La negazione è *irreversibile*, cioè *assoluta*: se la negazione avesse un oggetto, la negazione non sarebbe più tale. La negazione assoluta, la negazione *neoeleatica* che l'essere compie del *non*, dove il negato è *nulla* e non qualcosa da costituirsi a sua volta come un negante, è la sola affermazione d'incontrovertibilità¹⁵, che denuncia la separazione originaria della verità da ogni forma di molteplicità o di storicità.

3. La filosofia come attualità della storia

A seguito della movenza neoeleatica, tesa a escludere ogni forma con cui è stato pensato il rapporto tra filosofia e storia (della filosofia), è indispensabile risemantizzare il senso della distinzione e, quindi, del *non* (non-A) in modo che non raffiguri più qualcosa che attende di entrare «in relazione» con l'*essere* (A) ma costituisca il *negarsi* di A come presupposto al proprio negarsi. Al fine di evitare l'ontologizzazione del *non* occorre che la relazione attuale sia non l'autoposizione quanto piuttosto l'*autoporsi* dell'identità come struttura: un'identità concreta, dove A, come presupposto, è negato dall'atto che nega ponendo ciò che l'*isolamento* suppone che vi sia in anticipo all'atto o alla relazione stessa. La forma concreta della relazione è espressa dall'*autonoema*, in cui non c'è

¹⁵ Cfr. M. VISENTIN, *La negazione e il nulla*, in Id., *Onto-logica*, cit., pp. 127-139.

il soggetto (*A*) in attesa dell'illuminazione del predicato (*non-A*); la relazione attuale, che è autosintesi, rapporto originario di *essere* e *non*, concerne esclusivamente il predicato che, auto-ponendosi, incontra sé quale soggetto. In tal modo, il *non* si realizza come *negazione* dell'*isolamento*. Il negarsi di *A*, quale presupposto al proprio negarsi, equivale all'*autoporsi* del predicato (autonoema), dove il soggetto è il medesimo porsi come contenuto («pensiero *pensato*»; «giudizio *giudicato*») da parte del predicato («pensiero *pensante*»; «giudizio *giudicante*»). La distinzione, il *non*, assume valore nell'essere autodistinzione, in cui le differenze sono cooriginarie all'identità. Il che corrisponde all'affermazione dell'identità come struttura o dell'attualità come *differire dell'identico*: l'autopredicazione («l'autotradursi dell'essere»¹⁶) è l'incontrarsi del predicato nel soggetto. L'unità trascendentale non anticipa né si aggiunge alla molteplicità, ma è ciò mediante cui il molteplice è tale. L'unità è originariamente identica al proprio *differire*, al proprio *autodistinguersi*. Se l'unità ponesse la molteplicità essa anticiperebbe il posto e questo, proprio in quanto posto, sarebbe inevitabilmente al di là e quindi presupposto all'atto del porre. Per eludere l'isolamento occorre che l'atto del porre sia *contemporaneo*, per cui non si dà unità che non sia l'attualità del *porsi* come molteplice.

A ragione la prospettiva neoeleatica denuncia l'aporeticità della logica della relazione: se l'unità è logicamente sovraordinata alla molteplicità è inevitabile pensare alla molteplicità in uno spazio eccedente, dove l'agognato dif-

¹⁶ Sulla figura, già gentiliana, dell'*auto-tradursi* dell'essere come negazione della logica dell'anticipazione o dell'isolamento cfr. D. SPANIO, *Tradurre il mondo. Relativismo assoluto e verità del lógos*, «Filosofia e teologia», 2, 2014, pp. 365-380 e il più recente ID., *Logica dell'anticipazione. Severino, Gentile e l'ontologia*, «La Filosofia Futura», 15, 2020, pp. 57-72.

ferire, che il dispositivo metafisico-dialettico intende perseguire, è soltanto una parola a cui non corrisponde nulla di reale; e se, d'altronde, il rapporto tra unità e differenza non è di tipo gerarchico bensì orizzontale e reciproco, allora l'unità è molteplicità e la molteplicità è unità, per cui sul piano concettuale si avrebbe un'indistinguibilità da non consentire l'intelligibilità del differire, se non in termini doxastici. L'aporia può essere evitata in direzione dell'unità trascendentale come autodistinguersi, come il proprio differire, senza cadere nell'equivoco dell'unità pregiudicante le differenze e delle differenze compromettenti l'unità. Non si tratta di un ritorno *simpliciter* al tema neoidealista quanto di superarne le ambiguità avvalendosi proprio dell'obiezione neoeleatica, a favore di una *risemantizzazione del trascendentale*. La radicalità della critica neoeleatica al concetto di relazione, o di negazione reciproca, non contraddice la negazione che l'attualismo opera dell'isolamento o del presupposto. La specificità dell'attualismo consiste in tale togliimento: l'eliminazione del presupposto equivale infatti a sostenere, *con* la prospettiva neoeleatica, che non vi è alcuna relazione o, *con* l'attualismo, che non si dà la modalità astratta di relazione che presuppone i relati. Il concreto è il *farsi*, l'annientarsi dell'attualità nella determinazione senza che si esaurisca in essa, essendo il modo mediante cui il concreto, l'essere, *nega* il nulla. L'abolizione del presupposto consente di interpretare il trascendentale non più in termini metafisici, non più cioè come «anticipazione», ma come l'esperienza *concretamente* concepita, come attualità. La natura riflessiva che il neoeleatismo ravvede nella sintesi attuale può essere riconsiderata alla luce dell'unica relazione concepibile, costituita dall'orizzonte trascendentale quale *autoposizione* dell'essere che *nega il nulla*. L'autoporsi toglie le differenze nel loro essere astrattamente conce-

pite, in quanto presupposte al *negarsi*. L'autodistinguersi dell'identità rimuove le differenze in quanto isolate da ciò che consente loro di essere quello che sono. Se al di fuori dell'autoporsi è impossibile concepire la differenza, allora la storia *in tempore* – il molteplice – differisce da sé nella misura in cui è in relazione con l'identità, con la storia *sub specie aeternitatis*; differisce nel senso che è superato l'isolamento che impedirebbe al molteplice, e così alla temporalità, di esser sé. Non è concepibile differenza ad eccezione di quella in relazione all'identità del fondamento in quanto autodistinguersi, tolto il quale non si può dare nemmeno quella molteplicità che, stando all'istanza neoeleatica, andrebbe ricondotta all'orizzonte doxastico per via dell'impossibilità di afferrarla concettualmente. Il concreto sta nella sintesi, nella relazione, dove gli astratti (i noemi) non anticipano o seguono la sintesi, ma sono già la sintesi: l'atto è già la sua antitesi, proprio in quanto perenne *negarsi*. Lo stesso è sé solo *differendo*. Poiché è un'autosintesi che è autoanalisi, ovvero una relazione originaria che non presuppone i suoi elementi, allora non indica, al modo idealista, un risultato (*Resultat*). Porre un «risultato»¹⁷ della mediazione (di *essere e non*) farebbe precipitare la sintesi nell'isolamento, pervenendo alla posizione di due elementi astratti. L'astratto, invece, è sempre astratto del concreto, così come il concreto è sempre concreto dell'astratto: identità e differenza sono *contemporaneamente* in relazione. Il circolo dell'astratto, del pensiero definito e concluso, è contenuto della circolarità del concreto che è originariamente relazione di *essere e non*. I due circoli sono distinti, non separati. Sono lo stesso circolo visto *a parte obiecti* o *a parte subiecti*: il circolo dell'astratto rinvia all'oggettività, all'essere in sé definito, mentre il circolo del concreto è consapevolezza,

¹⁷ G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, cit., p. 169.

per cui l'identità dell'astratto, e cioè dell'oggetto (*essere*), è tale soltanto se *in relazione originaria* al concreto, cioè al divenire come autodistinguersi. La dialettica tra astratto e concreto può così emanciparsi dall'aporia in cui l'un circolo rinvierebbe all'altro secondo un rimando indefinito, caratteristico della fenomenologia doxastica. In virtù dello sguardo trascendentale, quale superamento della logica astraente, il *regressus* non si dà: il punto di partenza coincide, senza le ambiguità idealiste, col punto d'arrivo. Non è ammesso il rinvio *in infinitum* che la logica intellettualistica ritiene di intravedere nell'«autoconcetto» in quanto *filosofia della filosofia*, la cui concretezza verrebbe a scindersi, da un lato, in una *filosofia filosofante* e, dall'altro, in una *filosofia filosofata*, quali termini reciprocamente presupposti, dando luogo a una dialettica della cattiva infinità. La filosofia, nel suo essere concreta attualità (*filosofia della filosofia* non astrattamente concepita) è invece una sola (*perennis quaedam philosophia*) proprio perché «soggetto ed oggetto di se stessa», e quindi unica nel suo essere *categoria* delle *categorie* – autodistinzione – che si realizza «nello stesso atto filosofico, che si distingue, in quanto è e permane un solo atto»¹⁸. La filosofia è «il pensiero concreto nella sua pienezza di autoconcetto», in cui «il principio non può non coincidere con lo stesso cominciamento d'ogni filosofare»¹⁹.

È possibile risemantizzare l'identità (attuale) di filosofia e storia della filosofia nel segno del *potenziarsi* dell'unità-distinzione: il potenziarsi non costituisce un'aggiunta (non è reintroduzione dell'isolamento) solo se intesa quale *concretizzazione* dell'astratto. L'unità-distinzione è il suo potenziarsi (A^2), *manifestandosi*. Se è vero che ogni significato non è isolabile dall'atto del significare, l'*eter-*

¹⁸ *Ibid.*, p. 269.

¹⁹ *Ibid.*, p. 271.

no significato – l'«autoconcetto» – si arricchisce *determinandosi, manifestandosi* storicamente: «la filosofia perenne, a cui guarda la filosofia dell'autoconcetto, non è altro che la stessa filosofia dell'autoconcetto nella coscienza storica che essa ha del suo proprio sviluppo»²⁰. Il superamento dell'isolamento esprime perciò l'eterno significarsi dell'originario distinguersi. Tale è, infatti, la *serietà* inerente ai porsì dell'esperienza come dominio dell'esperienza storica o attuale. Quale autodistinguersi, la realtà è continuo espandersi di significati (*potenziarsi*): se ciascuna determinazione è l'infinito determinarsi dell'attualità, allora ogni significato è momento astratto di un significato concreto che esige, necessariamente, sempre uno ulteriore. L'indefinitività del processo esprime l'intreccio delle categorie filosofiche, sì che la singola categoria, nel suo essere identità in quanto necessaria relazione alla molteplicità di cui è parte, accresce l'eterno significato come originario distinguersi. Non essendo per sé significante, la filosofia non rappresenta un logo estraneo alla dimensione spazio-temporale; essendo identica a sé differendo, in forza dell'apparire fenomenologico, la filosofia concerne l'eternità del vero quale unità-molteplicità delle categorie dell'esperienza in atto. Il perenne potenziarsi del significato non rinvia a una differenza ontologica ma a un *differire fenomenologico*, in cui l'essere si obiettiva tutto nella determinazione, senza esaurirsi in essa (*inobiettività*). L'*attualità* – l'essere – *appare processualmente*, senza rinviare ad alcun incremento-decremento ontologico, processo dunque *ad intra* che non prevede un agente esterno al proprio *fieri*. L'indefinitività della filosofia è il suo essere perenne svolgimento ed esclusivamente dal *fieri* è possibile distinguere, *in abstracto*, le fasi del processo, la cui temporalità acquista valore in ragione dell'i-

²⁰ *Ibid.*, p. 263.

stante intemporale (ἔξαιφνης). L'attualità è identica a sé in quanto diviene; *differisce identificandosi* o si *identifica differendo*: solo obiettivandosi, facendosi determinazione, manifestandosi, mantiene la propria inobiettività che, nel suo concetto concreto, è la sua indefinitività. In quanto realtà che identifica sé distinguendosi, le differenze non sono dunque oggetto di deduzione: in virtù dell'autodistinguersi, quale negazione dell'anticipazione, le *differenze* sono l'*originario*. L'indeducibilità – la spontaneità – è il provenire delle differenze dal *niente di sé*, e non l'esito di una deduzione dall'identità: se fossero anticipate, l'esperienza non avrebbe alcuna dignità ontologica, sarebbe cioè niente perché l'accadere – anche il futuro – sarebbe un accaduto, un *idem per idem*. L'indeducibilità – il provenire delle differenze dal niente di sé – dice dunque la *personalità* che attiene e contraddistingue ogni filosofia nel suo individuarsi. Proprio perché non anticipata da nulla, ogni filosofia è concreta personalità. Provenendo dal niente di sé l'attualità è *spontaneo* e assoluto processo, in cui ogni significato emerge tanto nella sua irripetibile individualità quanto nel suo valore universale, dando luogo, manifestandosi, alla serialità astratta del suo obiettivarsi: non costituendo un'anticipazione, l'evento storico, inclusa ogni categoria filosofica, assume significato entro il concreto dell'attualità, all'interno del suo attuale *significarsi*. L'accrescersi concettuale concerne sempre l'astratto, che diviene in forza dell'atto eterno che lo pone come suo contenuto. Solo se la filosofia proviene dal niente di sé può esibire la sua identità come il suo realizzarsi, o differenziarsi storico. Se l'identità, nel senso del suo differenziarsi attuale, è struttura (identità-distinzione quale autodistinguersi), non si tratta di dedurre la pluralità delle filosofie dall'unica filosofia ma di riconoscerne l'attualità o l'immediatezza logico-fenome-

nologica, che dice l'assoluta positività della storia quale stare in sé della forma. L'indeducibilità e l'indefinitività che l'orizzonte trascendentale dischiude allude quindi al perenne porsi dell'esperienza in atto, dell'originario. L'attualità è *filosofia originaria* in cui a ciascuna categoria è riconosciuta la sua specificità («personalità») e il suo assoluto valore (universalità) in quanto il loro articolarsi o negarsi fenomenologico dice il potenziarsi eterno dell'attualità come originario distinguersi. Alla luce del potenziarsi dell'identità (A^2) è allora pensabile la *storicità* della filosofia che il sapere storico, in quanto prassi distinguente, ha inteso custodire negando le forme teoreticiste della stessa e che, più radicalmente, il neoidealismo ha contestato rilevando l'inafferrabilità concettuale della logica relazionale. La rimozione del presupposto che la sintesi neoidealista realizza può dunque esprimere, se risemantizzata, la medesima esigenza della critica neoidealista: oltrepassare l'isolamento significa che *non* si dà relazione, che non si dà una negazione reciproca bensì uno stare in sintesi che non precede il proprio stare in sintesi. L'autoporsi non rinvia a una riflessività astratta, ma all'attualità come il *porsi senza oggetto* o all'*essere che nega il nulla*, senza che, negato dall'essere, e quindi reso oggetto, il nulla neghi a sua volta la propria negazione. Il *non* (non-A) non è ciò che attende di entrare «in relazione» con l'*essere* (A), e perciò stesso oggetto di ontologizzazione: concerne il *negarsi* di A come presupposto al proprio negarsi.

Stando all'attualità del pensare – come *non-relazione* o *relazione originaria* in quanto negazione della relazione che presuppone i relati – si tratta di superare l'assurdo di una filosofia senza storia della filosofia e, reciprocamente, di una storia della filosofia senza filosofia. Se la risoluzione della filosofia nel sapere storico esprime l'inammissibilità di sovrapporre una qualsiasi categoria ultimativa

(filosofia) al divenire reale della storia (della filosofia), poiché la presupposizione di una realtà antecedente il divenire equivarrebbe a negarlo, l'attualità, in forza della critica neoeleatica, allude invece al pensare come negazione di ogni *presupposto*. Una negazione, che non intervenendo dall'esterno, è immanente (*ad intra*): A si nega nel pensiero, ovvero A è sé soltanto nell'*atto del* pensare che, *negandolo*, lo afferma. L'attualità come superamento dell'anticipazione esprime pertanto l'impossibilità di una relazione (astratta) tra filosofia e storia della filosofia: non c'è una filosofia come presupposto della storia della filosofia e nemmeno una storia della filosofia, o la storia in genere, come presupposto della filosofia. Ciò che si dà è il loro essere *in relazione originaria*, per cui è inammissibile anticipare, reciprocamente, la pluralità delle filosofie alla filosofia, poiché questo significherebbe l'assurdo o di una molteplicità irrelata o di un'unità presupposta. L'attualità esprime la necessità dell'*unità-molteplicità* delle categorie, ovvero lo svolgimento mediante cui la pluralità della filosofia non è altro dall'essere il *differenziarsi* o l'*articolarsi*, da sempre in atto, dell'unica ed eterna filosofia. La molteplicità non contraddice bensì realizza l'unica categoria in quanto *unità dell'atto* come *divenire* (unità-distinzione), di cui l'intera vicenda del rapporto tra filosofia e storia della filosofia è *individuazione*, nel senso del suo *obiettivarsi fenomenologico*. La molteplicità di categorie che innerva tale vicenda storica non indica allora una pluralità di filosofie passate quanto piuttosto il *presente attuale* della *perennis quaedam philosophia*, non una filosofia quale unità presupposta o susseguente al processo, ma perenne, e perciò mai definitivo, processo di unificazione. Intendere *storicamente* ogni categoria filosofica, rilevarne cioè l'*individualità* e la *personalità*, significa concepirla in concreto, *sub specie aeternitatis*, sen-

za decadere nell'indistinto teologale dell'*idem per idem*. La condizionalità temporale è sottratta alla configurazione intellettualistica in quanto oltrepassata dalla filosofia come *attualità* della *storia* che la afferma quale suo immanente contenuto. L'attualità, l'eterna categoria, è storia non quale esteriorizzazione *in tempore* di un «logo» già da sempre presso di sé ma come l'articolarsi *fenomenologico* di una molteplicità già da sempre *in atto*. Molteplicità in atto che testimonia la *contemporaneità* della storia, l'oltrepassamento cioè del concetto astratto della temporalità, la cui serialità fattuale è tale soltanto nell'atto intemporale. La storia è così negazione dialettica di ogni dimensione che non sia la concreta contemporaneità o presenza: la temporalità è posta come tolta dall'atto eterno della storia. La presenza attuale della storia – del divenire – concerne l'abolizione della temporalità solo nel suo concetto astratto. Escludere la temporalità dal dominio dell'esperienza storica significa *includere l'esclusione*: qualora non si includesse l'esclusione, dell'esclusione si avrebbe un concetto astratto. L'esclusione, per esser sé, deve includere l'escluso, altrimenti si toglierebbe come tale. Esprimendo una relazione negativa – una *non relazione* – l'attualità riguarda allora una dinamica stando alla quale la temporalità è posta come tolta, è oltrepassata dall'atto eterno che, escludendola, la include come negata. Costituendosi come superamento del concetto astratto della temporalità, la contemporaneità della storia consente di interpretare il passato e il futuro della filosofia come il nostro e attuale *non-essere*, ciò rispetto a cui l'atto pone la «distanza storica» e, ponendola, non forma un'anticipazione. La distanza non è in ragione della distinzione compiuta dall'atto storicizzante: è in virtù dell'attualità che la determinazione temporale è sé; il passato è passato (*res gestae*) e il futuro è futuro (*res gerendae*) in forza

dell'atto eterno che li pone come suoi contenuti, al modo stesso della parte che, provenendo dal suo non-essere, rinvia dialetticamente alla totalità a prescindere dalla quale non sarebbe. Se il particolare è dell'universale e l'universale del particolare, la storia è sempre *storia dell'individuale*, ovvero dell'atto che, in quanto orizzonte intrascendibile, include come superato ogni suo contenuto particolare. L'individualità che attiene al determinato – al singolare evento storico («*factum*») – è sempre la *mia* attuale individualità, sì che l'elemento storico non può stare indipendentemente dall'atto che lo mostra. Allo stesso modo, una categoria filosofica è *mia* nel senso per cui è il nostro e attuale non-essere, non vi è cioè altra filosofia rispetto all'attuale-originaria («concreto») che la pone come suo contenuto («astratto»). L'autoporsi della storicità non consente pertanto l'anticipazione rappresentata dalla cronaca, se non originariamente inclusa come esclusa. Non essendoci un'autonomia posizionale dell'oggettività storica rispetto alla soggettività dell'atto, la prassi storiografica è storia dell'atto o storiografia originaria, in cui ogni determinazione è superata all'interno della storia quale *totalità differenziata* (συνπλοκή), la quale implica il riferimento ai termini che sono con essa *in relazione*. Le differenze sono dunque inintelligibili se isolate dal loro essere in relazione: il concetto astratto delle differenze è oltrepassato – posto come tolto – in quanto esse sono significanti solo se in relazione, se concepite quali momenti (astratti) del differire dell'identico. Il dominio dell'esperienza come esperienza storica dice l'eternità della relazione che, concretamente concepita, è logica dell'esperienza in atto, dialettica che si realizza *ex novo* – spontaneamente – essendo *negazione* d'ogni anticipazione. La forma stessa del sapere storico sarebbe impossibile a prescindere dal continuo oltrepassamento che

L'attualità esprime, entro cui ogni astratto, ciascun pensiero «pensato», è originariamente *incluso* come *negato*. Ogni fatto storico-filosofico è tale qualora se ne pensi l'attualità, e questa mai potrà identificarsi col suo obiettivarsi o col singolo sistema filosofico quale necessaria forma definitiva. L'inobiettività dell'atto, del «pensare» o della filosofia originaria, esprime la continua negazione-inclusione del «pensato» all'interno del sistema della verità costituito dall'attualità medesima, il cui autoporsi, che dice immediatezza logico-fenomenologica, consente il sorgere e l'inverarsi di ogni distinto pensato. L'indefinitività della filosofia trova quindi il suo *valore* non nella storia della filosofia quale mero divenire fattuale, in cui nulla potrebbe accadere perché niente è tenuto in relazione, bensì nell'essere comprensione dell'unità-molteplicità delle filosofie come autoporsi della relazione attuale, il che esprime la relazione originaria di filosofia e storia della filosofia, ovvero l'autoposizione della *filosofia* come *attualità della storia*.

Indice dei nomi

- Abbagnano N., 95, 234, 305, 307-313, 315.
Adinolfi I., 129.
Agnelli A., 135.
Agnoletto A., 460.
Ambrogio I., 213, 220.
Amodio P., 279.
Angelini A., 303.
Antoni C., 125, 139, 140, 142-150, 172.
Arata C., 390.
Ardigò R., 191, 246.
Aristotele, 131, 194, 431.
Audisio F., 44, 234.
Bacchin G.R., 422, 423, 424, 426, 428, 430, 431.
Badaloni N., 229.
Banfi A., 43, 293, 294-296, 297-301, 303, 304, 349.
Barié G.E., 91-98.
Barotta G., 112.
Barzaghi G., 443.
Bausola A., 443.
Bellezza V.A., 103, 113, 312.
Berti E., 163, 194, 195, 219, 394, 416, 417, 421, 422, 428, 429, 430.
Betti E., 171.
Bettineschi P., 155, 298.
Bianchi L.M., 241.
Biasutti F., 430.
Biscione M., 142, 146.
Biscuso M., 174.
Blücher G.L., 340.
Bobbio N., 180, 316.
Bodei R., 20.
Bontadini G., 103, 104, 297, 299, 312, 376, 407, 416, 419, 431, 432-450.
Bréhier E., 284.
Bruno A., 134.
Bruno G., 131.
Bubbio P.D., 407.
Burgio A., 196, 200.
Cacciatore G., 37.
Calogero G., 150-159, 161-164, 171.
Cambi F., 86, 337.
Cambiano G., 428.
Cantillo G., 21.
Cantoni R., 293, 294.
Capasso M., 163.
Capati M., 260.
Capecci A., 249.

- Capograssi G., 183.
 Caprioglio S., 209.
 Carabellse P., 215, 359-373.
 Cardenas M., 441.
 Carlini A., 215, 374-383, 450.
 Cartesio R., 131.
 Castegnaro G., 430.
 Caturelli A., 395.
 Cavallera H.A., 61.
 Cesa C., 37, 143, 233, 249, 284, 501.
 Chiereghin F., 378, 428.
 Ciancio C., 407, 412.
 Ciaravolo P., 417.
 Ciliberto M., 196, 250.
 Cingoli M., 345.
 Coda P., 407.
 Codignola E., 20.
 Colletti L., 218, 219, 229.
 Condillac E., 235.
 Conforti M., 34, 141.
 Coniglionne F., 223.
 Corradi E., 104.
 Corsano A., 273-277.
 Corsi M., 145, 168.
 Cortella L., 63.
 Cospito G., 198, 209.
 Cotroneo G., 21, 37, 302.
 Crippa R., 394.
 Crisci A.U., 431.
 Croce B., 32, 34, 35, 37-50, 51, 52, 120, 121, 127, 141, 143, 203, 238, 240, 318, 326, 382, 501.
 Cubeddu I., 112.
 Cusano N., 461.
 D'Agostino S., 155, 298.
 D'Antuono E., 279.
 Dal Pra M., 234, 238, 240, 337, 343, 347, 349-356.
 Damonte F., 360.
 De Liguori E., 360.
 De Luca F., 164.
 De Natale F., 22, 322.
 De Negri E., 145, 170, 171, 277.
 De Ruggiero G., 117-125, 131, 132.
 Del Noce A., 443.
 Del Torre M., 22, 349.
 Della Volpe G., 213-217, 220, 221-229, 231, 232.
 Di Giovanni P., 281.
 Düsing K., 20.
 Engels F., 183.
 Enriques F., 41.
 Fabris A., 379.
 Facchi P., 237.
 Fanizza F., 360.
 Farnetti C., 32.
 Fatta C., 150.
 Fazio-Allmayer B., 82, 95.
 Fazio-Allmayer V., 78, 79-90, 95.
 Ferrari M., 23, 312, 340.
 Fichte J.G., 340.
 Finelli R., 196, 201, 215.
 Fiorentino F., 443.
 Fornari M.C., 344.
 Fossati L., 112, 154.
 Fossi P., 174.
 Frangipani M.A., 40.
 Frosini F., 209, 257.
 Fubini E., 209.
 Gaeta M.I., 219.
 Garin E., 112, 113, 135, 154, 214, 233-239, 242-251, 254-

- 257, 259-261, 268, 272, 273,
278, 280, 282, 284, 290, 293,
294, 301, 322, 324, 325, 338,
340, 344, 423, 442, 495, 506.
- Garin M., 235.
- Garofano A., 173.
- Gentile G., 51, 54, 61, 64, 67-
73, 75, 103, 112, 127, 132,
133, 182, 183, 199, 214, 228,
235, 326, 336, 372, 375, 434,
436, 509, 511, 520.
- Gentile M., 416, 417-419, 421-
430.
- Gerratana V., 196.
- Geymonat L., 326-334, 336.
- Ghigi N., 290.
- Giannantoni G., 163, 228.
- Giannantoni S., 51.
- Giannini G., 279.
- Gigliotti G., 173.
- Gily Reda C., 122.
- Giorello G., 328, 332.
- Giugliano A., 283.
- Goisis G., 129.
- Gramsci A., 196-210, 212, 257,
326.
- Guerra A., 196.
- Guetti C., 21.
- Guzzo A., 170, 263-268, 391,
406.
- Guzzone G., 352.
- Handjaras L., 240.
- Hegel G.W.F., 20, 80, 150, 170,
173, 214, 228, 238, 264, 269,
296, 501, 502, 504.
- Heidegger M., 21.
- Herling M., 133.
- Husserl E., 290.
- Isnardi Parente M., 184, 191.
- Jaeschke W., 20.
- Krali A., 460.
- La Via V., 448.
- Labriola A., 180, 196.
- Lacorte C., 112.
- Landucci S., 230.
- Liguori G., 215.
- Limentani L., 233.
- Lodone M., 112, 247.
- Lombardi F., 261.
- Lomonaco F., 279.
- Longo R., 415.
- Lovejoy A.O., 241.
- Lugarini L., 82, 291.
- Luporini C., 204, 229, 230.
- Magni S.F., 230.
- Malatesta M., 399.
- Marcialis M.T., 284.
- Marcolungo F.L., 378.
- Marino F., 406, 411.
- Martano G., 191.
- Marx K., 183, 184, 199, 214,
215.
- Maschietti S., 48.
- Masnovi A., 171.
- Massimilla E., 45.
- Massolo A., 86, 229, 230, 430,
431.
- Mastrogregori M., 35.
- Mathieu V., 284.
- Matteucci N., 204.
- Mattioli R., 125.
- Mattiucci G., 388.
- Mazzantini C., 390, 391, 417.
- Medici R., 184.
- Melchiorre V., 442.
- Merker N., 207, 225, 227.

- Messinese L., 376, 382, 441.
Miligi G., 493.
Minazzi F., 240, 326, 329, 342, 346.
Mirri E., 172.
Mondadori M., 328.
Mondolfo R., 180-195, 246.
Moni A., 501.
Mora F., 63.
Musci A., 141.
Mustè M., 128, 132, 155, 196, 199, 209, 495.
Natali C., 218.
Negri A., 107, 112, 113, 172, 336, 399.
Neri G.D., 295.
Nuzzo E., 281.
Oldrini G., 255.
Olgiati F., 238, 442, 444.
Omodeo A., 126-137.
Ottaviano C., 344.
Ottonello P.P., 389, 392, 395, 396.
Paci E., 234, 317-325.
Padovani U.A., 442, 447.
Pagani P., 155, 298, 437.
Panichi N., 204.
Papi F., 296, 298, 302, 324.
Papuli G., 276, 278.
Pareyson L., 376, 401-409.
Parrini P., 345, 346.
Pasini M., 312.
Pasquini L., 209.
Pastore A., 372.
Perazzoli G., 493.
Petrucciani S., 219.
Pettoello R., 344, 346.
Piaia G., 23.
Pico della Mirandola, 249.
Pignoloni E., 392, 398, 399.
Piovani P., 134, 278-284.
Pisano M., 75.
Platone, 131, 247, 254, 428, 431.
Polizzi G., 230.
Pontesilli M., 42.
Preti G., 336-348, 354.
Prini P., 388, 448, 449.
Pugliese Carratelli G., 134.
Raggiunti R., 107.
Rambaldi E.I., 354.
Rascaglia M., 126.
Raschini M.A., 394, 396, 399.
Ricci S., 257.
Riconda G., 412.
Rigobello A., 379.
Riondato E., 417.
Rivetti Barbò F., 445.
Rizzo F., 37.
Rocchi M.A., 369.
Rolando D., 312.
Rosmini A., 372.
Rossi P., 241, 302, 346.
Russo F., 407, 414.
Russo L., 125, 134.
Sacheli C.A., 369.
Sainati V., 235, 382.
Saitta G., 269-273.
Salvucci P., 251.
Sandrini M.G., 240.
Sanna G., 20.
Santinello G., 378.
Santucci A., 184, 351, 354.
Sassi L., 382.
Sasso G., 32, 34, 41, 51, 111, 121, 122, 133, 141, 146, 148,

- 152, 161, 162, 169, 235, 245,
 316, 475, 477-480, 482, 484-
 486, 490-493, 495-497, 514.
 Savorelli A., 37, 41, 143, 234.
 Scaramuzza G., 295.
 Scarantino L.M., 339, 345.
 Scaravelli L., 145, 167-169,
 171-175.
 Schopenhauer A., 238.
 Sciacca M.F., 296, 384, 386-
 400.
 Scilironi C., 466.
 Sciuto F.E., 128, 132.
 Semerari G., 22, 285-291, 312,
 368.
 Severino E., 102, 104, 112, 219,
 295, 297, 434, 452-469, 471-
 474, 477, 478.
 Sini C., 95, 332.
 Socrate, 131.
 Spanio D., 56, 63, 86, 129, 297,
 322, 435, 466, 518.
 Spinoza B., 131.
 Spirito U., 99-105, 107-109,
 111-113, 154, 194, 247, 294,
 419, 422.
 Stefanini L., 378, 379.
 Stella V., 173.
 Sulpizio F., 344.
 Tagliaferri T., 45.
 Tarantino M., 34.
 Tega W., 303, 312, 351.
 Tessitore F., 45, 132, 136, 279,
 283, 284.
 Testa I., 63.
 Tocco F., 247.
 Tomatis F., 407, 412.
 Tommaso d'Aquino, 443.
 Tozzi R., 360.
 Treves R., 183.
 Trincia F.S., 215.
 Tripodi A.M., 390, 392, 399.
 Tuni G., 118.
 Tuozzolo C., 23, 219.
 Turco L., 351.
 Vacca G., 257, 326.
 Valori F., 373.
 Vanni Rovighi S., 442, 443,
 447.
 Vasa A., 122, 162, 239, 240.
 Vegetti M., 163.
 Vernetti L., 184.
 Verra V., 284.
 Verri A., 22.
 Viano C.A., 163.
 Vico G.B., 131, 184, 318.
 Vigezzi B., 497.
 Vigna C., 421, 447.
 Violi C., 216.
 Visentin M., 18, 22, 161, 162,
 169, 477, 478, 482, 484, 488,
 490-498, 515, 517.
 Viti Cavaliere R., 37.
 Vitiello V., 142, 480.
 Volpi F., 21.
 Zanardo A., 184.
 Zanelli P., 209.
 Zona E., 128.

Quale sia il senso da attribuire al rapporto tra filosofia e storia della filosofia è oggetto di molteplici interpretazioni all'interno della filosofia italiana contemporanea. Obiettivo del volume è far emergere non soltanto le prospettive attraverso cui si è variamente interpretato il rapporto tra la filosofia e la sua storia, ma di considerare tale vicenda alla luce di uno sguardo teoretico che sia capace di render conto della concreta effettualità storica e di tematizzare un rinnovato concetto di storia della filosofia che può trovare nella filosofia come attualità della storia la sua concreta espressione.

Mattia Cardenas è docente a contratto presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, dove è stato titolare di un assegno di ricerca (2021), e al Dipartimento di Psicologia dello Sviluppo e della Socializzazione dell'Università degli Studi di Padova. Ha conseguito il dottorato in Filosofia all'Università di Pavia e svolto attività post-doc all'Istituto Italiano per gli Studi Storici e all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Dal 2013 è co-direttore scientifico del "Seminario di Filosofia Teoretica" (Studio Filosofico Domenicano, Bologna - Università Ca' Foscari, Venezia). I suoi studi principali riguardano la tradizione metafisica e neoidealista, con particolare riferimento alla filosofia italiana contemporanea. Attualmente, la sua ricerca indaga il tema dialettico dell'idealismo in rapporto agli esiti della filosofia francese dell'azione e dell'*esprit*. È autore di "Necessità e storia. Studi sul pensiero italiano contemporaneo" (La Scuola di Pitagora, 2020).

ISBN 978-88-6938-327-4



9 788869 383274

€ 16,00