

M. GENTILE, *Breve trattato di filosofia*, Cedam, Padova 1974. Un volume di pp. 139.

La presentazione di questa nuova opera di Marino Gentile, tanto significativa e densa di pensiero, pare a noi avere la sua più efficace, intrinseca focalizzazione solo tramite la sua collocazione entro quel fondamentale, emergente settore del pensiero contemporaneo, che è caratterizzato dall'impegno sempre più consapevole e radicale sul tema dell'alternativa teoreticismo-prassismo. Entro simile orizzonte speculativo il volume del Gentile si impone di diritto all'esperta e impegnata attenzione di chi, fra tante e troppe voci che altro non sono che 'mode' di un giorno, ancora sa distinguere il timbro autentico di un discorso e diciamo pure di un messaggio filosofico di vera essenzialità e perciò stesso classico.

Anche solo per questo si può e si deve senz'altro dire che il *Breve trattato* di Marino Gentile costituisce una coraggiosa e valida « difesa della Filosofia », che si affida al più scaltrito recupero delle ragioni di fondo del teoreticismo classico e più precisamente aristotelico. Non a caso l'opera del Gentile, la cui profonda sostanziale organicità si attua e si riconosce tramite il suo chiaro, dialettico articolarsi in tre parti, rispettivamente intitolate *Gli elementi del discorso filosofico*, *L'itinerario filosofico*, *La riprova storica*, ha quale suo tema e filo conduttore dominante la difesa e la rivendicazione del primato di diritto dell'intelligenza o νοῦς.

E ciò dice come, secondo il Nostro, premesso che la difesa della filosofia è valida solo nei limiti in cui legittimamente e fondamentalmente si connota quale difesa delle ragioni del teoreticismo, la rivendicazione del valore del primato di quest'ultimo, contro ogni invadenza prassistica, non deve e non può affidarsi all'identificazione del teoreticismo occidentale con l'hegelismo, bensì piuttosto deve, ancora e sempre, coincidere con il recupero e con la più piena manifestazione dell'eccezionale potenzialità speculativa del νοῦς aristotelico.

A questi effetti, molto acutamente il Nostro fa coincidere la rivendicazione del primato dell'intelligenza o νοῦς con la più chiara e consapevole rivendicazione della tesi aristotelica, per la quale il primato del νοῦς rispetto a qualsiasi altra forma o funzione dell'operare umano, si riconosce e si attua nel suo porsi quale la « sola attività ad avere il fine in se stessa » (p. 95).

Ora, a ben considerare, è solo alla luce dell'eccezionale significato speculativo di simile tesi che la filosofia può difendere intrinsecamente e validamente il suo primario, imprescindibile e insopprimibile carattere di teoreticità di fronte a tutte le riserve e a tutte le negazioni del prassismo contemporaneo. Dire invero che l'intelligenza (o appunto il νοῦς) è propriamente la sola attività che ha il fine in se stessa significa riconoscere che l'uomo, al di là di tutti i condizionamenti consci o inconsci che lo caratterizzano sia sotto il profilo esistenziale, sia sotto il profilo storico-sociale, rimane irriducibilmente e proprio per questo primariamente « animale razionale » e cioè ente capace di verità. Va da sé infatti, che tale tesi aristotelica, sulla quale così significativamente insiste il nostro autore, sostenendo che l'intelligenza è l'unica attività che è fine a se stessa, dice che l'uomo è capace di attività disinteressata e perciò stesso è capace di verità per la verità. E ciò al di là di quello stesso suo precario statuto ontologico, che, facendone un essere inquieto ed indomito, sembrerebbe determinare di riflesso l'operante presenza in lui non tanto dell'amore della verità per la verità, bensì piuttosto di un'insopprimibile tendenza a modificare la sua situazione tramite l'inesauribile sforzo di appagamento di un'istanza di certezza-sicurezza da un lato, e di dominio pratico o « volontà di potenza » dall'altro. « Altro dunque è catturare una cosa per adoperarla, altro l'intenderla così come essa è » (p. 111). E l'uomo non potrebbe neppure realizzare simile dominio pratico degli enti se non fosse innanzi tutto capace di intendere e di intenderli grazie ad una primaria e del tutto condizionante attività, quale appunto il νοῦς, che solo in quanto è fine a se stessa, può essere capace di autentica oggettività. Va da sé infatti che ove il pensiero fosse in ogni sua espressione attività condizionata o comunque « interessata », sarebbe sempre legittimo dubitare-sospettare della disponibilità da parte sua di un qualsiasi momento autenticamente e irriducibil-



mente oggettivo e veritativo in senso stretto. Qui, insiste il Gentile, risiede la dignità dell'uomo, perché qui si annida la premessa di tutte le premesse, la condizione di tutte le condizioni, che possono dare senso, valore ed efficacia pratica al molteplice dispiegarsi fenomenologico della prassi umana sia storico-sociale, sia individuale. Non per nulla il Nostro afferma e chiarisce l'intervento di diritto dell'intelligenza non solo a livello filosofico, bensì all'interno della scienza come della azione pratica e infine della stessa esperienza religiosa.

Del resto, sempre nell'intento di garantire la più intrinseca e piena manifestazione della tesi di fondo che caratterizza così specificamente e irriducibilmente la « metafisica dell'intelligenza » del Gentile, ci pare efficace riportare un passo de *L'itinerario filosofico*, particolarmente atto a compendiare in sé le linee di fondo del libro. Dopo aver sinteticamente richiamato la tesi analiticamente esposta nella I parte, per la quale il sapere ha uno stretto rapporto col conoscere in quanto ogni sapere è un conoscere, sebbene non ogni conoscere sia un sapere (e ciò appunto perché il sapere è un conoscere che si distingue dagli altri per la sua *stabilità*), dice il Nostro che la filosofia è « l'esplicitazione della conoscenza del perché o principio contenuto potenzialmente nell'esperienza; il principio non si conosce né con una rappresentazione sensibile né con una concettuale, bensì mediante il processo dell'intelligenza; questa si manifesta come quell'attualità pura, in cui confronto l'esperienza si costituisce quale divenire orientato e unitario; inesauribile il divenire nella sua problematicità, inesausto il principio nella sua attualità » (p. 88). Ora è appunto alla luce di queste parole che l'intero discorso del Gentile vuole essere inteso come una vera e propria « metafisica del principio noetico o intelligenza », la cui autofondazione si realizza non tramite ingenue quanto pretenziose forme immediatistiche, bensì dialetticamente. Il che avviene tramite la giustificata denuncia del fatale esito di autodistruzione teoretica che si determina là dove, in nome di una pretesa istanza prassistico-liberatrice e perciò stesso antiteoreticistica, l'uomo, privato del *voûç* e cioè della sua originaria, del tutto specifica e irriducibile capacità di verità, lungi dall'essere liberato, realizza la sua più radicale alienazione.

Qui invero la negazione del *voûç*, coerentemente radicalizzata e cioè condotta a riconoscere il suo significato ultimo quanto originario, coincide con la negazione stessa del principio di non contraddizione. Non per nulla il *voûç* è l'autentico *intellectus principiorum*. Ciò detto per quel che concerne alcuni dei tratti speculativamente più significativi della « metafisica dell'intelligenza », cui è affidata primariamente e sostanzialmente dal Gentile la « difesa della filosofia », incorreremmo ora in un vero peccato di omissione se ignorassimo il particolare significato che hanno infine le pagine dedicate dal Gentile, nella parte terza, a *La riprova storica*. Qui infatti magistralmente si chiarisce come nel Nostro la « difesa della filosofia », tramite la stessa identificazione di filosofia e di rivendicazione del primato dell'intelligenza, non escluda la più attenta ed esperta considerazione del concreto storico e cioè dell'uomo stesso, visto quale protagonista per eccellenza della storicità. A questi specifici effetti, è particolarmente significativo che l'uomo, pur già coinvolto nelle precedenti parti dell'opera, venga qui specificamente tematizzato quale *hic homo*, e ciò forse anche per evitare quelle deviazioni e quei fraintendimenti formalistico-impersonalistici che, di fatto, come è noto, hanno caratterizzato, entro l'arco storico della filosofia, l'interpretazione del *voûç* aristotelico. Molto significativamente rileva il Nostro che « l'identificazione della filosofia con l'uso dell'intelligenza ne individua, insieme, il carattere e il contenuto, in quanto specifica il sapere che le è proprio come una dimostrazione riguardante il principio e perciò quindi non ipotetico-deduttiva, bensì dialettica e, come tale, non disgiungibile dal soggetto che la compie; non in quanto la validità del principio dipenda dall'arbitrio di chi lo dimostra, ma in quanto il principio dimostrato implica lo stesso soggetto dimostrante » (p. 118). Né, ad avviso di chi scrive, la preoccupazione personalistica è assente nelle dense pagine che, sempre ne *La riprova storica*, il Gentile dedica all'essenziale distinzione intelligenza-ragione. Che se è indubbio che la meditata attenzione che il Nostro dedica alla cruciale distinzione intelligenza-ragione sembra concernere eminentemente il nesso filosofia (intelligenza)-scienza e il rapporto della filosofia con la sua stessa vicenda storica moderna, è altresì vero che, sia pur con panni vari e diversi, la deviazione

formalistico impersonalisticamente grava su detta vicenda, dando luogo, sia pur in forme diversamente articolate, a esiti che dal punto di vista dei diritti dell'intelligenza e per essa della filosofia, non possono evitare un significato di equivocità e di ambiguità. Comunque, sempre in relazione al tema della distinzione intelligenza-ragione giova ora ricordare, con parole del Nostro tanto incisive quanto efficacemente sintetiche, che diversamente dall'intelligenza, « intesa come la capacità di cogliere ciò che è, ossia ogni cosa in quanto non venga semplicemente adoperata, bensì conosciuta per quello che essa è... », la ragione invece è « l'attitudine a collegare ciò che si considera, a un principio posto per la sua spiegazione, nel senso che consente di adoperarlo per un fine operativo. Quest'attitudine raggiunge il grado più elevato di astrazione nel sapere matematico, per cui tutto viene ricondotto al calcolo, cioè alla forma più generale di adoperabilità » (p. 117). Va da sé che, persa o oscurata l'intelligenza quale capacità dei principi, avente il fine in se stessa, ne consegue l'impossibilità di ogni ferma distinzione fra l'ordine dei mezzi e l'ordine dei fini e di riflesso, di fatto, tutto quel complesso ed equivoco articolarsi del nesso *intellectus-ratio*, che, al di là della stessa non casuale inversione terminologica (si ricordino almeno Kant ed Hegel), aiuta a comprendere come e perché si è preteso parlare di tramonto del teoreticismo e proporre, conseguentemente, l'alternativa prassistica.

La vicenda filosofica moderna, sempre per quel che concerne la distinzione intelletto-ragione, sembra cioè confermare per il Gentile che la genialità e l'imponenza di ogni singola costruzione filosofica, si tratti appunto di Cartesio o di Spinoza, di Kant o di Hegel, non consentono che un insufficiente riconoscimento ed appagamento di quanto di irrinunciabile è proprio del *νοῦς* o intelligenza. In particolare la tesi hegeliana, per la quale il nesso immediatezza-mediazione (o intuizione-discorso, o anche, aristotelicamente, noetico-dianoetico) avrebbe il suo maturo assestamento rinunciando al primato del noetico, e presentando il dianoeico quale la stessa autoesposizione del noetico (ciò per cui il pensiero è l'unità in atto di noetico e di dianoeico), è la misura della perdita del senso originario dell'intelligenza e del suo primato di diritto. Questo esige, si è visto, tranne la condanna all'insignificanza, che sia tenuta ferma questa primordiale, irrinunciabile verità: che il positivo non è il negativo, o, se si vuole, che il significante non è l'insignificante. L'intelligenza, invero, non è altro che l'atto irrinunciabile e imprescindibile con cui e per cui, « vedendo » ciò, l'uomo si istituisce e si riconosce come capace di verità e perciò stesso di ogni altro valido conoscere e di ogni altro costruttivo fare. Grazie al *νοῦς* tutto è possibile per l'uomo, perso il *νοῦς* tutto è compromesso.

Questo, a nostro avviso, il significato di fondo della lezione classica che il *Breve trattato* del Gentile tanto vigorosamente ed efficacemente ci sollecita a rimeditare.

CARLO ARATA

L. ROBBERECHTS, *Essai sur la philosophie réflexive. I, De Biran à Brunschvicg*, Éd. J. Ducolot, Namur-Gembloux 1971. Un volume di pp. 375.

Il nome di Ludovic Robberechts è ben poco noto in Italia, salvo a quanti si sono interessati o si interessano della figura e dell'opera di Jean Nabert. Autore di una pregevole dissertazione di laurea sul filosofo francese (*Les grandes lignes de la philosophie de Monsieur Jean Nabert*, Louvain 1960), nonché di alcuni saggi sul suo pensiero (*Recherches récentes sur le problème du mal*, « Revue nouvelle », 1960, 6, pp. 650-653; *Réflexion phénoménologique et réflexion éthique*, « Les Etudes Philosophiques », 1962, 3, pp. 403-420; *Quelques théories de la liberté. Autour de Jean Nabert*, « Revue philosophique de Louvain », 1964, pp. 233-257), Ludovic Robberechts si volge in quest'opera allo studio di quella filosofia riflessiva d'origine biraniana che si ritrova « decantata e per così dire compiuta » nel XX secolo in Jean Nabert.