

# L'IDEALISMO ITALIANO

## INTERVISTA A GENNARO SASSO

a cura di Gianluca Miligi

L'intervista è stata realizzata a Roma nel 2002  
presso l'Istituto della Enciclopedia Italiana,  
per l'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche.

**D.** *Professor Sasso, prima di soffermarsi su singoli autori, può delineare la posizione dell'idealismo crociano e gentiliano con le relative difese e critiche nel quadro della filosofia italiana del primo trentennio del Novecento?*

**R.** Direi che nel primo trentennio del Novecento l'idealismo italiano, se si intende quello di Croce e quello di Gentile, è giunto sostanzialmente alla compiutezza della sua espressione. Sia il sistema di Croce sia quello di Gentile si completano, quello di Croce prima, nel 1912 e 1914 con la pubblicazione della *Teoria e storia della storiografia*, quello di Gentile tra il '27 e il '28 con la preparazione e l'ideazione del suo ultimo libro filosoficamente importante che è *La filosofia dell'arte (Genesi e struttura della società)* è un libro sostanzialmente scritto nella prospettiva della fine della sua esperienza politica e poi anche umana). Nel primo trentennio si definisce anche l'alternativa che queste due filosofie dell'idealismo italiano rappresentano: quella crociana che è, o perlomeno, è sentita essenzialmente come una filosofia della cultura, una criteriologia del sapere storico come si potrebbe dire, e quella di Gentile invece che è essenzialmente una forma estrema di idealismo incentrata nella teoria dell'atto. Dico come veniva ricevuta l'immagine di queste due filosofie nella filosofia italiana contemporanea, perché un conto è la ricezione e l'immagine che queste due filosofie hanno avuto e un altro conto è la realtà della cosa. Io per esempio non ritengo affatto che la filosofia di Croce sia una criteriologia del sapere storico, mentre ritengo senz'altro che quella di Gentile sia un idealismo. Di conseguenza, la differenza che passa fra queste due filosofie è molto profonda per certi aspetti, non lo è altrettanto per certi altri, che sono poi quelli, a mio modo di vedere, di natura *strutturale*, nel qual riguardo le due filosofie hanno più punti di contatto e di identità che non di differenza.

Detto questo però bisogna insistere, poiché dobbiamo parlare di autori che hanno partecipato alla vicenda dell'idealismo, piuttosto sul modo in cui queste due filosofie erano ricevute, e allora io credo che qui basti dire almeno due cose importanti: la prima è che la polemica che i due filosofi sostennero a partire dal 1913 pubblicamente definì i termini della questione. L'attacco, amichevole ma tuttavia sempre attacco, che Croce fece a Gentile nel 1913 era incentrato, come si sa, sul tema della unità e della distinzione. La filosofia di Gentile sarebbe stata secondo Croce priva della distinzione, una filosofia dell'unità senza distinzione, il che significava per Croce misticismo e così via dicendo. La replica di Gentile in fondo non negava, per così dire, la premessa ma la trasformava da negativa in positiva non essendoci per lui possibilità di attingere la distinzione se non come momento astratto e costitutivo dell'unità, la quale quindi fondamentalmente doveva essere il criterio per l'intellezione della realtà o per l'autointellezione della realtà. Questa dicotomia crociata/gentiliana è quella su cui poi fondamentalmente ha lavorato la parte della filosofia italiana che si è ispirata all'idealismo e che è rimasta estranea ad altri influssi perché in Italia non c'era solo l'idealismo nel secolo Ventesimo e che ha seguito ad approfondire in modo sempre più tenace questo tema della differenza strutturale dell'idealismo di Croce, lo vorrei chiamare così, o comunque della filosofia di Croce, e dell'idealismo di Gentile, ripetendo in questo modo la impostazione che i due maestri in sostanza avevano dato della questione. Non credo che il contributo a questo punto sia stato di grande rilievo, perché bisognava, viceversa, andare in direzione opposta a quella di cui si andava. Questo però non pregiudica poi l'importanza della filosofia che alcuni di questi pensatori dell'idealismo hanno elaborata in margine e poi anche oltre le prospettive di Croce e le prospettive di Gentile.

L'altra considerazione, brevissimamente devo aggiungerla, è di carattere invece storicopolitico: a un certo punto il dissenso filosofico diventò dissenso politico. Questo bisogna dirlo perché talvolta su questo punto si cominciano ad affermare delle tesi decisamente aberranti. La scelta di Croce fu una scelta antifascista nel 1924-25, la scelta di Gentile fu, come è noto, una scelta fascista, e a queste due scelte i due filosofi rimasero fedeli fino alla loro morte. Questa scelta segnò anche, naturalmente, il panorama culturale e anche filosofico.

*D. Guido De Ruggiero (1888-1948) è un esponente dell'idealismo noto principalmente come autore della Storia della filosofia. Dal punto di vista teorico, egli accoglie l'istanza del Romanticismo incentrato sullo Streben, sull'idea che lo spirito in quanto tale combatte incessantemente e supera gli*

*ostacoli sul suo cammino. Guardiamo più da vicino questa curvatura romantica dell'idealismo...*

**R.** Il caso di De Ruggiero è un caso molto particolare e anche interessante dal punto di vista psicologico oltre che dal punto di vista filosofico e culturale. Certamente De Ruggiero è noto oggi, presso i quali è ancora noto, come autore della grande *Storia della filosofia* in tanti volumi che fu pubblicata da Laterza e che ancora adesso si trova in questa edizione. Questa *Storia della filosofia* ha vari pregi naturalmente, ha anche vari difetti; oggi nessuno si metterebbe più da solo a scrivere una storia della filosofia dalle origini greche fino ai nostri giorni, ma De Ruggiero era uomo che pensava di potere dare con le sue sole forze una dimensione storica alla scelta filosofica che egli aveva fatto. Quindi questa è una caratteristica e per certi aspetti anche un merito della sua attività. Ma De Ruggiero non è soltanto l'autore della *Storia della filosofia*, è un personaggio molto più complicato e variegato di quanto l'attribuzione a questa impresa non potrebbe lasciar supporre. De Ruggiero innanzi tutto è un attualista precocissimo si potrebbe dire; addirittura, del resto, lui stesso si definiva così: una specie di "iperattualista". Quando Gentile cominciò a pubblicare le *Memorie palermitane* del 1911 e 1913, quelle che definiscono il primo momento della filosofia dell'atto puro, De Ruggiero, che è molto giovane, collabora in un certo senso a questa impresa gentiliana: è infatti del 1913 uno scritto che oggi si legge poco ma che è di grande impegno per quanto riguarda l'autore che lo produsse e cioè il saggio (pubblicato nelle *Memorie della Biblioteca filosofica di Palermo* presso le quali uscirono anche le *Memorie gentiliane*), sulla "scienza come esperienza assoluta". Nella proposizione della impossibilità di distinguere tra scienza e filosofia, De Ruggiero arrivava ad una forma iperattualistica dell'attualismo perché quello che Gentile ancora aveva tentato di mantenere come distinto, cioè l'ambito del sapere scientifico da quello filosofico, in De Ruggiero veniva invece drasticamente unificato nel segno appunto dell'atto puro, che, per così dire, era insieme scienza e filosofia. Ora, la storia della filosofia, che è d'altra parte una tentazione costante nella vita di De Ruggiero perché egli cominciò con lo scrivere la *Storia della filosofia contemporanea* e poi decise di fare una intera storia della filosofia a partire da quella greca, è un momento della sua attività giovanile.

De Ruggiero non nasce come storico della filosofia, nasce come filosofo, come pensatore in prima persona, sia pure come pensatore dell'ambito spaventianogentiliano. Poi a un certo punto succede qualche cosa nella sua vita intellettuale, direi proprio nella psiche di De Ruggiero, che era uomo di grandissima intelligenza, intelligenza molto veloce e ipercritica e capace di trasformare l'ipercritica in scetticismo nei confronti di se stesso:

incomincia un'opera di ripiegamento dalla filosofia chiamiamola "teoretica" alla storia della filosofia, indizio di una crisi precoce e di uno scetticismo latente, che è molto visibile nell'opera di De Ruggiero se uno la legge con una certa attenzione anche alle curvature letterarie del suo discorso.

La questione del Romanticismo dello *Streben*, a cui Lei accennato, nasce relativamente più tardi, cioè nasce quando ormai la partecipazione di De Ruggiero alle vicende dell'idealismo attuale è entrata in crisi. Bisogna essere precisi per quanto concerne questo punto perché De Ruggiero in realtà ha vissuto per tutta la vita la crisi dell'idealismo attuale, il che significa che non ha mai effettivamente superato la crisi, e se non ha mai superato la crisi dell'idealismo attuale non è mai neanche mai uscito dall'idealismo attuale: ci è rimasto sempre dentro nel segno della crisi. Perché? Perché De Ruggiero è di quelli che precocemente – tutto in De Ruggiero è stato precoce – ha visto sostanzialmente che quella che in Gentile si presentava come la perenne crisi dell'atto cioè il perenne essere in atto dell'atto, e quindi insieme la intrascendibilità dell'atto e il suo continuo trascendersi – questa era la vicenda della dialettica attualistica gentiliana detta in poche parole –, finiva per presentarsi nella forma di un'“elusione” nel senso che adesso dico, con parole diverse da quelle di De Ruggiero, ma credendo di interpretarne il *Leitmotiv*: l'idea di un atto che si trascende, sempre senza mai uscire dall'atto, implica che questo trascendimento che l'atto compie sia un trascendimento che si compie all'interno dell'atto e, conseguentemente, non sia effettivamente un trascendimento.

Questo aspetto della questione, senza forse arrivare mai a vedere con completezza assoluta, De Ruggiero lo ha sentito con forza e quindi ha avuto la tendenza ad interpretare la filosofia dell'atto puro di fatto come una filosofia dell'essere immobile sebbene a parole si presentasse come una filosofia della mobilità dell'essere. Per “dinamizzare”, come lui diceva, l'atto e renderlo effettivamente come un soggetto che si muove e che si conquista autenticamente, ha reintrodotto all'interno dell'atto la dialettica romantica della *énérgieia* e dell'*érgon*, insomma quella dialettica humboldtiana, in un certo senso, a cui poi anche Croce si riferirà in una pagina famosa della *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Questa dialettica dell'*énérgieia* e dell'*érgon* dell'“energia” vivente, dinamica e del “fatto” in cui questa energia si conclude De Ruggiero pensava che avrebbe potuto risolvere il dramma dell'attualismo che è il dramma della “cristallizzazione”. In realtà è facile vedere che questa dialettica deruggieriana non modifica in niente la dialettica attualistica perché anche la dicotomia dell'*énérgieia* e dell'*érgon* è destinata a reincludersi perennemente in un circolo che la contiene e quindi a non potere infrangere questo “anello magico”, che è pur sempre un anello che condanna all'immobilità. Qui, insomma, la crisi della dialettica gentiliana trova una sospensione, non un suo superamento.

**D.** *De Ruggiero nel tardo saggio Azione e valore (1942) critica l'attualismo gentiliano e propone la concezione per cui "azione" e "valore"-spirito sono due poli in rapporto dialettico; egli dice: "L'impulso che sempre si rinnova nella mobile soggettività tende continuamente a rompere le cristallizzazioni oggettive dei valori già acquisiti". Quali sono i problemi di questa concezione dialettica?*

**R.** Sono i problemi, a cui ho già accennato, di quella concezione che De Ruggiero proponeva in questa fase del suo pensiero che si definisce attraverso appunto il concetto della "revisione idealistica". La revisione idealistica per De Ruggiero significa essenzialmente revisione attualistica: il valore viene concepito come qualche cosa di trascendente, in un certo senso, il piano delle sue realizzazioni particolari, queste realizzazioni particolari avendo però sempre dentro di sé quel valore che non consente a sé stesso di esservi contenuto. Il discorso si configura attraverso una prospettiva strutturale perché è evidente che il valore è insieme "dentro e fuori" le realizzazioni particolari e quindi non produce, essendo sempre necessariamente dentro e fuori, se non questa situazione della realizzazione nonrealizzazione, che è però il fatto, per così dire, della sua definizione.

Di conseguenza il grande problema che questi filosofi si ponevano era quello appunto di riuscire a dominare il divenire e a rendere però se stessi partecipi del divenire senza che il divenire diventasse partecipe della sua definizione. Questo problema rimane, nella prospettiva delineata in questo modo, insoluto perché si ripropone continuamente la difficoltà dalla quale volevano uscire. Questi filosofi sono interessanti per il grado di consapevolezza critica che hanno raggiunto di una delle questioni interne alla filosofia dell'idealismo, del resto non soltanto a quella di Gentile ma anche a quella di Croce: non hanno saputo, però, secondo me, risolvere la questione in termini, diciamo così, positivi.

**D.** *Sul significato del passaggio dall'attualismo al problematicismo si sviluppa il pensiero di Ugo Spirito (1896-1979). Il suo iter speculativo è, come egli stesso dichiara, «per un verso il frutto più avanzato dell'attualismo e per un altro verso addirittura il suo capovolgimento». Il distacco dell'attualismo matura con il libro La vita come ricerca del '37, duramente criticato da Gentile. A giudizio di Spirito il mito della dialettica è nel concepire l'antinomia come soluzione e non come problema. Cosa significa tale tesi?*

**R.** Dunque, io comincerei, per introdurre il discorso su Spirito con una precisazione: Spirito non è un pensatore che passi dall'attualismo al problematicismo e basta, Spirito è un pensatore che perviene all'attualismo

da un'esperienza che non è affatto quella dell'attualismo ma è quella, viceversa, del positivismo. Questa è una delle cose che vengono dimenticate perlopiù quando si parla di Spirito. Naturalmente coloro che conoscono specialisticamente la filosofia di Spirito queste cose le sanno, ma in generale si ha l'impressione, e del resto lo stesso Spirito ha talvolta dato quest'immagine di sé, come di un filosofo che avendo avuto una formazione gentiliana e idealistica, a contatto proprio con Gentile, con la scuola di Gentile all'Università di Roma negli anni Venti, si è poi lentamente distaccato dall'idealismo attuale, rimanendo dentro tuttavia la prospettiva dell'idealismo, fino a capovolgere, come lui diceva, l'idealismo di Gentile, l'attualismo, in problematicismo. Questa prospettiva secondo me è vera per un verso, perché certamente Spirito è stato attualista, anzi un attualista addirittura "estremista", per poi essere anche un eversore, in un certo senso, dell'attualismo nel problematicismo. Però, per altro verso, non è vera se si vuole considerare l'interesse del percorso di Spirito, e io credo che la considerazione della sua fase preattualistica sia molto importante perché questa fase agisce continuamente nel momento attualistico della esistenza filosofica di Spirito e produce via via una serie di conseguenze che, sebbene non siano più inscrivibili nell'ambito del positivismo in quanto tale, mantengono però di quel positivismo alcuni aspetti importanti e conferiscono alla sua vicenda intellettuale un carattere del tutto particolare.

Adesso mi spiegherò in modo un po' più preciso. Spirito in realtà ha cominciato a mettere in crisi l'idealismo di Gentile non nel 1937 con *La vita come ricerca*, che rappresenta la fase conclusiva di questo suo rapporto critico con il maestro, ma ha cominciato molto presto. Ha cominciato quando in sostanza la sua riflessione si diresse a temi che con la filosofia in senso stretto non avevano molto a che fare. Non dimentichiamo infatti che dal 1928-29 fino alla metà degli anni Trenta, cioè fino alle soglie del libro che Lei ha citato, cioè *La vita come ricerca*, Spirito ha vissuto intensamente l'esperienza della riflessione sull'economia, sul diritto e sulla politica. Qui bisogna tenere presente che proprio nel 1928-29 con Armando e Luigi Volpicelli Spirito aveva fondato la rivista "Nuovi studi di politica, economia e diritto", una rivista che era impostata in senso attualistico per quanto riguardava la cornice delle questioni, la quale però trattava di queste scienze in modo particolare dando quindi in qualche modo a Spirito la possibilità di seguire a coltivare quegli studi in realtà egli non ha mai abbandonato e che ha sempre coltivato, cioè il diritto in particolare, l'economia, la politica, anche in vista della sua adesione al fascismo e al pensiero del fascismo in termini di teoria politica rigorosa. Ora, il primo segno della crisi attualistica di Spirito – mi riferisco all'adesione ortodossa al sistema di Gentile, avviene nel 1930 quando Spirito pubblica *Scienza e filosofia*, che raccoglie saggi scritti precedentemente. La crisi

non è dichiarata ma è immanente perché Spirito si pone continuamente la domanda se la risoluzione dell'atto nella concretezza del vivere, di cui la scienza è l'espressione più significativa, non comporti un ulteriore passo in avanti che debba essere fatto nei confronti della tesi gentiliana, in quanto nella tesi gentiliana c'è il rischio che l'atto si "risolva", e quindi si immobilizzi, nella "teoria dell'atto", laddove la logica più profonda dell'atto comporta che esso si risolva nella sua determinazione pratica e vitale.

Qui, a mio modo di vedere, c'è un altro punto importante, che però non è stato notato semplicemente, o forse non è stato notato per niente, negli scritti dedicati a Spirito, almeno quelli che io conosco perché non pretendo di conoscerli tutti naturalmente. Ebbene qui c'è una presenza crociana. Il rapporto di Spirito con Croce è un rapporto estremamente complicato, in cui le cose nascoste sono più interessanti delle cose che emergono, un rapporto in cui la veemenza della critica che Spirito rivolge a Croce è in sostanza anche interpretabile come critica che Spirito rivolge a quelle parti di sé stesso che lo inclinano verso il crocianesimo. E direi quello che ho detto prima a proposito del rapporto di filosofia dell'atto e scienza, e che è abbastanza indicativo: che cosa significava sostanzialmente l'esperienza del crocianesimo nei confronti dell'attualismo, filosofia "monolitica" dell'unità e dell'identità dell'atto? Significava la varietà, significava la distinzione, significava la rivendicazione della distinzione delle forme e della concretezza delle forme all'interno dell'unità. È rilevante il fatto che Spirito facesse cadere la sua critica proprio sulla cornice, proprio sull'unità; il fatto che Spirito dicesse che il rischio dell'atto puro di Gentile era non già di essere un atto ma di essere una "teoria dell'atto". Questo rischio che faceva sì che l'attualismo, filosofia dell'antiintellettualismo, si intellettualizzasse in una teoria; questo rischio era vissuto da Spirito con consapevolezza tanto più profonda in quanto c'era un "demone" crociano che agiva involontariamente dentro di lui e che egli cercava di esorcizzare attraverso la veemenza della sua polemica. Spirito è il più ostile degli attualisti nei confronti di Croce e in un certo senso è forse quello che più ha sentito, non dico il fascino, ma insomma la urgenza, la presenza dei temi crociani all'interno della sua stessa esperienza.

Detto questo, si può passare al libro del 1937 che certamente estremizza tutti questi temi e li rende espliciti. Spirito dichiara, per così dire, la crisi del suo attualismo. E allora la dottrina dell'atto puro, che proprio ha il suo limite nell'essere una "dottrina", una "teoria", quindi non atto ma contemplazione dell'atto, raggiunge la sua forma esplicita. Lei mi chiedeva della questione dell'antinomia e della soluzione: lì mi pare che sia abbastanza evidente quello che Spirito dicesse e intendesse dire, insomma l'aspetto che si potrebbe definire "edificante" della dialettica consiste esattamente in questo: se si dà un'antinomia, si dà contestualmente la risolu-

zione dell'antinomia; se si dà una tensione, si dà contemporaneamente lo scioglimento della tensione. Allora possiamo dire che quello che “sta dentro” può essere incandescente, ma tuttavia il “contenitore”, ciò per cui quello che sta dentro può essere pensato, è viceversa un elemento di raffreddamento intellettuale di questa materia. Questo è il limite delle posizioni dialettiche di tipo hegeliano. La tesi di Spirito è per una rottura della dialettica: l'antinomia non si risolve nella sintesi ma si risolve nel problema, cioè vive nel problema. Il problema è l'antinomia stessa che si determina.

Qui naturalmente la questione diventava molto acuta da un punto di vista filosofico perché c'era un demone immanente e “ironico” nella posizione di Spirito, demone del quale egli avvertiva la presenza talvolta e talvolta no: ma direi che, in realtà, più non l'avvertiva che non l'avvertisse. Il demone ironico stava in questo: quando si parla di “antinomia” si ha certamente un bel dire, con le parole, che l'antinomia significa scissione, separazione, non conciliazione, che altro quindi è l'antinomia vissuta, altro è l'antinomia intellettualmente risolta: rimane il fatto che c'è un parlare dell'antinomia, ossia c'è sempre necessariamente una “definizione” dell'antinomia, la quale si deve chiudere in questo orizzonte, che però non è esso stesso antinomico, cosicché il demone dell'idealismo in tal senso anche del crocianesimo che da questo punto di vista non è diverso dall'attualismo rimane un demone non esorcizzato. Spirito si dibatte in modo molto “drammatico” nell'aporia: c'è la grande difficoltà per Spirito di vivere fino in fondo la sua posizione, sebbene egli provasse in tutti i modi a rendere concreta la consapevolezza della stessa antinomia dell'antinomia, e insomma la risolvesse nel senso piuttosto della vita che non della coscienza della vita.

L'altro libro che da questo punto di vista è importante, *La vita come arte*, mi pare sia abbastanza significativo. È il tentativo di risolvere l'autocoscienza in coscienza, perché l'arte è coscienza rispetto all'autocoscienza filosofica. La tensione mai appagata verso l'autocoscienza – ciò dà in certo modo persino una curvatura schellinghiana a questa parte del pensiero di Spirito – dimostra, però, quello che prima dicevo e cioè che Spirito è costretto sempre a pensare nei termini di un rapporto di coscienza e autocoscienza: l'orizzonte autocoscienziale, sebbene sia considerato in attingibile, rimane come orizzonte di concepibilità anche nel suo non essere raggiungibile. Da questo punto di vista anche la filosofia di Spirito, come in un certo senso quella di De Ruggiero, rimane una filosofia del tormento attualistico non superato.

*D. La concezione di Spirito si esplica in rapporto stretto con l'interpretazione delle vicende culturali ideologiche del proprio tempo, della caduta dei miti totalizzanti – il cristianesimo, il fascismo e il comunismo –, del crollo pro-*

*gressivo delle fedi e delle certezze dogmatiche. Il problematicismo, che è un ipercriticismo e una forma di scetticismo, esclude di poter giungere al possesso della verità. È questa una via senza sbocco della filosofia idealistica?*

R. Non saprei dire se sia una via senza sbocco della filosofia idealistica: è probabile che sia una via senza sbocco della ricerca di Spirito. Qui, a proposito della formulazione che Lei ha dato alla domanda, credo che si possa dire questo: qui non è semplicemente un problema dell'idealismo che viene in primo piano, direi che ad emergere è proprio il modo in cui la metafisica occidentale nelle sue linee fondamentali, che in questo senso sono anche linee convergenti, pensa la verità. Insomma, il fatto che si dica che la verità è in attingibile, che la filosofia, l'atteggiamento intellettuale, si configura nella dimensione di una *ricerca* e che quindi la verità è qualche cosa che deve essere svelato, tratto fuori del suo nascondiglio: questo mi pare che sia proprio caratteristico della limitazione metafisica in cui il pensiero di Spirito, che per certi aspetti è così violentemente antimetafisico come quello di altri pensatori dell'idealismo, rimane prigioniero. È evidente che intesa così la questione, come quella di un ricercante che deve trovare il suo appagamento nel ritrovamento della verità, il ricercante ha sempre fuori di sé la verità perché altrimenti non la ricercerebbe, così come la verità ha sempre fuori di sé il ricercante: la conseguenza è che c'è un ricercante senza verità e poi c'è una verità che, non includendo la totalità dell'essere, non può coincidere con la sua definizione. E quindi il ricercante la verità, poiché è un "ricercante la verità", non ricerca e non trova affatto la verità ma una "cosa", quando pure la trova. Questo mi pare che sia il punto in cui il "tormento" metafisico, che sta dentro poi tutta la filosofia dell'Occidente, si esprime con le tonalità particolari di Spirito, con le parole, gli accenti, le passioni di Spirito, che sono poi anche passioni politiche.

Lei prima accennava a questa sua vicenda tra cristianesimo, comunismo, fascismo e così via dicendo, e io mi ricordo che quando sono stato collega di Spirito – io sono entrato nell'Università di Roma nel momento in cui lasciava l'insegnamento attivo, ma conoscevo Spirito da prima e sono stato spesso a colloquio con lui perché mi interessava parecchio sentire i suoi ricordi e le sue riflessioni – il *Leitmotiv* della conversazione di Spirito era questo: noi avevamo una fede – egli si riferiva ai tempi della sua giovinezza e soprattutto ai tempi del suo fascismo attualistico o iperattualistico –, oggi non abbiamo più la fede. Ma questo Spirito non lo diceva riferendosi ai giovani, come talvolta fanno i vecchi i quali dicono che i giovani non hanno più fede, ma a se stesso, a quella fede che una volta avevamo e che ora non abbiamo più. L'idea, che è stata anche un sogno, di costruire il mondo nel segno della verità che si realizza in questa costruzione, è sva-

nita per sempre perché la verità si è perduta, perché si è moltiplicata, perché ogni coscienza è un centro che non comunica con gli altri.

Ci fu una parte del pensiero di Spirito che si chiamò “onnentricismo”, secondo la quale ogni coscienza è un centro assoluto. Come potesse essere concepito questo orizzonte di centri assoluti: questo fu un momento speculativo dell’itinerario di Spirito. Era molto significativo, a mio modo di vedere, perché, mentre prima l’idealismo era considerato il costruttore della verità e quindi la verità era considerata come un qualcosa che viene via via costruito, la crisi dell’idealismo stesso comportava il concetto della verità inattuabile.

Spirito è rimasto sempre un pensatore fondamentalmente non cristiano ma ha avuto fortissime tentazioni in senso religioso proprio perché un’impostazione di questo genere ha necessariamente dentro di sé un “tarlo” religioso. La religione può essere una tentazione, la tentazione di risolvere attraverso la fede quello che attraverso la filosofia non può essere risolto. Spirito era un uomo molto lucido e quindi non cadeva facilmente nelle trappole, per così dire, che egli stesso si costruiva. Ma questo non toglie che alcune di queste trappole esistessero nel suo pensiero e in modo particolare esistesse questa idea della verità che o si possiede tutta attraverso la definizione o rimane inattuabile, sempre, però, la verità essendo qualche cosa che si deve possedere e ricercare, quindi un oggetto.

**D.** *Guido Calogero (1904-1986) nel suo primo importante lavoro I fondamenti della logica aristotelica del 1927, individua nel pensiero di Aristotele due distinte logiche, l’una noetica, l’altra dianoetica. Nella nóesis risiede il cosiddetto ‘principio di determinazione’ ossia la percezione intuitiva dell’oggetto o significato, mentre nella seconda il dispiegarsi formale dell’argomentazione, delle connessioni e distinzioni logiche. Che valore teoretico ha questa interpretazione?*

**R.** A proposito di Calogero bisogna dire una cosa: Calogero è certamente uno dei più interessanti, più importanti, pensatori dell’attualismo. È stato messo tante volte accanto a Spirito, anche per ragioni direi di appartenenza alla scuola universitaria di Gentile. Calogero, che era più giovane di Spirito di diversi anni, si iscrisse all’università e cominciò a frequentare i corsi, prima di Bernardino Varisco e poi di Spirito e di Gentile. Spirito era assistente di Gentile e con questo giovane allievo, evidentemente molto preparato e molto brillante, si intrecciò subito un dialogo molto interessante ma anche polemico. Bisogna però partire dall’antefatto della formazione di Calogero; egli non è, di formazione, un filosofo attualista, ma un classicista, un filologo classico il quale è arrivato ad Aristotele attraverso un passaggio

complicato, breve nel tempo ma abbastanza intenso, in ogni caso dal punto di vista della condivisione dei problemi attraverso la letteratura e addirittura attraverso l'archeologia. Calogero quindi è un grecista che approda alla filosofia di Gentile e come grecista è un crociano; la prima formazione filosofica di Calogero è proprio perché, essendo egli studioso di letteratura e di poesia antica, è con lo strumento dell'estetica di Croce che si avvicina a questo mondo. Il suo scopo, dichiarato in alcune pagine autobiografiche, era all'inizio quello di fare nei confronti della letteratura greca: la stessa cosa che Croce aveva fatto per le letterature moderne, moderne naturalmente non semplicemente nel senso letterale della parola, ma dell'Occidente moderno, medievale e moderno. Quando Calogero approda all'Università di Roma incontra Gentile: è un incontro importante, sebbene importante sia per certi aspetti anche quello con Varisco, poiché è lì che il suo interesse filosofico incomincia a determinarsi; il suo crocianesimo incomincia a vivere delle esperienze autocritiche, e l'approdo idealistico gentiliano sembra l'approdo della maggior coerenza. Questo è un tema molto vissuto dagli intellettuali idealisti di quella generazione. Calogero diventa anche lui in qualche modo un attualista, però con una formazione particolare che non aveva niente a che fare con quella giuridicoeconomica di Spirito, perché, come ripeto, la sua era una formazione da filologo classico.

Calogero aveva una straordinaria conoscenza del greco e delle lingue antiche e quindi l'approdo naturale è alla filosofia antica, in modo particolare ad Aristotele. Che cosa significa la distinzione della logica noetica della logica dianoetica? Dal punto di vista formale, significa grosso modo quel che Lei ha già detto formulandomi la domanda. Dal punto di vista del riferimento della logica antica alla logica di Gentile la questione invece si presenta in termini abbastanza complessi. Ci vorrebbe molto tempo per illustrare tutto questo rapporto: cercherò in breve di dire l'essenziale. Si sa che la logica di Gentile, il "sistema di logica come teoria del conoscere", si articola fundamentalmente in due parti: c'è una logica dell'*astratto* e c'è una logica del *concreto*. La logica dell'astratto è la logica classica, è fondata sul principio dell'identità e della non contraddizione; questa logica è fondamento della logica del concreto ma nello stesso atto in cui il concreto, cioè l'"attualità", è il fondamento della logica dell'astratto: quindi c'è questo *circolo* dell'astratto e del concreto, che è esso stesso concreto in quanto realizzazione di sé ed è esso stesso astratto in quanto si ha la teoria che lo contempla. Ecco, questo sistema complesso che Gentile costruì nella logica dell'astratto implicava che, certamente, la logica classica non poteva essere considerata un momento per sempre perduto, ma significava anche che soltanto la logica moderna, cioè la logica della contraddizione dialettica così come Calogero la intendeva, importasse la possibilità di tesaurizzare la logica antica. Quindi quella di Gentile era

una logica che, mentre rivoluzionava il suo fondamento, lo presupponeva alla sua radice, sempre però come fondamento “rivoluzionato”.

La distinzione che Calogero introdusse riprendendo anche temi della tradizione medievale, dei commenti aristotelici medievali e persino del commento tomistico alla *Metafisica* di Aristotele (non che Calogero questo lo sapesse allora, ma il fatto sussiste lo stesso), la distinzione della logica *noetica* dalla logica *dianoetica* importò una critica implicita dell'impostazione gentiliana. In sostanza, la logica di Gentile veniva rovesciata nella sua istanza poiché la logica noetica, ossia la logica della determinazione intuitiva dell'oggetto, veniva ad essere essa l'autentico fondamento di quel dispiegamento dianoetico, il quale non era niente altro che un dispiegamento logicolinguistico: questo non aveva il valore fondante che, viceversa, doveva essere riconosciuto all'atto della percezione pura. Allora cosa accadeva in Calogero? Che tutto ciò che aveva l'aspetto della dianoeticità e della dialetticità apparteneva alla sfera del linguaggio e soltanto all'espressione logicolinguistica, laddove la verità consisteva per l'appunto in quella adeguazione pura e immediata dell'oggetto che Calogero individuava nella parte, per lui effettivamente fondamentale e da questo punto di vista insuperabile, della logica aristotelica fondata, per dirlo in altro modo, sulla determinazione dell'oggetto intellettuale come unico oggetto dell'esperienza. Il rovesciamento era completo ed era proprio ciò che avrebbe poi consentito a Calogero, già in questo libro, *I fondamenti della logica aristotelica*, del 1927, ma anche subito dopo, di pensare diversamente la dialettica. La logica aristotelica, essendo stata apprezzata da Calogero in questa sua parte noetica, cioè come dottrina della intuizione pura dell'oggetto, importava che la dialettica non fosse più pensata sul fondamento della identità e della non contraddizione, cioè secondo la linea che era stata ben svolta nella tradizione hegeliana, ma invece semplicemente su quello della tensione tra il *questo* e l'*altro*. E allora c'era da una parte la reinterpretazione del principio di identità e di non contraddizione come principio della *determinazione* ossia come nocciolo fondamentale della logica noetica, la caduta, per così dire, al di fuori di questo orizzonte di verità di tutti gli aspetti dianoetici e linguistici e dall'altra il recupero della dialettica come dialettica del *tautón* e dello *héteron*, del “questo”, e dell’“altro”, sul fondamento dell'analisi hegeliana della logica della qualità, ripensato però da Calogero in termini di proposizione volontaristica.

**D.** *Calogero imposta, nell'ambito categoriale dell'attualismo, una critica che decreta la conclusione della “filosofia del conoscere”, critica che coinvolge però anche l'attualismo stesso come sua ultima radicale espressione. In che senso la gnoseologia rivelerebbe in sé un'aporia insuperabile?*

R. L'aporia che Calogero individuava è appunto raffigurabile nella impossibilità che, nel momento in cui la filosofia si presenta con il carattere di una filosofia del conoscere, questo conoscere reincluda in se stesso la filosofia del conoscere, poiché la filosofia rimane sempre al di fuori del conoscere di cui teorizza l'ambito, e non può esserne ricompresa. Questa filosofia invalida, per così dire, sé stessa come filosofia del conoscere nel momento stesso in cui si convalida in questa forma metaconoscitiva e metaconcettuale.

Quindi la critica che Calogero svolge alla teoria del conoscere è strettamente conforme alla distinzione radicalmente da lui operata tra la logica noetica e la logica dianoetica in sede aristotelica. Questo è, mi sembra, il punto fondamentale. Insomma è una critica, quella della teoria del conoscere, che per certi aspetti ha punti di contatto con la critica che Spirito muoveva all'attualismo: come l'atto viene sostanzialmente tradito dalla teoria dell'atto, e la teoria dell'atto non può essere ricompresa nell'atto, così la filosofia che teorizza la filosofia del conoscere non può mai venire a far parte della filosofia del conoscere rispetto a cui è semplicemente un principio costitutivo dell'ambito, non reincludibile nell'ambito stesso. Di conseguenza, la validità della filosofia del conoscere, nell'atto in cui è teorizzata in questo modo, viene distrutta.

D. *La vera dialettica si realizza per Calogero come legge del suo contenuto, del finito o oggetto, che è relazione eternamente mobile di determinazione e alterità, del qualcosa (tautón, Etwas) e dell'altro (héteron, Anderes). Questa dialettica trova la sua essenziale esplicazione nell'ambito del fare e della prassi, traducendosi nei termini del factum e del faciendum. In che modo si esplica allora nella coscienza il principio dell'azione?*

R. In queste coppie che anche Calogero costruisce si vede la difficoltà che abbiamo riscontrata nella teoria gentiliana dell'atto, nella critica che De Ruggiero e Spirito provarono a muovere alla teoria, perché tutte queste critiche hanno come punto di riferimento l'esigenza che il movimento sia effettivamente movimento e che ci sia una mobilità effettiva, cioè che la istanza del fare, sia che si tratti del fare spirituale sia che si tratti del fare pratico, non sia "frustrata" nella immobilità della *struttura*. Calogero, nelle parole che Lei ha citate adesso, parla di una struttura eterna di questa mobilità perché il nesso fra la determinazione e l'"oltre", il nesso tra il *factum* e il *faciendum*, il nesso tra ciò che si possiede e ciò che si deve realizzare questa istanza del dover essere che è immanente nelle situazioni determinate e raggiunte come tale fa sì che di nuovo tutto questo movimento, che si cerca di mettere allo stato attuale e di far vivere nella sua concretezza, venga a far parte di un quadro che necessariamente lo com-

prende. Ora, un movimento che sta dentro un quadro che necessariamente lo comprende è soltanto un termine di una relazione ma non può essere assolutamente ciò che oltrepassa il quadro del suo contenimento. Ne consegue che anche qui, per quanti sforzi che Calogero abbia fatti per risolvere nel senso della autenticità il movimento, l'impostazione fondamentalmente metafisica o idealistica all'interno del quale il suo pensiero è sempre rimasto ha impedito che questo, il movimento, si realizzasse.

Naturalmente, di fronte alla acutezza con cui queste analisi sono state condotte e alla frustrazione che in questa stessa acutezza queste analisi hanno conosciuta, bisognerebbe chiedersi se la questione stessa possa essere posta così, cioè se noi dobbiamo ancora seguire a parlare del "determinato" e dell'"oltre", del *factum* e del *faciendum*, cioè se ancora sia concepibile che la teoria della inquieta natura dell'essere, attraverso l'introduzione in esso essere del dover essere, abbia a che fare con qualcosa di filosoficamente rigoroso o non sia sostanzialmente un'istanza dell'etica, che cerca di tradurre se stessa nei termini della filosofia. Però a questo punto il discorso diventerebbe molto più complesso e importerebbe altre conseguenze e altri sviluppi.

Prima di trattare l'ultimo tempo della filosofia di Calogero, io vorrei, a proposito di questa filosofia, dire una cosa che mi pare importante perché nell'ambito dell'idealismo italiano Calogero è l'unico pensatore che abbia effettivamente avuto un contatto non soltanto molto profondo con la filosofia greca ma un contatto che implicava la sua "valorizzazione". Naturalmente non c'è niente in Calogero in comune con quello che era più o meno in quegli stessi anni il programma filosofico di Heidegger, cioè una "distruzione" della storia della filosofia per il recupero della originaria filosofia antica, di quella addirittura che sta alle spalle di Platone e di Aristotele (c'è però certamente in Croce una rivendicazione sostanziale di istanze irrinunciabili del pensiero antico). La teoria calogeriana della determinazione è una teoria assolutamente aristotelica, almeno nella consapevolezza esegetica che egli ne ha; essa introduce nel quadro della filosofia dell'idealismo, la quale è per intero una filosofia del primato del moderno sull'antico, una nota nettamente dissonante: ciò è a mio modo di vedere molto interessante e forse ancora da approfondire.

*D. Calogero approda in ultima analisi ad una filosofia del dialogo, come recita il titolo di un suo libro, incentrata appunto sul primato del dialogo sul logos: questo rappresenta la tautologia e la chiusura, autarchia, logica e da esso si genera la metafisica, mentre il dialogo, nel senso del dialégesthai socratico, è il principio della comprensione della logica degli altri, del confronto nella ricerca del vero con le ragioni del discorso altrui.*

*Come viene pensato allora in questa dialettica, che esprime l'istanza dell'eticità, il rapporto dell'io e dell'altro?*

R. Questa teoria calogeriana del dialogo che ha avuto molta importanza e anche una certa risonanza negli anni Cinquanta e Sessanta, poi, come capita talvolta alle formule filosofiche, è stata assimilata ad altre tesi oppure è stata ripresa con quelle parole in ambiti che non avevano niente a che fare con quelle di Calogero. Insomma, del dialogo per esempio si è parlato molto anche nell'ambito del cattolicesimo: ora, tra il cattolicesimo e la filosofia di Calogero non c'è veramente nessun contatto, quindi anche queste sono equivocazioni di tipo verbale. Questa filosofia del dialogo di Calogero richiederebbe un discorso preliminare: l'averla formulata nell'ultimo periodo della sua riflessione, quando Calogero per altro era ancora abbastanza giovane (era stato un pensatore precocissimo), non ha in un modo particolare, a mio modo di vedere, giovato alla comprensione della sua filosofia precedente, che è invece la radice della filosofia del dialogo. Quindi questa formula che ha avuto molto successo, perché naturalmente la filosofia del dialogo significa filosofia della comprensione, filosofia della tolleranza, significa un'istanza contro il totalitarismo e così via dicendo, ha finito però per nuocere alla comprensione di quella radice, come dicevo, che l'ha generata.

*Logo e dialogo* è un libro del 1950, e in realtà non è niente altro che uno svolgimento interessante, anche suggestivo, di due libri che sono fondamentali nella riflessione di Calogero: uno è un libro del 1938, *La conclusione della filosofia del conoscere*, di cui abbiamo già parlato rispondendo alle domande precedenti, e l'altro è *La scuola dell'uomo*. *La scuola dell'uomo* è un libro di etica, pubblicato nel 1939, quindi a distanza di pochi mesi dall'altro: lì Calogero costruisce la filosofia come etica e l'etica viene costruita come etica dell'"altruità". Calogero intuiva che la questione del "questo" e dell'"altro", che potrebbe incontrare difficoltà di carattere strutturale se la ponessimo in termini di filosofia e di teoria filosofica pura, si risolve, viceversa, se noi la poniamo sull'istanza infinitamente valorizzante che io faccio dell'altro cosicché l'altro non è più l'*Anderes* della situazione hegeliana ma è proprio l'altro, cioè l'altro individuo, il soggetto umano che io mi trovo davanti nella comunicazione e che debbo cercare di comprendere con gli strumenti ermeneutici che sono a mia disposizione, sempre però sul fondamento della volontà di capirlo nella sua specificità, in cui consiste propriamente l'istanza morale.

La filosofia del dialogo che Calogero teorizza negli anni successivi e che culmina nel libro del 1950 che si chiama *Logo e dialogo*, ebbene questa filosofia del dialogo è per un verso lo sviluppo estremo de *La scuola dell'uomo* e della teoria dell'alterità reale, cioè dell'alterità dell'individuo di

fronte all'individuo con il dovere di comprenderlo, e dall'altra parte è una riappropriazione, sul piano della argomentazione morale, della teoria della 'non contraddizione'. La teoria del non contraddirsi è utilizzata da Calogero soltanto sul piano del linguaggio e del dovere che il linguaggio venga tenuto fermo nella sua coerenza nei confronti dell'interlocutore, il quale ha quindi il diritto, per così dire, di avere davanti a sé un interlocutore che parli il linguaggio della chiarezza e della non contraddizione.

In questo senso la teoria della non contraddizione diventa una teoria dell'argomentazione morale e alla radice di questa l'altro aspetto della teoria aristotelica dell'*élenchos*, insomma del non contraddirsi, presente nel libro Γ della *Metafisica* aristotelica, viene recuperato in quanto Calogero cerca di costruire il dovere di intendere sul fondamento dell'impossibilità che questo dovere di intendere conosca il suo fallimento, poiché, anche per contraddire al dovere di intendere l'altro, noi dobbiamo intendere questo dovere di intendere e quindi necessariamente dobbiamo metterci in comunicazione con l'altro, che è l'oggetto ultimo del nostro discorso. Da questa impossibilità di derogare al principio del dialogo nasce la libertà del dialogare. Il nesso della necessità e della libertà diventa naturalmente un nesso problematico in questa costruzione, ma è anche l'aspetto suggestivo di questa teoria di Calogero, la quale, per esempio, non ha niente a che fare con dottrine parallele come quella di Buber, la dottrina dell'Io o del Tu, o con dottrine simili, niente a che fare con quelle che in tempi poi più recenti sono state costruite soprattutto in Germania e nella cosiddetta filosofia pratica tedesca del Dopoguerra e in modo particolare nella filosofia di Habermas. Quella di Calogero è un'impostazione di uno che conosce la filosofia, quella di Habermas di uno che la conosce un po' meno, a mio modo di vedere.

*D. Professor Sasso, Lei ha dedicato un libro al pensiero di Carlo Antoni (1896-1959), dal significativo titolo L'illusione della dialettica. Le vorrei chiedere: come si configura il crocianesimo di Antoni? E in cosa consiste l'illusione in questione?*

*R. L'illusione della dialettica è un titolo che appartiene non a me, sebbene contrassegni il mio libro, ma appartiene ad Antoni, che scrisse un breve saggio così intitolato. In che cosa consisterebbe l'illusione della dialettica? E qual è la dialettica che produce illusione? Non è la dialettica kantiana, per esempio, no, ma è proprio la dialettica della opposizione così come era stato teorizzata da Hegel. Questa è la dialettica che Antoni ritiene produttrice di illusione, di fallacie e che deve essere abbandonata. In questo senso naturalmente Antoni è uno che si muove nell'ambito della*

distinzione crociana fra la dialettica autenticamente dialettica, cioè quella degli *opposti*, e il nesso dei *distinti*, che non è un nesso dialettico e che ha, a giudizio di Antoni, il suo significato in quel latente spunto giusnaturalistico che ad Antoni poi consentì di produrre quella che egli chiamò la “restaurazione del diritto di natura”: non una dialettica della opposizione ma una implicazione di forme che rappresentino il motivo della permanenza del vero e della permanenza di valori etici.

**D.** *Quella di Luigi Scaravelli è una figura sui generis: la sua opera di natura esclusivamente teoretica è piuttosto esigua e non ha goduto mai di molta fortuna. Egli è noto in genere come interprete di Kant. La critica del capire del 1942 è però un’opera rilevante che rappresenta in un certo senso la difficoltà o la crisi dell’idealismo. Professor Sasso, vediamo qual è il punto di partenza della riflessione di Scaravelli.*

**R.** Io non credo che la riflessione di Scaravelli rappresenti la crisi dell’idealismo, io credo che la posizione di Scaravelli rappresenti una serie di crisi che hanno a che fare con tutta la storia della filosofia occidentale come Scaravelli l’ha vissuta, molto intensamente, nelle varie fasi del suo sviluppo. Intanto bisogna forse anche qui precisare alcune cose come è stato fatto, per esempio, per Calogero, che nasce come filologo classico, addirittura in qualche modo come archeologo, come è stato fatto per Spirito, che nasce come studioso di diritto e di economia e poi approda all’attualismo e vive la sua vicenda nei modi che sono stati sommariamente descritti. Ecco, nel caso di Scaravelli bisogna ricordare almeno una circostanza: Scaravelli aveva studiato medicina, arrivando all’ultimo anno, poi a un certo punto si accorse che questo cammino non era il suo e cominciò a studiare filosofia. Quindi arrivò allo studio della filosofia piuttosto tardi; si laureò in filosofia con una tesi sulla logica dell’astratto di Gentile. Ma Scaravelli non è però un filosofo che nasca come filosofo dalla riflessione sui testi di Gentile; come filosofo nasce invece da una serie di testi incrociati che sono insieme moderni ed antichi, perché accanto allo studio di Gentile c’è quello di Croce, che Scaravelli considerava un filosofo concomitante e fondamentalmente analogo per certi aspetti al primo. E poi c’è lo studio di Kant e lo studio della filosofia antica soprattutto di quella platonica, dell’ultimo Platone, quello de *Il sofista* e del *Parmenide*. Su questo intreccio di questioni Scaravelli costruisce la sua ricerca filosofica, una ricerca di estrema complicazione perché rimane anche piuttosto implicita nei suoi testi, che sono veloci e lasciano scarsa possibilità al lettore di entrare nelle parti più profonde.

In ogni caso, è importante tenere presente il retroterra scientifico della riflessione di Scaravelli: tra i filosofi italiani della prima metà del secolo

xx, è uno di quelli che hanno una conoscenza più autentica della scienza, basta pensare per esempio al modo in cui poi, quando era già uno studioso maturo, ha impostato il libro che oggi si chiama *Kant e la fisica moderna* ma che nel titolo originale dato da Scaravelli si chiamava *Saggio sulla categoria kantiana della realtà* – in cui, come è noto, interpretava la concezione kantiana della fisica alla luce della fisica postclassica: già questo mette Scaravelli su un piano completamente diverso rispetto agli altri studiosi italiani di Kant.

Lei dice che la produzione di Scaravelli culminata nella *Critica del capire* del '42 è una produzione soltanto teoretica e che rappresenta in certo modo la crisi dell'idealismo. Io credo che questo sia in parte vero e in parte no. Intanto Scaravelli è certamente un filosofo teoretico nel senso che si occupa nella sua attività di studioso quasi soltanto di questioni cosiddette teoretiche, come studioso di Kant naturalmente, studioso in modo particolare della *Critica della ragion pura* e di ciò che si connette a quest'opera. Non dobbiamo dimenticare però che Scaravelli è autore di un saggio sulla *Critica del giudizio* che rappresenta una delle cose più acute che sono state scritte su questo libro kantiano così difficile da capire nel suo vero intento. E non dimentichiamo l'altro aspetto della personalità di Scaravelli che è quello dell'esegesi: Scaravelli è stato un grandissimo esegeta di testi non soltanto kantiani ma anche di testi, per esempio, cartesiani. Il suo saggio sulla "prima meditazione" di Cartesio [R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1641), trad. it. *Meditazioni metafisiche*] è un piccolo capolavoro e quello che rimane nelle sue carte pertinenti il pensiero antico, in modo particolare il pensiero di Platone, lascia immaginare quali sarebbero stati questi suoi scritti se Scaravelli avesse vinto il demone autocritico che lo tormentava e si fosse a un certo punto deciso a condurli a compimento. Così come non possiamo sapere esattamente che cosa sarebbe stato il libro dedicato alla logica di Croce, di cui sono rimaste parti staccate e superstiti nel suo archivio privato (adesso cominciano ad essere pubblicate alcune di queste cose); non lo sappiamo ma certamente possiamo immaginare che sarebbe stato un libro completamente diverso da quelli che si producevano allora su Croce e che avrebbero dato probabilmente agli studi crociani, se questo libro fosse stato pubblicato, un indirizzo molto diverso da quello che poi fu molto faticoso modificare negli anni del Dopoguerra.

Detto questo, vengo alla questione della crisi: direi che l'opera di Scaravelli rappresenta, nelle fasi faticose del suo svolgimento, non tanto la crisi dell'idealismo quanto piuttosto la crisi della filosofia occidentale nel suo insieme, attraverso la crisi dell'idealismo che forse fu l'esperienza filosofica più immediatamente presente a Scaravelli. Ma per "idealismo" qui bisogna intendere qualcosa di piuttosto ampio, non semplicemente

l'idealismo italiano di Croce e di Gentile ma questo nel quadro dell'idealismo classico: ebbene, in questo quadro Scaravelli in sostanza ha interpretato la crisi della metafisica occidentale. Scaravelli è stato per tutta la vita dominato da questi due demoni contrastanti: da una parte si rendeva perfettamente conto che per il modo con cui era stata costruita la metafisica occidentale conduceva alla sua stessa crisi, e dall'altra parte si rendeva conto questa era la sua opinione che per vincere fino in fondo la difficoltà della metafisica occidentale bisognasse costruire una metafisica. In questo sforzo la *Critica del capire* consuma la sua trama e dà anche quel senso di enigmaticità o di inconclusività che si nota alla fine di ogni suo capitolo.

Nella tensione tra questi due aspetti probabilmente si deve iscrivere tutta la esperienza filosofica di Scaravelli, che non riuscì probabilmente mai forse chissà se la lettura dei suoi inediti potrà dare qualche indicazione in questo senso a trovare una via che lo conducesse positivamente al di fuori di questa *empasse*. Forse la linea che Scaravelli aveva cominciato a tracciare nel libro pubblicato, mi pare nel 1947, sulla teoria kantiana della realtà poteva essere una di queste vie, ma non è detto che la via fondamentale di Scaravelli fosse quella della scienza. Certo è che tutte le questioni che egli indaga nella *Critica del capire*, da quella del giudizio a quella della libertà, si concludono in certo senso nel segno della *empasse* problematica: senza però che Scaravelli abbia mai nutrito l'illusione che il problema potesse essere la soluzione del problema.

**D.** *La filosofia di Scaravelli offre una visione più strutturale legata alla dimensione dello storicismo. Eppure egli rimane, a Suo giudizio, un pensatore dell'età kantiana e hegeliana, convinto che "modernità" significhi libertà e spontaneità. In che termini egli ripensa le categorie dell'identità e della contraddittorietà, fondamentali in quanto assolve al compito supremo di fare del reale non una sostanza parmenidea, spinoziana, ma lo "spirito"?*

**R.** Questa è una domanda di eccezionale difficoltà perché se si dovesse effettivamente rispondere alla domanda: che cosa era l'identità per Scaravelli, che cosa era la contraddizione, bisognerebbe entrare in un discorso che potrebbe durare delle ore. Le posso fare semplicemente un esempio: quando ho studiato il capitolo scaravelliano sugli opposti, che è un capitolo della *Critica del capire* che occuperà circa venticinque, forse trenta, pagine, mi è stato necessario scriverne più di cento perché i fili che Scaravelli intreccia in questo capitolo sono talmente complicati che soltanto per districarli e per vederli ad uno ad uno è necessario appunto che si scrivano almeno cinquanta: dopodiché bisogna dedicare le altre cinquanta al commento di questa situazione. Vede non c'è nessuna di queste categorie:

l'identità, la contraddizione l'opposizione, il giudizio, la libertà che resista alla sua definizione classica: che cosa sia l'identità, che cosa sia l'opposizione, che cosa sia il giudizio, ecco tutto questo nella *Critica del capire* viene preso in un tale vortice di complicazioni che tutte queste figure appaiono e scompaiono e il luogo dell'apparire di queste figure non è mai propriamente determinabile, come il quadro in cui queste figure appaiono, perché anche il quadro scompare con queste figure.

Allora per rispondere nel modo meno deludente, anche se mi rendo conto che è deludente, a questa sua domanda troppo determinata su una questione così complicata, io dovrei fare ricorso a quella parte della logica dell'essenza in cui Hegel costruendo la sua rappresentazione logico-fenomenologica delle categorie fondamentali della riflessione fa vedere come non sia possibile affisarle in sé perché nel momento in cui uno affisa l'identità affisa anche tutte le altre, e nel momento in cui affisa le altre poi affisa anche l'identità. Il "giuoco" della immanenza dell'una categoria nell'altra dà luogo a questo caleidoscopio mai effettivamente afferrabile nella sua determinatezza e nella sua identità con sé. Il giuoco che Scaravelli conduce, anche credo per suggestione diretta di questa complicata e anche suggestiva analisi hegeliana, è di questo tipo, cosicché alla domanda che cos'è l'identità non si potrebbe mai rispondere l'identità è appunto... perché questo apre il percorso delle molteplici altre esperienze che intervengono nella definizione di questa categoria.

Con questo spero di avere almeno in parte risposto alla domanda, ma Scaravelli veramente è un filosofo da leggere, da commentare punto per punto ed è molto difficile parlarne in generale proprio perché non offre il bersaglio ma lo sottrae continuamente.

*D. Professor Sasso, che tipo di bilancio è possibile tracciare delle vicende dell'idealismo italiano, dei suoi tentativi di riforma ma anche di ricerca della fondazione delle categorie dell'idealismo e, in generale, della dialettica?*

**R.** Fare il bilanci è sempre molto difficile perché bisognerebbe potere disporre della capacità di dire "queste sono le voci positive, queste sono le voci negative". Già chi procede con queste distinzioni procede in modo sommario, in modo approssimativo. Che cosa si potrebbe dire insomma dell'idealismo italiano in particolare e del suo lascito? Io direi questo: intanto che l'idealismo italiano ha vissuto un'età di contrastata fortuna, nella prima metà del secolo, forse nei primi trentacinque-quarant'anni del secolo perché già a quel punto l'idealismo era in difficoltà con sé stesso. L'idealismo di Gentile è stato travolgente, per così dire, nel periodo che va dal 1920 al 1930 ma già nella prima metà degli anni Trenta era pa-

lesamente in crisi, ed era combattuto e vissuto in modo autocritico, come abbiamo visto, anche dai suoi stessi rappresentanti. L'idealismo crociano, lo storicismo o la filosofia dello spirito di Croce, come preferisco dire, ha avuto una vicenda più complicata in un certo senso e nel momento in cui l'idealismo di Gentile conosceva il suo declino la filosofia di Croce ebbe un momento di fortuna. Ciò però fu in gran parte dovuto anche a ragioni di carattere storico e politico: la crisi del fascismo dava fiato alla filosofia di Croce nel momento stesso in cui la toglieva a quella di Gentile, ma qui si tratta di esperienze non immediatamente filosofiche. Sul piano filosofico, io credo che si debba dire questo: nell'idealismo italiano certamente la filosofia, per il modo in cui io la intendo, ha avuto un momento di autenticità cioè ci sono contributi veri alla filosofia nel pensiero di Croce e nel pensiero di Gentile e nel pensiero degli autori di cui abbiamo parlato.

È possibile oggi dire che l'idealismo in quanto tale può guidare il percorso filosofico? Io direi di no, ma per una ragione più radicale: non credo che ci sia nessuna voce della filosofia occidentale che, in quanto tale e per il timbro, la cadenza che ha, per l'armonia interna che ha, possa effettivamente andare esente dalla critica radicale che si debba rivolgere ad essa. La filosofia occidentale nel suo complesso dà luogo ad una serie di questioni che sono certamente molto istruttive, che bisogna percorrere con radicalità fino in fondo, ma nessuna di queste istanze può essere ricevuta e condivisa, perché la filosofia occidentale è sostanzialmente "metafisica" e la metafisica secondo me ha dentro di sé la sua stessa critica, la quale è impossibile risolvere se non viene abbandonato il quadro della filosofia stessa che l'ha ispirata. Detto questo devo anche dire che tutto ciò che si svolge al margine di questa tradizione a mio modo di vedere ha scarso interesse: potrà avere interesse culturale ma non filosofico.