

FILIPPO BARTOLONE, *Teoreticità e storicità della filosofia*. - Messina, A. Sessa ed.

« Il problema dell'essenza della filosofia è... vero, concreto problema solo in quanto e nella misura in cui implica ed esprime il problema della realtà in cui sta la filosofia e quello dell'oggetto integrale della filosofia stessa » (pag. 110). Questo, l'assunto centrale del saggio — di schietta natura teoretica — ed anche il suo fondamentale nucleo speculativo. Il cui acuto e denso svolgimento consiste, appunto, nel progressivo chiarirsi dell'originaria domanda del filosofare (« che cos'è filosofia? ») come *strutturalmente* implicante da un lato il problema della storicità del filosofare (cioè di « ciò in cui è e si dà » la filosofia), dall'altro il problema del contenuto assoluto della filosofia. La determinazione di questo contenuto come *essere* (cap. III: *La filosofia e il suo oggetto*) dà il « senso » di tale struttura facendo emergere il valore ontologico del filosofare come riferimento all'assoluto Valore, e dell'orizzonte storico entro cui si svolge il filosofare medesimo, poichè « solo una autentica oggettività, in sè consistente, può realmente costituire, sostenere e avvalorare il rapporto, per sè irrefutabile, della filosofia con la sua storia » una volta che si accerta « la infondatezza ed illogicità della pretesa di fondare quel rapporto... sulla base di un'identità soggettiva della storia e della filosofia » ciò che appunto, si dice, l'idealismo intende proporre (pag. 105. Vedi cap. I: *Il problema della natura della filosofia e l'origine storica del filosofare*, dove si ha la posizione di questa problematica).

L'approfondirsi della determinazione dell'assoluto contenuto del filosofare conduce ulteriormente a quel concetto di « dualità trascendentale » il cui riconoscimento « costituisce il compito integrale e finale della filosofia, la quale solo in esso rinviene la soluzione del fondamentale problema della propria natura e validità totale » (pag. 125). Dualità trascendentale di essere e intenzionalità conoscitiva all'essere come « sospensività e relatività pura » a questo come « unico intrinseco valore proprio del conoscere: il quale, per conseguenza, è e vale in quanto conoscere non da sè e per sè, bensì dall'essere e per l'essere, che incondizionatamente lo realizza e lo avvalorava » (pag. 140).

Tale concezione rigorosamente realistica è sostenuta dall'autore da un punto di vista rosminian-blondeliano, di cui è profondamente informata tutta la ricerca. E specialmente là (e qui si tratta più propriamente di rosminanesimo) dove il darsi dell'essere nella sua trascendentale relazione al conoscere, si dilata sino a porsi *immediatamente* (senza cioè una mediazione logica), e come tale, come la presenza stessa dell'assente (o, che è lo steso, come l'assenza del presente), come immanenza del trascendente, come l'« incondizionata testimonianza della stessa assoluta realtà dell'essere, per sè infinita, che si partecipa realmente al finito, per ciò stesso, ad una volta, come « essere iniziale », o fondante dell'esistenza finita, e quale « idea » ossia, propriamente, attestazione della propria in atto effettivamente infinita e quindi trascendente, non data « sussistenza » (pagg. 142-

143). Il che è profondamente vero, ma, pensiamo, come risultato di una *mediazione* (anzi, *della* mediazione); mentre invece la caratteristica speculativa e storica del rosminanesimo è appunto il tentativo di evitare tale mediazione conferendo a quel concetto di dualità trascendentale un peso speculativo ulteriore a quello che il concetto in questione comporterebbe per se stesso originariamente. E ciò che in questo (meglio, *anche* in questo) tipo di filosofie ci sembra vada riveduto è quindi proprio quell'immediata dualità di finito e infinito che il conoscere *come tale* (cioè come puro fatto conoscitivo) vorrebbe originariamente disvelare.

Realismo assoluto, comunque, quello che l'a., sostiene e costantemente tien fermo contro l'antitesi soggettivistica e fenomenistica in cui, secondo l'a., consiste l'idealismo. Realismo e idealismo son visti in tal modo come le due posizioni fondamentali del filosofare, di ogni sua storica verità e storico errore, la sua unica verità e il suo unico errore. E ci è sembrata speculativamente interessante e suscettibile di sviluppi la polarizzazione in quelle due strutture teoretiche secondo un rapporto che non è derivabile dall'effettualità storica, ma che in questa si verifica traendo la sua origine e la sua necessità dalla natura stessa del pensare. E interessante l'esemplificazione di quella verifica nell'*excursus* critico storico dove appunto si vuol dimostrare lo svolgimento del realismo classico nel suo essere intrinsecamente limitato dall'idealismo come determinantene le essenziali insufficienze teoretiche (cap. II: *L'idealismo come implicito limite speculativo del realismo classico*). Che è originale e polemica inversione degli usuali schemi di certa storiografia. D'altra parte non vediamo come si possa operare quell'identificazione di idealismo, *simpliciter*, con soggettivismo e fenomenismo: certamente il realismo ha una delle sue antitesi fondamentali in questi due, e certamente l'idealismo ha uno stretto rapporto di derivazione dal soggettivismo e dal fenomenismo; ma derivazione, ancora, non significa identità: ci sembra, cioè, che l'idealismo come togliimento del fondamento reale del conoscere, come negazione dell'oggettività di questo, ecc., non abbia realtà storica. A meno che non si precisi ulteriormente il senso di quel reale fondamento del conoscere, col che però si esce dai limiti espliciti del saggio. Conseguentemente, la concezione che l'a. ha del realismo classico risente di tale posizione. E non tanto nell'indagine accuratissima sulla problematica platonica il cui nucleo idealistico « si può ben individuare e definire come la specifica pretesa di assumere in assoluto l'idea quale intelligibilità in tutto e per tutto autosufficiente *re* e quindi di esaltarla siccome l'incondizionata contemplabilità che in sè esaurisce l'universale conoscere » (pag. 52) — quanto piuttosto nella determinazione di questo nucleo idealistico in Aristotele (dove per altro si dà una sicura interpretazione della « problematica minore » che pure ha così decisiva importanza per la generale economia del sistema). « ...il punto di partenza della speculazione specificamente aristotelica non è fondamentalmente ontologico. Aristotele intuì l'assoluta attualità come attualità non reale, ma ideale, o meglio, non ontologica, ma pu-

ramente noetica » (pag. 88); la sostanza come atto assoluto verrebbe assunta « non quale *esse actu* o *actu essendi*, sibbene come *intellectus actu*, o meglio, *actus cognoscendi*, in modo che l'« intenzione del suo filosofare non "risulterebbe" sostenuta e orientata dall'ontologicità, ma dalla mera attualità ideale di essa » operandosi così « l'idealistica inversione della scoperta attualità ideale in vera e propria assolutezza di questa » (pag. 89). L'a. così giustifica tale interpretazione: Aristotele si è posto un problema che, a prescindere da questa interpretazione, non avrebbe ragion d'essere, in quanto se si parte dall'attualità come essere non c'è più motivo di ricercare le condizioni dell'essere che, come tale, è l'incondizionato. Se si ricercano queste condizioni significa che il punto di partenza è l'attualità come idealità, che è il concetto idealistico (pag. 95). Ora — è proprio questa immediata distinzione tra attualità come essere e attualità come idealità, che ci sembra abbia bisogno di approfondimento e chiarimento per non incorrere in un dualismo, di continuo affiorante nel saggio, che così com'è sembra insostenibile. Non solo, ma la giustificazione dell'a. sopra accennata è possibile in quanto non si fa parola della fondamentale problematica dell'ontologia aristotelica: quella del divenire e dell'immobile, ma si assume il concetto di essere secondo una valenza univoca che esclude la possibilità di un condizionamento di una certa struttura dell'essere da parte di una cert'altra struttura; mentre invece basta la semplice analogicità dell'essere per porre la possibilità di quel condizionamento.

Ancora, concepire la pura attualità dell'autocoscienza aristotelica come pura idealità « anontologica » (pag. 95-96) significa concepire l'essere come l'assoluta alterità alla coscienza (e quindi l'assoluta irrazionalità), o concepire la coscienza assoluta come coscienza finita: « Se l'assolutezza è dell'essere, e quindi la sua attualità da lui solo procede, come si può porre la questione della sua attualità prima e ultima come attualità del pensiero? Come mai, insomma, la problematica dell'assoluto essere si trasforma da problematica ontologica in problematica anontologica concernente il pensiero in sè e per sè solo? Risolvere l'atto che è l'essere in mero « atto del pensare » e istituire tutta una indagine intorno a questo per affermare che in esso consiste la sua stessa « sostanza » significa chiaramente che così « il pensiero divino... » è fondato in sè solo, non ha contenuto ontologico; ed infatti il suo contenuto vien chiamato qui soltanto « l'oggetto », l'« oggetto pensato » ossia qualcosa che non può e non deve esser « altro » non dall'essere, ma dallo stesso pensiero, e che si riduce infine a una semplice espressione, a un semplice termine di questo » (pag. 95-96).

Il passo, significativo, denuncia chiaramente una concezione dualistica che accosta questo realismo... al deprecato fenomenismo. Ciò che vi ha di più prezioso in Aristotele, consistente appunto nel concetto dell'assoluta identità della coscienza e dell'essere, nell'immobile, va così perduto. E il riconoscimento che lo Hegel fa dell'autocoscienza aristotelica non è, come vuole l'a. (pag. 97) la riprova dell'insufficienza soggettivistica del concetto

aristotelico, ma una prova dell'assenza di soggettivismo e di fenomenismo dal concetto hegeliano di autocoscienza (ma poi le osservazioni che si possono fare in sede di recensione sono... naturalmente imprecise...).

« Dalla critica dell'idealismo alla restituzione del contenuto e valore integrale del filosofare » è il titolo del capitolo conclusivo del saggio che, traendo ispirazione dalla meditazione del La Via, ne sviluppa con acutezza e intelligenza i tratti fondamentali. « La critica dell'idealismo... altro non è... che la ricognizione speculativa del fondante significato ontologico della insuperabile attualità del conoscere, dalla filosofia affermata e, nel suo momento di « crisi idealistica » travisata in quanto ipostatizzata in assolutezza dell'idealità: essa è dunque il ritorno della filosofia alla pienezza della sua funzione e significazione realistica, — o, meglio, è il restituirsì a se stessa della filosofia dalla crisi o illusione idealistica del filosofare (pag. 167).

Un'ultima osservazione. Così inteso l'idealismo, è chiaro che ne segue la critica di quella posizione metodologica che sfrutta l'elemento positivo dell'idealismo consistente nell'autentico iniziale fondamento del filosofare (l'unità dell'esperienza) ai fini della costruzione metafisica; posizione metodologica che deve il suo concreto e definitivo accertamento e assestamento al pensiero di Gustavo Bontadini. A proposito del quale si ripete nel saggio una critica (pag. 150 - 152) che se forse può riguardare la primitiva formulazione dell'istanza metodologica bontadiniana, non ha più nulla a che fare col definitivo consolidamento di questa (consolidamento definitivo che è tutt'altro che recente). Si dice: accettato l'idealismo come momento metodologicamente iniziale del filosofare non si esce più dal soggettivismo e dal fenomenismo. Osserviamo: 1) rimane poi sempre da vedere se « idealismo » nel senso in cui dal Bontadini è assunto *anche* nella prima formulazione della sua istanza, si identifichi a fenomenismo e soggettivismo; ciò che è da escludere in quanto è assunto secondo la sua autentica fisionomia storica che ripudia all'identificazione in parola; 2) *anche* prescindendo da tale questione basta la lettura delle fondamentali opere del Bontadini per escludere che egli intenda il punto di partenza del filosofare secondo una valenza o un vizio fenomenistico, ma come l'assunto fondamentale di tutta la sua meditazione consista appunto nell'esclusione di un siffatto punto di partenza.

Il saggio del Bartolone meriterebbe un più esteso commento di quello che gli si possa accordare in questa sede: l'importanza centrale dell'argomento e il rigore speculativo dello svolgimento e soprattutto l'invito in esso contenuto a un ritorno al più degno ufficio del filosofare, ne fanno un importante contributo agli studi filosofici.

EMANUELE SEVERINO

LUIGI STEFANINI, *Metafisica della persona ed altri saggi*, I vol. pag. 95. Padova, Liviana, 1950.

Il piccolo volume è una raccolta di saggi e di conferenze. Veramente importante per conoscere quale è oggi la posizione filosofica dello Stefanini