

estratto dal volume

MAURO VISENTIN

Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storiche e filosofiche

Napoli, Bibliopolis, 2005

PREMESSA

Una raccolta di saggi richiede, più di quanto non esiga un volume di genere diverso, di essere preceduta da una breve nota introduttiva. Se non altro, per indicare le sedi scientifiche (annali, riviste accademiche, atti di congressi ecc.), nonché le date, nelle quali i testi riuniti hanno, per la prima volta, visto la luce. Occorre infatti dare al lettore la possibilità di valutare, anche attraverso la nozione della loro specifica cronologia, e, ove egli lo ritenesse opportuno, ricorrendo al confronto con la redazione originariamente pubblicata, se e fino a che punto la scelta dell'autore di ricavare un libro dalla unificazione di un certo numero di contributi sparsi rispecchi una spinta effettiva all'unità che promana dalla stessa essenza degli scritti radunati.

Perché il punto è precisamente questo: in quale misura, posto che ciò accada, quello che si è messo insieme tipograficamente e editorialmente sta insieme anche per mezzo dell'intento dal quale, lo voglia o no, ciascuno dei saggi chiamati a raccolta trae la sua ispirazione?

Il neoparmenidismo italiano è un titolo che deve apparire senza dubbio enigmatico agli occhi di qualsiasi lettore mediamente informato di cose filosofiche. Esso, infatti, sembra alludere ad una corrente di pensiero. Ma non c'è mai stato in Italia un indirizzo speculativo classificabile sotto questo nome. In particolare non c'è stato nulla del genere nella prima metà del XX secolo (quella alla quale si riferiscono i saggi che compongono la presente raccolta, come risulta con chiarezza dal suo sottotitolo, che fa esplicito riferimento a Croce e Gentile). Inoltre, se è pur vero che nelle cronache della nostra filosofia più recente compare un autore il cui pensiero risulta espressamente rubricato sotto questa voce,¹ occorre riconoscere che le sue posizioni, qualunque sia il giudizio che si pensa di dover dare su di esse, non sembrano aver avuto, perlomeno fino ad ora, un vero e proprio

seguito fra coloro che si occupano professionalmente di filosofia: qualcosa che sia già stato indiscutibilmente riconosciuto – o che, ad ogni modo, sia chiaramente riconoscibile – come una corrente o una “scuola” filosofica (analoga, tanto per intenderci, a quelle, che hanno effettivamente avuto, da noi, circolazione e aderenti, per esempio il neoidealismo o la neoscolastica). E a parte ciò, come pretendere di ravvisare proprio nei due pensatori più rimarchevoli ed emblematici del nostro Novecento – che attraverso la loro opera si è contraddistinto per l’attenzione prestata a temi come l’*esperienza storica*, la *dialettica*, la *natura spirituale e soggettiva della realtà* – gli antesignani o i precursori di un simile orientamento speculativo (che ha nell’*essere* e nella sua essenza immutabile il motivo conduttore e il criterio dirimente del proprio sguardo gettato sul mondo)?

I rilievi sollevati sono senza dubbio corretti e troncano, come si usa dire, alla radice ogni discussione in merito ad un ipotetico “neoparmenidismo italiano”. Non ci sarebbe perciò altro da aggiungere, e si dovrebbe indiscutibilmente riconoscere, scusandosene, l’inopportunità di un titolo che, stando così le cose, sembrerebbe dettato dall’unico intento di incuriosire e provocare, se non fosse che esso non allude affatto ad una (presunta) corrente filosofica. Ciò che nei saggi qui riuniti si è cercato di delineare sono i tratti di un “carattere” del pensiero italiano che – indipendentemente dal modo in cui, almeno nel corso del secolo XX, questo si è venuto, volta per volta, configurando – consentono di contrapporlo ad altre esperienze speculative continentali. Per esempio a quella tedesca.

Naturalmente, l’incommensurabilità del pensiero tedesco rispetto a quello italiano – sia dal punto di vista del peso esercitato sulla cultura (non solo filosofica) occidentale, sia da quello della sua intrinseca “qualità” e oggettiva grandezza – balza agli occhi e rende tanto improponibile quanto totalmente destituito di serietà qualsiasi “confronto competitivo” si cercasse di stabilire fra le due tradizioni. In effetti, nonostante i nobili sforzi fatti da Gentile per dimostrarne l’esistenza e il valore, non è possibile rintracciare nella nostra cultura la presenza operante di una vera “matrice italiana” per ciò che riguarda questo campo della vita intellettuale e spirituale. Ed è ugualmente infondato ogni tentativo di ricostruire una qualche continuità fra il pensiero della Scolastica e quello italiano dal Rinascimento in poi: se la Scolastica appartiene (come certo appartiene) ad un “asse ereditario” dello spirito occidentale questo non è italiano ma europeo. Ossia fa capo a quell’unica tradizione che ha nella Grecia fra il V e il IV secolo a.C. il suo atto di nascita e nella filosofia tedesca – con Leibniz e Hegel prima, con Nietzsche e Heidegger poi – rispettivamente il suo culmine e l’inizio della sua (auto)dissoluzione, attraverso una “svolta” che si compie nel nome di Kant.

Ma allora, in che cosa potrà consistere il “carattere”, come lo abbiamo definito prima, della filosofia italiana in rapporto a quello di altre filosofie continentali? Proprio nel non appartenere a questa tradizione o nel rientrarvi solo marginalmente, cioè nel non partecipare o nel partecipare solo attraverso un ruolo del tutto secondario (anche, benché non soltanto per questo, in virtù del suo scarso rilievo) alla linea di svolgimento storico della metafisica, nella quale rientrano tutte le espressioni più rilevanti dello spirito filosofico europeo comprese fra gli estremi cronologici appena assegnati, i quali includono un arco di sviluppo che abbraccia venticinque secoli. Di questa tradizione sono parte integrante oltre alla filosofia greca classica, alla Scolastica medioevale, all’idealismo tedesco e alla fenomenologia, già ricondotti ad un medesimo “asse ereditario”, il pensiero ellenistico, la metafisica cartesiana, l’empirismo e il neoempirismo inglese, la filosofia di Spinoza, l’umanesimo marxista.

Basta questo semplice elenco, per se stesso sommario e certo non esauriente, a fare intuire che la contrapposizione, cui spesso ricorrono gli storici della filosofia, fra pensiero continentale e pensiero anglosassone, rispettivamente assunti, in tale prospettiva, come metafisico il primo, antimetafisico il secondo, non gioca alcun ruolo nell’impostazione che ispira l’idea di fondo da cui traggono alimento i saggi qui raccolti. Per il concetto di “metafisica” al quale essi fanno riferimento, non c’è alcuna reale divergenza fra l’empirismo inglese e l’“idealismo” franco-tedesco. Non c’è, sia chiaro, in ciò che la metafisica ha di essenziale, anche se, com’è ovvio, essi rappresentano due versioni diverse e indubbiamente alternative (cioè incompatibili) di un medesimo orientamento speculativo. Ma in che cosa consiste ciò che ho chiamato l’“essenziale” della metafisica? Nel legame che essa stringe (o che, più esattamente, cerca di stringere) fra la dimensione empirica dell’*apparenza* e la dimensione soprasensibile della *verità*. L’esperienza dunque, come uno dei due poli tra i quali si instaura (o si assume che debba instaurarsi) questo rapporto, è non meno importante per l’indirizzo continentale che per quello empiristico della metafisica europea. Si potrebbe dire che l’empirismo non fa altro, in ultima analisi, che rovesciare i termini di tale relazione: ciò che per la metafisica continentale è il fondamento, per l’empirismo è il fondato, e viceversa. L’una conferisce il ruolo di fondamento al soprasensibile, l’altro al sensibile. In entrambi i casi quello che viene postulato è un nesso fondativo.

Ma perché una “fondazione” del genere possa considerarsi “metafisica” non occorre, come del resto abbiamo appena asserito noi stessi, che il fondamento sia posto al di là di ciò che è fisico (ossia di ciò che cade sotto la giurisdizione dei sensi)? Certamente. E tuttavia, è necessario insistere: anche l’empirismo è una forma di metafisica. Infatti, come si potrebbe considerare “sensibile” quello che, stando ai suoi presupposti, *provoca* o *pro-*

duce le impressioni dei sensi? In altre parole, anche ipotizzando una perfetta corrispondenza fra le due cose, non è evidente che si dovrebbe comunque ammettere che l'*affezione* è l'*effetto* di una *causa* così come un riflesso lo è del fascio di luce che investe la superficie di uno specchio? E in tal caso, essendo, qualunque fenomeno appartenente all'“esperienza”, l'espressione di un rapporto, nel quale ciò che viene designato come rappresentazione sensibile occupa solo uno dei due estremi, l'altro (che sarà appunto la *causa* o il *fondamento* del primo) come potrebbe non essere *esterno all'orizzonte della sensibilità*?²

Tutto questo era già stato messo in luce, a suo tempo, da Aristotele – ma utilizzando un argomento diverso – nel passo della *Metafisica* in cui osserva come alcuni dei filosofi che lo avevano preceduto, pur essendo dei “fisici” – perché, come spiega altrove, ritenevano che i principi della realtà fossero “materiali”³ – avessero indagato gli assiomi (che sono un tipico oggetto della metafisica, in quanto riguardano tutto l'essere o l'essere come tale) e lo avessero fatto a ragione, dal loro punto di vista, perché per loro i principi materiali cui si appellavano erano i principi di tutta la realtà (e dunque di tutto l'essere) e non solo di una sua parte.⁴ Questa affermazione aristotelica esprime un punto di vista metafisico sulla metafisica. Proprio per questo non sottolinea come caratteristico della metafisica il legame fra sensibile e soprasensibile, ma piuttosto il riferimento alla realtà come ad un “tutto”. Nel *tutto* e rispetto al *tutto*, “verità” e “realtà” non possono che coincidere. Pertanto, da questa angolazione (che, ripeto, corrisponde a un punto di vista interno alla metafisica), la differenza fra una realtà soprasensibile e una realtà sensibile appare secondaria: essa, al più, può servire a distinguere una metafisica da un'altra, non a definire la metafisica come tale, distinguendola da ciò che non lo è. Quello che davvero conta, qui, è il modo in cui la realtà viene considerata. Ed essa può essere considerata o come parte (e allora il discorso sarà “empirico” in senso non filosofico, cioè volto all'esame dei fenomeni nella loro specificità) oppure come un tutto, e in tal caso non importa che questo “tutto” sia fisico: saremo comunque in presenza di un discorso “meta-fisico”. Infatti, anche se il tutto fosse fisico, occorrerebbe poi distinguere in esso (ed è precisamente quello che avevano fatto i filosofi cui si riferisce Aristotele nel passo citato) ciò che *appare* (ed è quindi sensibile in senso immediato) da ciò che è in senso più profondo (e che può anche non apparire o divergere da ciò che appare).⁵

Abbiamo detto che quello di Aristotele è “un punto di vista metafisico sulla metafisica” e che, *appunto per questo*, esso non caratterizza la metafisica attraverso il riferimento alla distinzione di *sensibile* e *soprasensibile*. Da questa constatazione abbiamo poi ricavato la conseguenza che per lui una tale distinzione avrebbe potuto, al massimo, proporsi come un'alter-

nativa *interna* alla metafisica, ossia come un'alternativa fra due diverse forme di metafisica (allo stesso modo in cui, poco fa, ci è apparsa come un'opposizione interna alla metafisica quella fra pensiero continentale ed empirismo anglosassone). Ciò significa, per caso, che definire la metafisica, come abbiamo fatto noi, ponendo l'accento su questa distinzione configura qualcosa come un punto di vista *non-metafisico* o esterno alla metafisica? Non esattamente. Infatti, la filosofia cattolica reinterpreta Aristotele proprio in questo modo, attribuendo alla sua metafisica (e alla metafisica in generale) l'intento *esclusivo* di riflettere sulle essenze soprasensibili. In questo caso, l'estromissione dell'esperienza e delle filosofie fondate su di essa dall'orizzonte della metafisica *appare* una conseguenza scontata. Ma attraverso una simile interpretazione o reinterpretazione del concetto di metafisica si fa progressivamente sempre più chiaro il fatto che se la metafisica *si fonda* su questa distinzione (quella, appunto, fra sensibile e soprasensibile) e se, nello stesso tempo, il suo scopo mostra di consistere, in ultima analisi, nella *rivelazione* dell'*illusorietà* di una tale differenza (visto che essa è destinata ad essere annullata dalla *riduzione* del primo al secondo termine, ottenuta riconoscendo nel secondo la *verità* del primo), essa si dimostra un progetto privo di senso.

Proprio dalla comprensione dell'inutilità del suo sforzo e dalla persuasione che, pertanto, il divario fra apparenza e verità non debba essere ricomposto, ma debba, al contrario, essere esasperato fino al punto di fare dell'una (l'apparenza) l'orizzonte di un universo linguistico incompatibile rispetto a quello definito dall'altra (la verità) trae origine il pensiero eleatico. Che risulta dunque, a tutt'oggi, l'unico sforzo organico⁶ fatto dalla filosofia occidentale per pensare in modo non-metafisico la distanza evidente che, già anche solo per via della nostra percezione, appare interposta fra l'esperienza della realtà e il senso dell'essere.

Ma nel quadro della storia del pensiero cui ha dato vita l'Occidente, la filosofia parmenidea rappresenta un *unicum*. La tradizione speculativa che si è costituita e consolidata in quest'area del mondo appartiene, infatti, tutta al versante metafisico dell'indagine filosofica.⁷ E la filosofia italiana – nella misura (che, come ho già detto, è abbastanza esigua, almeno in rapporto a quella di altre tradizioni continentali) in cui si può parlare di una variante regionale del pensiero europeo geograficamente ascrivibile alla nostra Penisola – non fa eccezione. Ciò che distingue il pensiero italiano dalle altre espressioni che il pensiero occidentale ha prodotto nelle diverse aree del continente è il grado di penetrazione della filosofia nella cultura e nella vita civile. Nel senso che sia l'una (la cultura) che l'altra (la vita civile) appaiono da noi decisamente meno influenzate dalla filosofia di quanto non si mostrino tali in Germania, ma anche, fatte le debite dif-

ferenze, in Inghilterra e in Francia. Quando si parla di influenza della filosofia sulla vita culturale e civile di una nazione e di un popolo ci si riferisce, di norma e in primo luogo, ad aspetti come l'etica pubblica, il diritto, la politica, oltre che, naturalmente, alla letteratura, all'arte e alla religione. Ebbene, in Italia la giurisprudenza ha sempre avuto, nel concreto costituirsi di una dottrina e di una cultura giuridica con caratteristiche "nazionali" riconoscibili e riconducibili ad una matrice latina – quella del diritto romano, che si presenta da noi come autoctona – un ruolo senza dubbio preponderante rispetto a quello esercitato dalla cosiddetta filosofia pratica (che del resto, in quanto "filosofia" può essere tutto fuorché realmente "pratica"). Così come, in modo analogo, l'osservazione e l'esame dei fatti e delle vicende storiche ha dato certamente un contributo più decisivo alla formazione della teoria politica di Machiavelli di quello offerto al pensiero politico-giuridico di Hobbes (per parte sua molto più tributario delle categorie con cui il filosofo inglese allestisce il quadro sistematico dei propri *Elementa Philosophiae* di quanto non lo sia della riflessione sui dati di fatto che l'esperienza inglese gli proponeva). Se, pertanto, c'è una disposizione mentale tipicamente "italiana", cui la nostra cultura giurisprudenziale, da un lato, e il pensiero politico del Rinascimento (in primo luogo con Machiavelli), dall'altro, possono essere ricondotti, questa dovrà considerarsi come espressione di uno dei rari casi in cui, in Occidente, prima del XVIII secolo e del progressivo emanciparsi del pensiero tecnico-scientifico dalla filosofia, si è guardato alla *realtà* senza pretendere di radicarla in una qualche essenza filosofica, e quindi in termini non-metafisici (anche se, diversamente da quanto era accaduto, come abbiamo visto, a suo tempo in Grecia con Parmenide, senza nessuna "organicità").⁸

Ora, che cosa, propriamente, significa e che cosa comporta il fatto che la debolezza della tradizione filosofica italiana sia, innanzitutto, una debolezza della sua capacità di penetrazione e di influenza culturale? Nel complesso, i rapporti fra filosofia e cultura risultano alquanto misteriosi. Essi possono essere esaminati a partire da un versante o dall'altro della relazione che questi due termini stabiliscono fra di loro. Ma come tutte le relazioni, anche questa incontra molti più ostacoli ad essere interpretata da un punto di vista filosofico che ad essere ricostruita in termini storico-culturali. Tutto sommato, si può giungere a sostenere la tesi che un rapporto del genere esiste solo sotto un profilo culturale o storico, non sotto un profilo filosofico in senso stretto. Il che non toglie che, di norma, i due aspetti procedano di pari passo e che alla debolezza dell'uno faccia di solito riscontro la debolezza dell'altro. Ma riguardo al motivo per il quale queste reciproche debolezze si alimentano (o sembrano alimentarsi) a vicenda, la filosofia non ha ipotesi da proporre. Ciò significa che della debolezza *non solo culturale*

ma *anche filosofica* di un pensiero speculativo non si possono addurre *ragioni filosofiche* ma solo *ragioni di ordine culturale e storico*. L'affermazione è impegnativa: ridotta alle sue conseguenze estreme, essa, in ultima analisi, implica la tesi che la filosofia, come tale (ossia come testimonianza del senso della verità), non può essere né debole né forte: essa è o non è ciò che deve essere. E se non lo è, questo non può dipendere che dall'intrusione, nel suo ambito, di esigenze che non appartengono alla "sintassi concettuale" che le è propria, e che non derivano dall'osservanza della fedeltà all'esercizio del suo compito di testimone, ma da altro. Dalla psicologia, dal carattere, dalle idealità e dai bisogni di coloro che rispondono al suo appello, ponendo mano all'opera che essa richiede. Così, solo la filosofia è in grado di individuare e denunciare le incongruenze categoriali e speculative di un sistema di pensiero, la sua inadeguatezza all'assolvimento del compito testimoniale che gli compete. Ma, d'altra parte e allo stesso tempo, solo la ricognizione storica del quadro culturale e psicologico dal quale tale sistema è emerso può consentire di individuare le *cause* di una simile incongruenza. Ciò che se ne ricava, alla fine, è una sorta di doppio registro, in base al quale, all'analisi dei concetti e delle strutture semantiche, da un lato, si associano, dall'altro, senza confondersi con essa e senza confluirci, l'esame delle idee e dei loro rapporti di dipendenza storica, l'indagine psicologica, la ricostruzione del contesto politico, culturale, sociale, ecc...

Di questo "doppio registro" i saggi compresi nel presente volume offrono un esempio evidente. In particolare, per quanto riguarda i rapporti fra Croce e Gentile – che, essendosi svolti, come si sa, a livelli diversi (dal confronto filosofico all'amicizia personale, dalla discussione politica alla polemica contraddistinta dalla più intollerante e acrimoniosa ostilità), offrono l'occasione di un esame differenziato. E quello che emerge dalla ricostruzione proposta in queste pagine è il fatto che, contrariamente all'opinione più diffusa, non è la filosofia a dividere i due corifei del neoidealismo italiano (se non nella loro immaginazione), perché, piuttosto, essa li accomuna, mostrando come il concetto di "atto spirituale" – chiave di volta del pensiero di entrambi – sia, per struttura, il medesimo nell'uno e nell'altro. Addirittura il tema che, per definizione, ha rappresentato (per lo meno al livello della loro consapevolezza, come pure di quella dei loro contemporanei e seguaci) il motivo di fondo delle divergenze che li hanno separati (intendo riferirmi alla questione della *differenza* e del suo rapporto con l'*unità*) è presente, come esigenza speculativa, con la stessa forza, in tutti e due, anche se da Gentile viene impostato in modo diverso da come lo imposta Croce (ma tale diversità fra le due impostazioni risalta più nei loro aspetti apparenti che in quelli sostanziali: il problema, comune e ugualmente irrisolto, essendo, in entrambi i casi, quello tipicamente metafisico

del *legame* fra l'“unità” e la “diversità”). Ciò che *realmente* li divide e da ultimo li contrappone, allora, sono piuttosto alcuni tratti della personalità dell'uno e dell'altro, come una sensibilità morale diversa, due modi di concepire il proprio ruolo e le proprie responsabilità di fronte alla scienza e all'amicizia così divergenti da apparire in qualche caso incompatibili, una differenza di fondo, che potremmo definire “ideologica”, riguardo al compito della filosofia nei frangenti della politica e della storia.

Quello appena menzionato non è, tuttavia, che un esempio: in ogni saggio di questo volume, là dove l'esame di qualche punto particolarmente arduo mostra l'emergere di un problema e il volgersi del pensiero in un direzione diversa da quella nella quale sembrava essersi avviato (o in cui avrebbe dovuto avviarsi, stando almeno alle premesse), la genesi della difficoltà viene sempre ricondotta o ad un conflitto fra esigenze filosofiche che affonda le sue radici in una scelta filosoficamente ingiustificata e ingiustificabile (anche se non sempre questo sfondo “ideologico” viene reso esplicito), o ad un contrasto fra esigenze filosofiche ed esigenze estranee alla filosofia (sebbene vive ed operanti nella trama dell'esistenza storica della personalità dell'autore). In base ad un “metodo” che, per quanto mi riguarda, ho desunto innanzitutto dalle suggestioni che la frequentazione più che ventennale di Gennaro Sasso ha saputo suscitare in me, dal dialogo, serrato e costante, che, nell'arco di tutto questo tempo, ho avuto con lui, come pure, ovviamente, dalla lettura e della discussione – svolta, quest'ultima, sia in pubblico che in privato – delle sue tesi e dei suoi numerosi contributi. Proprio in questi, a mio avviso, tale “metodo” si è progressivamente imposto, assumendo, almeno ai miei occhi, se non anche ai suoi, i tratti e la configurazione di un vero e proprio rovesciamento della prospettiva storicistica, che pure ne era alla base.⁹

Il richiamo alla figura e alla personalità di Sasso non è qui dovuto soltanto alla lunga consuetudine che, come ho detto, mi lega a lui da oltre un quarto di secolo e al debito di gratitudine che sento di aver contratto nei suoi confronti: Sasso riveste un ruolo emblematico nella mia ricostruzione del significato e dell'evoluzione del pensiero italiano neoidealisticò e post-idealisticò, sia come interprete e critico della filosofia di Croce e di Gentile, sia, più recentemente, come autore di uno sviluppo in senso neo-oleatico della propria prospettiva filosofica.

Ho già ricordato come la cultura italiana sia stata sempre contraddistinta dalla scarsa influenza esercitata su di essa dalla filosofia, soprattutto per quanto riguarda due aspetti di questa cultura che non hanno avuto, nel suo sviluppo, un peso inferiore a quello della letteratura e dell'arte, ossia la politica e il diritto, e come proprio questa scarsa influenza sia stata l'indice, nei secoli, della debolezza della nostra tradizione metafisica. Tuttavia, alla luce di quanto abbiamo detto in precedenza, dobbiamo riconoscere che

la debolezza e la fragilità di una simile tradizione non sono solo l'indizio di una mancanza di spessore filosofico, caratteristica della nostra vita intellettuale. Sono anche l'espressione di una opportunità piuttosto rara: quella di pensare al di fuori o al di là dell'orizzonte della metafisica. Opportunità che la filosofia italiana sembra avere inconsapevolmente iniziato a cogliere, in modo organico (a parte, cioè, qualche sporadica anticipazione "indiretta", ossia rivolta tematicamente ad altro, come quella rappresentata dal caso già menzionato di Machiavelli), proprio al principio del XX secolo.¹⁰ Sotto questo angolo prospettico, non può davvero ritenersi casuale il fatto che i temi del pensiero di Croce e Gentile dai quali emerge in modo più nitido la crisi dell'orizzonte idealistico – orizzonte che non cessa mai di rappresentare l'ambito in cui tale pensiero dichiara espressamente di volersi mantenere – siano quelli connessi con le questioni del "diritto" e della "legge", dell'"utile", della "tecnica" e delle "istituzioni economico-politiche". E in proposito è la posizione di Croce quella che, in quest'ottica, appare più ardua ed esposta, più arrischiata sul terreno "neoeleatico" della riproposizione di una frattura non componibile fra *verità* ed *esperienza*. Una frattura che impone – senza che nel pensiero crociano questa conseguenza venga mai chiaramente intenzionata e diventi esplicita – l'abbandono di tutto ciò che il secondo termine comprende nel suo ambito semantico ad una dimensione di irrelatività pressoché parmenidea.

Sebbene questo aspetto (l'irrelatività dell'esperienza) non sia quello sul quale fa leva l'interpretazione di Sasso (impegnata, piuttosto, a fare emergere il "tratto eleatico" del pensiero neoidealistico dall'immobilità ontologica della struttura dell'"atto spirituale", che egli mette in luce attraverso un esame estremamente minuzioso delle categorie della *Filosofia dello Spirito* di Croce, in primo luogo, e poi anche della *Logica* di Gentile¹¹), mi sembra innegabilmente significativo il fatto che la sua monumentale monografia crociana parta proprio da questioni di filosofia della pratica, e in particolare dal problema della politica in relazione alla categoria dell'"utile". Questo, unitamente al fatto che l'altro grande tema sul quale si è concentrato il suo lavoro di interprete è rappresentato dal pensiero politico di Machiavelli, può forse spigare, tenendo presente il discorso svolto fin qui, perché la sua figura – di studioso, di interprete e di filosofo – rivesta ai miei occhi un ruolo, come ho detto, "emblematico", e perché il suo approdo neoparmenideo possa, dal mio punto di vista, apparire oggi come il simbolo di quell'esito più generale, verso cui un processo inesorabilmente autoriflessivo sospinge da circa un secolo, e segnatamente negli ultimi vent'anni, il pensiero italiano contemporaneo.

Roma, agosto 2003

Note

¹ Intendo parlare, com'è ovvio, di Emanuele Severino.

² Questa è la ragione per la quale Kant (senza avvedersi del fatto che, così facendo, delinea il profilo di un'aporia), nella prima redazione della "deduzione trascendentale", definisce l'oggetto cui si riferisce l'intuizione sensibile un oggetto trascendentale, cioè "non empirico" (cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 108-109).

³ Cfr. ARIST., *Metaph.* 983b 6 ss.

⁴ Cfr. *ivi*, 1005a 29-33.

⁵ In proposito, sarebbe bene non dimenticare che per Aristotele "materiale" non significa affatto "sensibile", ma, se mai, il contrario.

⁶ Nonostante il carattere frammentario con il quale ci è pervenuto, il pensiero di Parmenide si mostra organicamente orientato in senso non-metafisico. Cosa che non si può dire di nessuno dei suoi predecessori, sebbene alcune tracce, riconoscibili nelle poche testimonianze rimasteci di due pensatori che lo precedettero di qualche decennio, Anassimandro e Senofane, possano far supporre che l'alternativa tra un indirizzo metafisico e uno non-metafisico si sia delineata quasi subito, pur mantenendosi, fino a Parmenide, incerta e oscillante.

⁷ Con questo non si intende minimamente sostenere, sia pure in modo implicito, che la filosofia orientale sia indenne dal vizio d'origine metafisico che ha contraddistinto, nel corso dei secoli, l'attività speculativa dell'Occidente: il pensiero orientale appare, in misura non inferiore a quello occidentale – sebbene in modo diverso – rivolto a cercare il senso delle cose (e questo "senso" può essere rinvenuto anche nella loro insensatezza o vanità, quando l'una e l'altra vengono interpretate come la verità che "sta dietro" l'apparenza e che, dunque, nell'atto in cui la svela, la giustifica).

⁸ Cfr. *supra* la nota 6. L'enumerazione dei filosofi il cui pensiero può, a vario titolo, essere inserito nel quadro di una prospettiva almeno in parte non-metafisica potrebbe essere condotta a termine con l'ausilio delle dita, se non proprio di una sola mano, certamente di due. Senza dubbio, anche se per ragioni che sarebbe impossibile spiegare qui (ma che si possono intuire se si considera il forte legame che, sotto l'angolo visuale definito da un simile modo non-metafisico di concepire la "metafisica", stringe quest'ultima al problema della morte e tale questione a quella della coscienza e della sopravvivenza individuale), rientra nel loro esiguo numero, per esempio, Averroè, almeno come commentatore del v cap. del III libro del *De Anima* di Aristotele.

⁹ Quello che ho appena definito come un "rovesciamento della prospettiva storicistica" consiste essenzialmente in questo: che invece di riconoscere nella riduzione del pensiero al quadro storico-culturale o storico-sociale (o perfino storico-individuale) un valore direttamente euristico (cioè la capacità di far affiorare, da tutto ciò, il suo significato filosoficamente autentico), questo metodo ricerca e rinviene, attraverso una simile riduzione, le ragioni non filosofiche di quello che, in un organigramma concettuale di carattere speculativo, si caratterizza come uno stato di difettività del pensiero (ossia come qualcosa che, filosoficamente, non sarebbe comunque possibile giustificare). In questo modo, tale metodo introduce, fra la storia e la filosofia – con la loro intersezione, in certi casi, con la loro tangenza, in altri – una divaricazione assoluta, che rappresenta l'esatto opposto della sintesi di questi due momenti perseguita dallo storicismo.

¹⁰ Ossia, paradossalmente, proprio quando è iniziata una sua più incisiva penetrazione nei campi della vita civile e culturale. Cosa che sembra contraddire quanto affermato sopra, ma solo in apparenza: con Croce e Gentile, l'istanza neoeleatica penetra nel seno stesso del pensiero metafisico e lo contamina dall'interno, sebbene non giunga ancora, per questa via, a rendersi influente come tale.

¹¹ L'esame di Sasso ha lo scopo di mostrare le difficoltà insolubili nelle quali si avvolge il tentativo di entrambi così di pensare la dialettica come di pensare in termini dialettici.