

Carmelo Vigna

## ATTUALISMO, PROBLEMATICISMO, METAFISICA

I. La sequenza di cui vorrei trattare non è una mia invenzione. E', innanzi tutto, una sequenza storica, nel senso che essa si è in qualche modo realizzata in tre pensatori di grande levatura, perciò molto noti: Giovanni Gentile, Ugo Spirito e Gustavo Bontadini<sup>1</sup>. Ciò nonostante, di ra-

---

<sup>1</sup> La bibliografia sui tre è, naturalmente, diseguale. Su Gentile i lavori sono moltissimi, ma per lo più di vecchia data. Dopo anni di ostracismo, l'attenzione su di lui, comunque, va crescendo. Su Spirito la bibliografia è considerevole, ma, anche qui, gli studi recenti sono pochi. Su Bontadini, scomparso da appena un lustro, esistono vari contributi parziali; manca ancora un lavoro di insieme. La natura di queste mie poche pagine mi esonera dal fornire indicazioni dettagliate. Mi limito, perciò, a selezionare alcuni rimandi. Per Gentile, la presentazione più sintetica e più autorevole mi pare sempre quella di A. NEGRI, *G. Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1975, 2 voll. (con ampia bibliografia). Tra gli interventi più recenti, cito solo quello di S. Natoli, perché particolarmente stimolante: *G. Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989. Per U. Spirito, rimando all'accurata monografia di A. RUSSO, *Positivismo e idealismo in U. Spirito*, Fondazione U. Spirito, Roma 1990 e ai 2 voll. di AA. VV., *Il pensiero di U. Spirito*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1988-90. Segnalo anche *L'opera di U. Spirito: bibliografia*, a cura di F. Tamassia, Fondazione U. Spirito, Roma 1986. Per Bontadini, si troverà una bibliografia delle sue pubblicazioni (sino al 1975; ma poi sono apparse pochissime cose) a cura di F. Carlomagno in AA. VV., *Studi di filosofia in onore di G. Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, vol. II, pp. 543-559. Segue una bibliografia delle opere su Bontadini, compilata da A. Gnemmi, ma con criteri discutibili. Mi si consenta poi di citare anche il breve profilo che ho tracciato di Bontadini subito dopo la sua scomparsa: C.V., *Memoria di G. Bontadini*, "Humanitas",

do la sequenza viene rappresentata nella sua completezza. Solitamente, si insiste sulla filiazione del problematicismo dall'attualismo. Difficilmente si compie il passo ulteriore, ossia si giunge sino alla filiazione della metafisica dal problematicismo. Ci sono, naturalmente, delle possibili giustificazioni. Dal punto di vista storico, mentre Gentile e Spirito fanno, in certo senso, "dinastia", Bontadini sembra una sorta di intruso, che ha poco a che vedere coi primi due. Dal punto di vista speculativo, mentre si capisce la trasformazione dell'attualismo nel problematicismo, non si vede bene come da questo segua la metafisica "neoclassica" proposta da Bontadini.

Eppure, si può sensatamente sostenere che tanto i rapporti storici fra i tre personaggi quanto i rapporti teorici fra le dottrine sono reali, molteplici e ordinabili nel senso che si è detto. I rapporti storici fra i tre personaggi sono fuori discussione per chi abbia dimestichezza con le loro biografie. Non solo Spirito è stato allievo di Gentile, ma anche Bontadini lo è stato, pur se in modo diverso<sup>2</sup>. E poi, tra Spirito e Bontadini c'è stato un dialogo amicale, e quasi fraterno, che è durato una vita. Le dottrine, infine, si possono effettivamente organizzare senza troppe forzature in una sequenza che resta alquanto autonoma dalle scansioni dei rapporti storici e che possiede una sua robusta architettura, di cui è depositario, come è naturale, l'ultimo dei tre, cioè Bontadini<sup>3</sup>.

---

1990, n. 5, pp. 669-675. Per la verità, mi sono più volte occupato pure di Gentile, e da lunga data. Non ci si meraviglierà, perciò, se l'interpretazione dell'attualismo che verrò ad esporre, sarà sostanzialmente quella stessa che ebbi ad argomentare (più ampiamente) in un mio vecchio libro: *Ragione e religione* (CELUC, Milano 1971; si vedano spec. le pp. 347-357).

<sup>2</sup> Scrive Bontadini, in una *Selbstdarstellung* degli anni cinquanta, d'essersi formato "alla confluenza tra idealismo - considerato specialmente nella sua edizione attualistica - e la neoscolastica" (cfr. *Per una filosofia neoclassica*, in AA. VV., *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Asti-Roma 1958, p. 89; rist. in G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, I, Vita e Pensiero, Milano 1971; v. qui p. 265). Nella "Premessa" alle sue *Conversazioni di metafisica*, cit., dopo aver ricordato i suoi Maestri dell'Università Cattolica (Chiocchetti, Gemelli, Olgiati, Zamboni e soprattutto Masnovo, della cui opera di rigorizzazione della metafisica si sente continuatore), Bontadini aggiunge significativamente: "Giunto, come sono, all'undicesima ora, mi piace ricordare l'antico debito verso altri due Maestri, di diverso indirizzo, Giovanni Gentile e Piero Martinetti".

<sup>3</sup> Per intendere il rapporto fra i tre sono preziose le pagine che essi hanno avuto occasione di dedicarsi. Naturalmente, con una prevedibile scansione: Spirito e Bontadini si sono spesso occupati di Gentile, Gentile è qualche volta intervenuto per rispondere. Bontadini ha scritto molto su Spirito, Spirito pochissimo su Bontadini. Spirito non amava citare ...

Dico subito che mi soffermerò fundamentalmente sul senso della sequenza speculativa. La sequenza storica sarà appena accennata, cioè per lo più presupposta. Aggiungo che quanto verrò a dire è a me venuto dalla lezione di Bontadini.

II. Per istruire rapidamente il senso del primo termine della sequenza, cioè per intendere l'attualismo come origine di essa, bisogna a mio avviso metter capo ad una tesi gentiliana di grande audacia. Quella che dice essere l'attualismo un "formalismo assoluto". Questa tesi si trova quasi a conclusione della *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Gentile scrive che l'"assoluto formalismo" è "meta a cui guarda tutta la sua dottrina" e vale "come conclusione d'ogni scienza dello spirito, ossia d'ogni vera e propria scienza"<sup>4</sup>.

Se poi si vuole qualche dilucidazione di questa figura speculativa, il testo gentiliano ne offre quanto basta a chi voglia intendere. Prosegue, infatti, Gentile: "Intendendo per *forma* e *materia* quello che intende Kant, chiamando cioè forma l'attività trascendentale dello spirito onde si costituisce come mondo, contenuto del conoscere, la materia dell'esperienza, tutto ciò che noi abbiamo chiarito del rapporto tra lo spirito e quanto si può considerare opposto allo spirito, ci autorizza a concludere che la materia non è oltre la forma, né come materia formata, cioè elaborata dall'attività della forma, né come materia grezza, originaria, su cui par che debbasi ancora esercitare tale attività. La materia è posta e risolta dalla forma. Sicché la sola materia, che nell'atto spirituale ci sia, è la stessa forma, come attività. Non il positivo in quanto posto, [...] ma il positivo in quanto si pone; la forma stessa"<sup>5</sup>.

---

Gli interventi più significativi di Spirito su Gentile sono stati dall'Autore raccolti nel vol. omonimo: *Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni 1969. Gli interventi di Bontadini su Gentile e Spirito si trovano nei voll. di Bontadini da me citati alla nota n. 28. Di Bontadini segnalo, comunque, il saggio *Gentile e noi*, contenuto nel vol. *Dal problematicismo alla metafisica*, Marzorati, Milano 1952, pp. 7-26, perché è un vero e proprio "bilancio" e riesce perciò molto illuminante.

<sup>4</sup> Cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Sansoni 1959, p. 232 (cito da questa ed., vol. III delle *Opere*; la *Teoria* venne pubblicata per la prima volta nel 1916 presso Mariotti, Pisa. Rimando, comunque, per queste e altre notizie, alla eccellente *Bibliografia degli scritti di G. Gentile*, pubblicata da V.A. Bellezza presso l'editore Sansoni, Firenze 1950).

<sup>5</sup> *Ibid.*



Come ognuno vede, l'essenza della motivazione gentiliana del formalismo assoluto della dottrina è posta nella (*produzione*)-*risoluzione* del contenuto-materia da parte della forma, ossia nell'identità come *destino* del differire. E tutto ciò si illumina ancor meglio, se si tien presente quanto Gentile scrive nello stesso luogo, ossia che questo, cioè il formalismo assoluto, è l'"altro" concetto fondamentale dell'attualismo, essendo il primo concetto fondamentale, l'"autoconcetto". Che vuol dire: "... rigorosamente parlando non ci sono molti concetti, perché, a rigore, non ci sono più realtà da concepire". Anche qui Gentile spiega: "Quando la realtà ci appare molteplice, egli è che non se ne vede la radice, in cui è la sua concretezza, e in cui tutta quanta, pur molteplice, è una. Sicché il vero concetto della realtà molteplice deve consistere non in una molteplicità di concetti, bensì in un concetto unico, che sia intrinsecamente determinato, mediato, svolto in tutta la molteplicità dei suoi momenti positivi". Questo concetto unico è, poi, il soggetto "centro di tutte le cose". Sicché "il vero concetto, che propriamente ci sia, è [...] autoconcetto (*conceptus sui*)". Conclusione: "... poiché di realtà, in universale, noi possiamo parlare soltanto mediante concetti, in guisa che la sfera del reale combacia con la sfera del concetto, la necessità di concepire il concetto come *conceptus sui* ci porta pure a concepire la realtà come *conceptus sui*. Il soggetto che concepisce sé concependo tutto, è la realtà stessa"<sup>6</sup>. L'autoconcetto, in sostanza, è come l'altro lato del processo, rispetto al formalismo assoluto. Batte sulla (*risoluzione*)-*auto-produzione*, cioè sulla identità come *fondamento* del differire.

Perciò, avverte Gentile, se l'autoconcetto e il formalismo assoluto "si possono considerare l'uno il primo principio e l'altro l'ultimo termine" della dottrina attualistica, i due concetti, in realtà, "sono un concetto solo: giacché essi sono come l'alfa e l'omega di un alfabeto che non è una linea retta, ma un circolo, in cui la fine è lo stesso principio". Ed ecco la ragione gentiliana del circolo: "La forma [...] può e deve intendersi come assoluta, non avente di contro a sé una materia, in quanto il concetto non solo va inteso come attività [...], ma come attività che non produce nulla che espella da sé e abbandoni fuori di sé, inerte e bruto. Niente quindi che si ponga innanzi al pensiero senza essere radicalmente identico al pensiero stesso. Sicché il concepire il pensiero come forma assoluta, è lo stesso che concepire la realtà come *conceptus sui*"<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 230-31.

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 232-33.

III. L'autoconcetto è, secondo Gentile, un processo dialettico, cioè un divenire permanente del "concetto" come superamento, altrettanto permanente, di una contraddizione. Ma in che consiste la contraddittorietà dell'autoconcetto? In questo, che soggetto e oggetto del conoscere *si oppongono per natura* e che, d'altra parte, soggetto e oggetto sono *necessari l'uno all'altro*. Soggetto e oggetto si oppongono per natura, perché oggetto è ciò che fuoriesce dall'orizzonte della soggettività al modo in cui il presupposto naturalistico (o il kantiano noumenon) è altro dall'io trascendentale, ossia è il "non" del soggetto<sup>8</sup>; soggetto e oggetto sono reciprocamente in relazione necessaria, perché il conoscere del soggetto, il conoscere che è il soggetto, deve essere conoscere *di qualcosa*. Conoscere nulla, sarebbe, infatti, nulla di conoscere<sup>9</sup>.

Il dialettismo gentiliano della soggettività trascendentale come formalismo assoluto o come autoconcetto è comandato precisamente dalla *compresenza* contraddittoria di queste due tesi radicali: dell'assoluta opposizione tra soggetto e oggetto e dell'assoluta loro relazione. Per via dell'assoluta opposizione, l'oggetto appare al soggetto come alcunché di impensabile. Soggetto è lo stesso che pensare, infatti.

Ora, alcunché di impensabile non dovrebbe esistere. Nessuno può saperne e dirne niente, perché saperne e dirne importa una qualche relazione al pensiero. D'altra parte, dell'oggetto sappiamo e diciamo. Dunque, argomenta Gentile, oggetto è lo stesso che l'impensabile pensato, il negativo posto come tolto dal pensare, il quale è l'assoluto positivo<sup>10</sup>.

Ma il togliimento dell'oggetto importa la sua riconduzione al soggetto, cioè la sua risoluzione nel soggetto. Questa risoluzione rende il soggetto privo di oggetto. E come pensare un soggetto privo di oggetto? Si avvanza la necessità della relazione, di cui si è appena detto. An-

---

<sup>8</sup> "... qualsiasi oggetto determinato dal vostro pensiero [...], cioè quel che avete pensato, e che raccogliete nella vostra attuale coscienza come oggetto. Che altro esso è, se non forma determinata del vostro non essere, ossia di quell'ideale momento a cui dovete contrapporvi, e che dovete a voi contrapporre per essere un determinato reale?" (cfr. *Teoria generale dello spirito ecc.*, cit., p. 241).

<sup>9</sup> "Se non ci fosse il soggetto, chi penserebbe? e se non ci fosse l'oggetto, che cosa penserebbe il pensante?" (cfr. *Teoria generale dello spirito ecc.*, cit., p. 239).

<sup>10</sup> Tra le innumerevoli citazioni possibili, si legga questa, brevissima: "Il pensato ha in se stesso come una doppia natura; e la sua intrinseca contraddizione è una forma dell'attività irrequieta del pensiero. Il pensato infatti è impensabile perché pensato e pensato perché impensabile" (cfr. *Teoria generale ecc.* cit., p. 247).



che il soggetto, infatti, privo di oggetto, è alcunché di impensabile, perché soggetto e oggetto sono figure correlative: la posizione dell'uno implica, cioè, la posizione dell'altro. Né soggetto senza oggetto, dunque; né oggetto senza soggetto.

Ciò significa che la fase risolutiva dell'oggetto nel soggetto deve essere trattata come alcunché di instabile, pure essa, e deve dar luogo alla posizione dell'oggetto, acciocché il soggetto abbia a vivere come soggetto. Il ciclo dialettico così ricomincia, o meglio, si perpetua<sup>11</sup>.

IV. Gentile con questo tipo di considerazioni riteneva di aver dato di fondo, per l'essenziale, alla struttura trascendentale della soggettività come quella che pone e toglie l'oggetto, e perciò *si pone*.

Ma non occorre acume particolare, *una volta consumata una certa distanza storica dall'attualismo*, per capire che la dialettica gentiliana è una struttura *impossibile*: non è la struttura del dialettismo del pensiero come contraddizione di tipo hegeliano, ossia come il contraddirsi che risulta dalla posizione dell'astratto senza la sua inevitabile relazione al concreto, bensì un (geniale) errore speculativo, cioè una vera e propria contraddizione di tipo aristotelico, quella in cui allo stesso si danno predicati opposti secondo lo stesso<sup>12</sup>. Gentile, naturalmente, questa con-

---

<sup>11</sup> Un passo gentiliano del *Sistema di logica* riassume molto bene questa concezione del dialettismo. Scrive Gentile: "Il pensiero è pensiero di sé: perciò autocreazione, che è libertà; e quindi valore, verità. Ma per essere pensiero di sé, deve pensare; e per pensare deve porsi come oggetto di sé, e però come oggetto. Deve pensare qualcosa in cui riconoscerà se stesso, ma intanto non si riconosce. Deve rappresentarsi l'oggetto nell'alterità onde questo si pone di fronte al soggetto, ed è suo opposto. Se l'oggetto restasse opposto, quale da prima si presenta al soggetto, esso, nella sua pura irrelatività o solitudine, resterebbe irraggiungibile all'attività del soggetto. E il soggetto potrebbe sprofondarsi negando se stesso e immedesimandosi immediatamente col suo oggetto: e in ambedue i casi rinunciando al conoscere. Il quale è possibile perciò che l'oggetto non solo si oppone al soggetto; e gli si oppone assolutamente, in guisa da farlo uscire dalla sua immediata soggettività; ma oltre ad opporsi, si riconcilia col soggetto, e concorre al suo divenire, onde il soggetto cessa di essere soggetto immediato e particolare, e si media e universalizza, realizzandosi effettivamente come spirito (che non è immediatezza, bensì riflessione)" (cfr. *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, Firenze, Sansoni 1959, pp. 39-40; vol. VI delle *Opere*).

<sup>12</sup> La contraddizione hegeliana consiste nel fatto che qualcosa *non ha ciò che dovrebbe avere*, ossia la sua relazione al concreto, mentre la contraddizione aristotelica consiste nel fatto che qualcosa vien *concepito* come tale che *ha ciò che non può avere*, ossia predicati opposti.

traddizione non vede e forse non poteva vedere. Tento di dire perché. E prendo le mosse, stavolta, da un altro punto strategico della *Teoria generale*.

V. All'inizio del cap. VIII della *Teoria* (dal titolo molto significativo: "Il positivo come autoctisi") Gentile scrive queste testuali parole: "La distinzione tra pensiero astratto e pensiero concreto è fondamentale; e il trasferimento dei problemi dal pensiero astratto al concreto è, si può dire, la chiave di volta di tutta la nostra dottrina"<sup>13</sup>. In questa breve, ma importantissima, indicazione gentiliana v'è, a mio avviso, il nocciolo del mistero della contraddizione aristotelica scambiata per movimento dialettico del pensare, cioè per contraddizione hegeliana. Ma dobbiamo dire una cosa alla volta, magari con un po' di ordine.

E allora osserviamo, anzitutto, che l'attualismo ha riformato l'hegelismo nel senso che il rapporto astratto-concreto, tipico, come ognuno sa, del movimento dialettico hegeliano, è diventato il rapporto non tra due determinazioni o due significati, ma tra due *atteggiamenti* del pensare: il pensare concreto o attuale è il pensare che risolve in sé l'oggetto, mentre il pensare astratto o inattuale è quello che si rapporta ad un oggetto come altro da sé, e anzi opposto a sé. Gentile sa bene che il concreto esiste come ciò in cui l'astratto deve essere dialetticamente risolto e l'astratto, appunto, come ciò che è da risolvere, ma concreto e astratto nell'attualismo stanno tra loro come pensiero pensante e pensiero pensato in generale (cioè come figure trascendentali) e non come una determinazione qualsiasi e il suo altro<sup>14</sup>.

L'istanza "riformistica" di Gentile era ignota allo Hegel? Non credo proprio. Il "trasferimento" trascendentale dall'astratto al concreto era stato operato per primo dallo stesso Hegel, quando questi aveva duramente criticato la presupposizione kantiana dell'essere al pensiero. Ma Hegel aveva compiuto questa impresa come una impresa *storica*. In altri termini, per lo Hegel il togliimento della relazione astratta del pensare in generale al proprio oggetto era una sorta di operazione *propedeutica* alla costruzione del sapere speculativo, il quale propriamente comincia quando la figura del sapere assoluto (risultato del trasferimento

<sup>13</sup> Cfr. *Teoria generale dello spirito ecc.*, cit., p. 94.

<sup>14</sup> I saggi gentiliani sul tema della "riforma" della dialettica hegeliana furono raccolti nel vol. omonimo, come è noto. Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954 (vol. XXVII delle *Opere*).



trascendentale) è, una volta per tutte, guadagnata<sup>15</sup>. In effetti, il presupposto naturalistico, cioè l'alterità originaria dell'essere al pensare, è *un* errore (di capitale importanza, certamente, ma un errore soltanto); non è l'unico errore o la forma unica di tutti gli altri errori. Hegel ha perfettamente ragione. Riflette, infatti, quell'errore, la mancata posizione del contenuto del pensare in relazione al pensiero che lo pensa. Senza tale posizione, certo non si può procedere, ma con essa soltanto, il procedere si blocca subito, cioè prima ancora di determinare le forme del contenuto concreto<sup>16</sup>.

Ebbene, Gentile trasforma (questo è, a mio avviso, il senso vero e, insieme, nascosto della sua riforma della dialettica hegeliana) l'errore naturalistico-trascendentale da errore *storico* (la divaricazione moderna, da Cartesio a Kant, tra certezza e verità, che è poi l'elevazione speculativa dell'ingenuità del senso comune) in errore *permanente*, anzi nell'*errare* trascendentale dello spirito. Di converso, la vita dello spirito diventa la salvezza da questo errare, dove la salvezza non è il ritorno come evento, ma il ritornare eterno, cioè l'attivo e permanente trasferire i problemi dall'astratto (dalla situazione naturalistica) al concreto (alla situazione speculativa).

Con il risultato che acquista positività non solo il *toglimento* dell'astratto, ma anche il suo esserci, cioè la sua *posizione-produzione*. Questo implica che lo spirito non solo tolga, ma anche ponga (produca) la contraddizione, sicché la contraddizione (aristotelica) diventa, in ultima istanza, la forma trascendentale che gli appartiene, appunto perché la contraddizione è sempre tolta, ma anche sempre posta; quindi mai tolta.

VI. Abbiamo anticipato che il risultato gentiliano è, di suo, impensabile, cioè autocontraddittorio, perché è impensabile, cioè autocontraddittorio, un pensiero che, insieme, pone e toglie lo stesso: l'oggetto; o anche: con-

---

<sup>15</sup> Hegel esegue questo compito in due maniere diverse: una prima volta con la *Fenomenologia dello spirito*, una seconda volta con i "preliminari" alla Logica nella sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Non mi soffermo sulla differenza (piuttosto notevole) tra le due esecuzioni. Qui basta tener fermo che entrambe svolgono una funzione preparatoria all'apertura del piano speculativo, cioè all'esposizione concreta del sapere assoluto.

<sup>16</sup> In effetti, per Hegel, una volta chiuso il problema della relazione generale tra il pensiero e il proprio contenuto, comincia la lunga marcia attraverso le molte relazioni contenutistiche, più o meno categoriali, della vita concreta dello spirito. Questa lunga marcia Gentile irride come inessenziale o, comunque, puramente empirica.



sidera lo stesso, cioè l'oggetto, insieme, come alcunché di positivo e alcunché di negativo. Abbiamo detto come questo accada per via della "riforma" della dialettica hegeliana. Resta però sempre da dire perché Gentile non s'avvede dell'assurdità della sua proposta speculativa.

Ebbene, io troverei la radice di questa "cecità" gentiliana nella convinzione, diffusa presso tutta la cultura idealistica, perché solennemente consacrata dallo Hegel, che il principio di non contraddizione è il principio dell'astratto, mentre il principio di contraddizione è il principio del concreto. E' vero che per l'idealismo hegeliano il movimento del pensare è rivolto al togliimento della contraddizione, ma è anche vero che lo speculativo, essendo questo togliere, deve tener posta come tolta la contraddizione. E poiché la contraddizione è l'opposizione dialettica che vale come *contenuto* dello speculativo, il togliimento non è l'azzeramento della contraddizione, bensì il suo persistere in modo controllato. Insomma, nello Hegel la contraddizione è il contenuto o la materia di cui lo speculativo è la forma. Così, l'istanza del togliimento della contraddizione in lui ambiguamente convive con la posizione della contraddizione medesima.

In questa maniera di concepire il dialettismo, ossia quanto al metodo, Gentile non è diverso dallo Hegel. Non vede, come Hegel non vede, che altro è la negatività che risulta dalla *privazione* (l'astratto, posto senza la propria relazione al concreto, è appunto ciò che è privo di questa relazione) e altro è la negatività che risulta dalla *contraddizione* vera e propria, quella cioè di tipo aristotelico (predicazione degli opposti rispetto allo stesso).

Naturalmente, le due forme di negatività possono ben convivere, e nella dialettica, autenticamente intesa, convivono, giacché nella dialettica autenticamente intesa si passa (se si riesce) dalla steresi posizionale dell'astratto (quella da me detta contraddizione di tipo hegeliano) alla posizione concreta di un significato (al togliimento di quella contraddizione e quindi ad una situazione "positiva"; in quanto tale, in contraddittoria); nella cultura idealistica, invece, le due forme di negatività (ben conosciute da Aristotele, e anzi da lui accuratamente distinte) vengono a volte confuse insieme o, tutt'al più, trattate con ordine rovesciato<sup>17</sup>, sì che risulta consacrato il primato della contraddizione sulla non contraddizione, per via del fatto che la contraddizione vien trasformata da situazione di steresi in

---

<sup>17</sup> Contrariamente a quel che pensa l'idealista, infatti, non è astratta la situazione in contraddittoria, bensì la situazione "contraddittoria", in cui appunto compare quel tipo di negatività che è la steresi posizionale.

situazione di movimento o di attività, mentre la non contraddizione, che è la forma del positivo, vien mascherata con l'immobilità della morte.

VII. Corollario di somma importanza. Questa cecità speculativa non consente a Gentile di *sdoppiare*, come avrebbe dovuto (e come in qualche modo, nonostante tutto, riesce a fare lo Hegel), l'oggetto presupposto o naturalistico dall'oggetto non presupposto o dato in presenza. In altri termini, anzi che distinguere le due forme dell'oggettività, sì che una venga tolta una volta per tutte (quella presupposta, ossia assolutamente opposta al pensare) e l'altra venga posta una volta per tutte (quella non presupposta o presente o in relazione al pensare), Gentile addossa alla stessa figura (l'oggetto) i due attributi opposti del porre e del togliere. La contraddizione che ne viene egli poi intende, abbiám detto, come contraddizione hegeliana, anzi che come contraddizione aristotelica e quindi la tratta come la vita dello spirito, mentre è la morte dello spirito, perché è l'assurdo.

VIII. Il *primo* e radicale errore dell'attualismo è, dunque, un errore *gnoseologico*: l'aver messo *in sinergia* la giusta struttura del conoscere, come relazione originaria del soggetto e dell'oggetto, con l'*assurda* opposizione moderna o naturalistica tra il soggetto e l'oggetto.

Da questa sinergia deriva poi il *secondo* errore gentiliano, quello propriamente ontologico, cioè l'assolutizzazione dell'Io o la sua *teologizzazione*. In effetti, se lo spirito nel suo permanente contraddirsi produce sé, come oggetto che risolve in sé, e se la legge del reale è la contraddizione, esperienza e logo sono in perfetta equazione da sempre e per sempre. L'unità di contenuto e forma come autoconcepimento e come formalismo assoluto asurge ai fasti dell'Assoluto teologico. Chi legga la *Teoria generale*, subito si avvede che l'atto in atto gentiliano è l'erede, quanto agli attributi speculativi che gli competono, del Dio trascendente della tradizione metafisica.

IX. Ugo Spirito inaugura la temperie problematicistica quando rifiuta questa teologizzazione dell'atto<sup>18</sup>. Egli non contesta per nulla l'opposi-

---

<sup>18</sup> Naturalmente, il problematicismo non si identifica con U. Spirito. Problematicista si può dire buona parte della filosofia italiana (e non solo italiana) intorno alla metà del



zione dialettica tra soggetto e oggetto, che tale conseguenza aveva prodotto. Solo "non vede" (altra cecità, stavolta però ampiamente e ripetutamente dichiarata) il momento della conciliazione degli opposti. È interessante capire perché.

Troviamo concisa risposta alla nostra curiosità nella *Vita come ricerca*, dove appunto Spirito si congeda per la prima volta dall'attualismo all'insegna della convinzione, poi aspramente censurata da Gentile, che "pensare significa obbiettare"<sup>19</sup>. Che cosa dice U. Spirito nella *Vita come ricerca*? Essenzialmente questo: che il pensiero non riesce ad oltrepassare una situazione antinomica. Scrive ad es. Spirito: "Non posso aver coscienza della tesi senza che sorga l'antitesi e perciò il problema che mi impegna alla ricerca della soluzione: ma non posso poi aver coscienza della soluzione senza che questa diventi la tesi di una nuova antinomia e non richiegga una nuova antinomia e una nuova soluzione".

Sulle prime, sembra di riascoltare le movenze del dialettismo gentiliano. Anche Gentile, infatti, propone di trattare la soluzione (cioè poi la risoluzione dell'oggetto nel soggetto) come un che di astratto, che dà luogo ad una nuova opposizione e così via. In realtà, Spirito sta da un'altra parte, perché interpreta la "provvisorietà" della soluzione dell'antinomia come *l'impossibilità di uscirne, anzi che come la realtà d'esserne fuori*. Esserne fuori, per lui, implica esserne *per sempre* fuori, cioè implica la fine del processo dialettico, non il suo permanere. Ma questa fine egli dichiara di non aver mai sperimentato e di non riuscire ancora a sperimentare. Né altri potrebbe soccorrerlo, solo che si sappia quel che egli, in realtà, chiede.

La fine del processo dialettico, infatti, egli intende come l'equazione assoluta tra soggetto e oggetto trascendentalmente considerati, cioè come il sapere assoluto dell'Assoluto. Proprio *à la* Hegel, ma con un tono di sfida che, nella sua paradossalità, è un po' malizioso. Se si prose-

---

nostro secolo. Ma Spirito è stato quello che ha impersonato questa corrente filosofica nel modo più caratteristico ed è stato forse l'unico ad approfondirne il lato situazionale, mentre altri (per es. A. Banfi) ne coltivavano la versione trascendentale. Sul problematicismo, oltre agli scritti di Bontadini, che citerò a breve, resta molto illuminante un libro del giovanissimo Severino, intitolato appunto *Note sul problematicismo italiano* (Vannini, Brescia 1950), ora riedito in E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 355-447.

<sup>19</sup> Il libro di Spirito, pubblicato nel 1937 presso Sansoni (Firenze), comincia precisamente con questa proposizione, che ne costituisce anche il *leit-motiv*.

gue nella lettura, si trova scritto, poco dopo il luogo citato, che "risolvere l'antinomia significa [...] trovare Dio". Bene, vien da pensare. Ecco il desiderio metafisico che rinasce. Ma il "trovare Dio" di Ugo Spirito è affatto speciale. Seguita così la sua pagina: "Per quanti tentativi io faccia, non riesco a pensare Dio altrimenti che come soluzione di tutte le antinomie, sapienza conclusa. Ma, se è così, e veramente sapessi che Dio esiste, avrei con ciò stesso risolto tutti i problemi e *coinciderei con Dio* [sott. mia]: ché conoscere l'esistenza di Dio significherebbe conoscerne l'essenza e cioè la sapienza"<sup>20</sup>.

Nemmeno una rivelazione religiosa può evidentemente bastare di fronte ad una richiesta siffatta. Spirito lo dichiara con la sua solita, apparente ingenuità: "Perché il dubbio non rinasca e perché io sia sicuro di trovarmi dinanzi a Dio e non al diavolo, occorre che Dio parli e mi dia la soluzione di tutti i problemi, mi comunichi la sua sapienza fino a che tutti i dubbi siano risolti, fino a che nessun'altra antinomia possa spuntare, fino a che io sappia la ragione del mio esistere e dell'esistere di Dio, la ragione del nostro rapporto e la conseguente norma del mio agire. Ma allora appunto io saprò; saprò che Dio esiste e *non mi distinguerò da lui* [sott. mia], perché la sua sapienza sarà la mia sapienza. Altrimenti [*scil.*: nel caso di una rivelazione religiosa] non so, e mi limito a credere in un Dio che ha parlato, che ha dato una norma e questa norma ha avvolto nel dogma o nel mistero"<sup>21</sup>.

X. Quando, molti anni dopo, Spirito torna sulla propria vicenda intellettuale con il volume *Storia della mia ricerca*, confida: "Credo che la ragione principale dei mutamenti [*scil.* miei] vada cercata soprattutto nella *forma mentis* che caratterizza il mio modo di filosofare. Penso che essa consista in una radicale coscienza dell'antinomicità del pensiero, nei termini in cui è stata illustrata nel volume *La vita come ricerca*"<sup>22</sup>. Sempre nel testo autobiografico, Spirito, volendo meglio indicare l'"unità sostanziale" che sostiene il "continuo mutamento" del suo pensiero, aggiunge che "non ha mai dubitato della necessità di riconoscere come essenziale e imprescindibile la domanda metafisica"<sup>23</sup> e che questa do-

<sup>20</sup> Cfr. *La vita come ricerca*, Sansoni, Firenze 1943<sup>2</sup>, p. 14.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 15-16.

<sup>22</sup> Cfr. U. SPIRITO, *Storia della mia ricerca*, Firenze, Sansoni 1971, p. 14.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 15.



manda metafisica è stata da lui "sempre posta come domanda dell'incontrovertibilità"<sup>24</sup> In nome di questa esigenza di incontrovertibilità metafisica, egli era approdato dal giovanile positivismo all'attualismo. Ma anche l'attualismo gli era poi parso controvertibile, perché il dialettismo dell'atto non poteva risparmiare l'atto stesso, cioè le sue pretese teologizzanti. Di qui, ripetiamo, lo sbocco problematicista. "Bisogna riconoscere", egli conclude su questo punto, "che una sola via poteva aprirsi e fatalmente imporsi: la via di capovolgere la situazione e far diventare incontrovertibile proprio la mancanza di quella sicurezza e di quell'assoluto di cui si avvertiva l'assoluta necessità. All'incontrovertibile positivo si doveva sostituire l'incontrovertibile negativo"<sup>25</sup>. Cioè, all'autoconcetto, appunto, l'antinomia.

XI. Bontadini plaude a questa trasformazione dell'attualismo in problematicismo. Egli ha raggiunto *conclusioni* sostanzialmente simili, ma per una via *profondamente diversa* da quella di Spirito, nonostante qualche apparenza in contrario. Per vedere brevemente come, dobbiamo ritornare alla figura gentiliana del "formalismo assoluto". La lettura bontadiniana dell'attualismo, che trasforma l'attualismo in problematicismo, risulta, infatti, *dalla riconduzione della prima figura gentiliana, cioè dell'autoconcetto, alla seconda figura, cioè al formalismo assoluto*<sup>26</sup>. Questa riconduzione Bontadini ricava come un "andare in sé" dell'attualismo, ossia come la sua "verità". La movenza del ragionamento bontadiniano è in certo modo idealistica, cioè dialettica, ma di un idealismo che evita la confusione tra contraddizione hegeliana e contraddizione aristotelica. Bontadini tratta, infatti, l'autoconcetto come una situazione instabile, ossia in qualche modo contraddittoria, ma di una contraddittorietà che tende a togliersi, cioè a quietarsi *una volta per tutte*, nel risultato che gli è proprio. E questo risultato è, appunto, il formalismo assoluto.

In che consiste la contraddittorietà dell'autoconcetto? Per Bontadini, d'accordo in questo con Spirito, la contraddittorietà si annida nella

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>26</sup> In altri termini, il passaggio bontadiniano dall'attualismo al problematicismo è propriamente una interpretazione dell'attualismo che distingue tra "ciò che è vivo e ciò che è morto" della dottrina.

<sup>27</sup> Cfr. *Studi sull'idealismo*, Argalia, Urbino 1942, pp. 54-55.

valenza ontologizzante o teologica della dottrina, ossia nel conferire una portata speculativa assoluta all'immanenza. In altri termini, l'attualismo per Gentile pretende di identificare il problema, che è l'unità dell'esperienza, con la soluzione del problema, che è la posizione dell'assoluto metafisico.

Il giovanissimo Bontadini aveva già perfettamente chiara in testa questa doppia stratificazione della filosofia gentiliana. In una lettera ad uno dei suoi Maestri dell'Università Cattolica, p. Emilio Chiocchetti, nel lontano 1925 scriveva così: "Se noi ci rappresentassimo la filosofia di Gentile in questo modo: a) descrizione del contenuto dell'esperienza nelle sue formalità universali; b) constatazione dell'unità del contenuto nella forma dell'esperienza (storia, atto); c) dimostrazione della coincidenza di essa unità con Dio, mi sembra che avremmo innanzi, in compendio, l'essenziale di essa filosofia ..."<sup>27</sup>.

Questo modo di rappresentarsi la filosofia gentiliana non venne più abbandonato dal Bontadini, il quale lavorò a lungo per far vedere che la terza delle tesi elencate era dall'attualismo semplicemente presupposta. E comunque indimostrabile<sup>28</sup>.

Mostrare la presupposizione della pretesa teologica dell'attualismo significava per Bontadini ricondurre la dottrina alla sua verità. Che era poi questa: l'atto gentiliano nella sua trascendentalità "non è che la *considerazione*, diciamo così, *in assoluto* della realtà empirica presa nella sua totalità *formale e contenenziale*" [sott. di Bontadini]<sup>29</sup>.

Si tratta, come ognuno vede, del gentiliano "formalismo assoluto", ma liberato dall'ipoteca dell'autoconcetto e diventato l'equivalente della "presenza pura" di tutto ciò che è presente, cioè la forma della totalità del contenuto immediato. In quanto tale, esso poteva essere interpretato, e fu di fatto interpretato dal Bontadini, come una figura, per dir così, neutrale, cioè semplicemente "metodologica", rispetto ad eventuali sviluppi ontologici. In effetti, il formalismo assoluto, così inteso, veniva a dire, tautologicamente, che l'orizzonte dell'apparire è originaria-

---

<sup>28</sup> Bontadini dedicò alla parabola che dall'attualismo, attraverso il problematicismo, conduce sino alla metafisica, una intensa trilogia: *Studi sull'idealismo*, cit.; *Dall'attualismo al problematicismo*, La Scuola, Brescia 1946, 1950<sup>2</sup>; *Dal problematicismo alla metafisica*, cit. Ma poi anche i due voll. di *Conversazioni di metafisica*, cit., possono essere considerati una sorta di ripresa e conclusione della stessa parabola.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 54.



mente ciò cui ogni contenuto va riferito; perciò è un orizzonte trascendentale (=intrascendibile), cioè infinito; ma di una infinità intenzionale, e non ontica.

Si noti. Con questa "mossa" speculativa, Bontadini, in realtà, guadagna immediatamente proprio quello sdoppiamento dell'oggetto che abbiamo detto essere inevitabile per l'asestamento dell'atto. L'oggetto dell'apparire, infatti, non è più trattato come op-posto all'apparire, ma come con esso com-posto.

XII. Ora, "formalismo assoluto" come originario del sapere o come unità dell'esperienza è lo stesso che "problema", se "soluzione" sono poi l'immanenza o la trascendenza. Questo è il punto in cui Bontadini e Spirito si ritrovano, provenendo da direzioni in certo senso opposte. Bontadini è libero, per l'educazione filosofica ricevuta, dalle ambiguità della relazione intenzionale presenti nell'attualismo, Spirito le subisce ancora. Perciò, per Bontadini l'atto gentiliano diventa problema perché e in quanto registra la semplice unità formale dell'esperienza, per Spirito diventa problema perché non riesce a superare la situazione antinomica. Perciò, Bontadini può procedere oltre il "problema", esibendo la dimostrazione della trascendenza della totalità dell'essere, mentre Spirito coltiverà una lunga serie di rifiuti all'invito di oltrepassare la situazione problematica. Egli si dichiarerà consapevole che ogni proposta filosofica, lo voglia o meno, deve fare i conti con una metafisica, cioè deve determinare in qualche modo il senso dell'assoluto, confesserà più volte che, personalmente, avrebbe desiderato poter conseguire questa determinazione, ma insisterà nel non riconoscere, *di fatto*, proposta alcuna capace di appagare il suo desiderio. Una insistenza inevitabilmente infinita, perché dall'antinomia istruita da Spirito non si poteva fuoriuscire con una mediazione sintetica (come è la mediazione metafisica), ma con un azzeramento del discorso, essendo l'antinomia di Spirito una contraddizione e non un'aporia.

Ma è Bontadini, stavolta, a non vedere bene tutto questo. Egli insiste piuttosto nel chiedere che si faccia chiarezza sulla natura del problematicismo spiritiano; se, cioè, la situazione problematica cui Spirito era pervenuto, poteva e doveva essere considerata di tipo "situazionale" o di tipo "trascendentale". La prima poteva prolungarsi in una affermazione metafisica, la seconda era solo una riedizione dello scetticismo.

Spirito, per un verso, scriveva che la sua era una semplice situazione di steresi<sup>30</sup>, per altro verso, si atteggiava a problematicista in modo permanente, ossia di fatto praticava la trascendentalità della posizione antinomica.

Né valsero le numerose sollecitazioni bontadiniane a sciogliere l'ambiguità. Anzi, quanto più Bontadini premeva, tanto più Spirito rifugiava da esplicite concessioni. Insomma, una risposta inequivocabile da Spirito non venne mai. Né poteva mai venire, per la ragione sopra accennata. In altri termini, non si trattava di una sorta di caparbieta del personaggio; si trattava del fatto che l'antinomia di Spirito non era capace di partorire alcuna possibile soluzione, perché, ripeto, non era una situazione aporetica (come Bontadini la leggeva), ma una situazione contraddittoria. Lo stesso Spirito, mano a mano, semplificò il suo problematicismo riducendolo a questa opposizione: "non so" - "non posso non sapere"<sup>31</sup>, che è appunto la formulazione di una contraddizione, non di un'aporia<sup>32</sup>.

XIII. Bontadini, naturalmente, andrà per la sua strada, ossia coltiverà un esito metafisico di tipo trascendente, prima abbozzando la "mediazione" speculativa che nel suo *Saggio di una metafisica dell'esperienza* era stata promessa<sup>33</sup>, poi esplicitando la struttura del discorso protologico, specialmente in occasione della polemica con Emanuele Severino, suo allievo<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. ad es. *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948, p. 62.

<sup>31</sup> Cfr. *Storia della mia ricerca*, cit., p. 29.

<sup>32</sup> "Non posso non sapere" è, infatti, lo stesso che "è impossibile che non sappia", cioè lo stesso che "necessariamente so"; il quale "necessariamente so" si risolve nel semplice "so", una volta soppressa l'esplicitazione della modalità (il "non posso non" o il "necessariamente"), come di fatto è accaduto nel primo lato dell'antinomia ("non so"). A conferma, si legga l'inizio dello scritto postumo *Ho trovato Dio* (Fondazione U. Spirito, Roma 1989) dove Spirito scrive: "Io non so. So di non sapere. E' questo il punto di partenza del mio discorso".

<sup>33</sup> Una prima versione della "mediazione metafisica" (che doveva occupare il secondo volume del *Saggio*, non pubblicato nel seguito), sta a conclusione del libro *Dal problematicismo alla metafisica*, cit., pp. 245-249 (ma si vedano anche le pp. 123-142). Quanto al *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, è disponibile una ristampa recente (Vita e Pensiero, Milano 1979).

<sup>34</sup> Il risultato più maturo di questa stagione bontadiniana è il saggio *Per una teoria del fondamento*, che sta in G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 3-34.



Non seguiremo l'itinerario bontadiniano nei suoi dettagli. Il discorso ci porterebbe lontano. Diremo, invece, sinteticamente mediante quali accorgimenti teorici Bontadini ritenne che l'attualismo come formalismo assoluto, cioè come problematicismo, potesse trovar naturale suo compimento in una metafisica della trascendenza, cioè in una metafisica che Bontadini amava chiamare "neoclassica".

Ripartiamo, ancora una volta, dalla gentiliana circolarità di formalismo assoluto e autoconcetto. Abbiamo già detto che l'autoconcetto è propriamente il retaggio della modernità come logica dell'immanenza, che esso risulta dall'ontologizzazione della formalità assoluta come apparire trascendentale e che, infine, l'ontologizzazione, a sua volta, risulta dall'equazione tutta moderna tra oggetto e presupposto naturalistico.

L'equivoco resta dunque concentrato, come più volte abbiamo avvertito, nella nozione di alterità intenzionale. Ed è su questo che *anzitutto* Bontadini in molti modi lavora. Altro dal pensare non è necessariamente da concepire come altro rispetto al pensare, quale orizzonte dell'apparire; altro dal pensare può solo significare altro ontico (o altro "materiale" o altro "contenutistico"), anzi che altro intenzionale.

Per Bontadini, erede anche in questo della grande tradizione metafisica, ciò che appare è certamente identico all'apparire, ma dal punto di vista solo *formale*, nel senso che l'apparire è apparire di ciò che appare, e dunque la forma dell'apparire non è che la forma di ciò che appare. D'altra parte, ciò che appare non ha la stessa consistenza ontica dell'apparire. Questo tavolo è duro al tatto, ha un certo peso ecc., l'apparire di questo tavolo non ha nessuna di queste caratteristiche. Anzi, l'apparire è, di suo, indeterminato; si determina volta a volta, a seconda che sia in relazione a qualcosa che appare. E', in effetti, una realtà intenzionale, non una realtà "fisica". Ciò significa che una certa alterità, quella appunto ontica o "fisica", tra apparire e contenuto dell'apparire, appare. Insomma, l'alterità dell'oggetto non è necessariamente da intendere secondo gli schemi naturalistici.

Ma c'è un *secondo* punto, altrettanto importante, su cui Bontadini lavora. La compatibilità fra intrascendibilità dell'atto e trascendenza.

E' vera la tesi gentiliana dell'intrascendibilità dell'orizzonte dell'atto, dice Bontadini. E' vera in senso rigoroso, ossia nel senso che è impossibile, ossia autocontraddittorio, porre qualcosa come al di là dell'orizzonte dell'atto. Ma questa tesi non comporta affatto che sia im-

possibile porre alcunché di trascendente l'attualità, quando trascendente sia detto nell'ordine dell'essere e non nell'ordine del conoscere o nell'ordine intenzionale. La modernità tutta (in modo esplicito e criticamente negativo, a partire da Kant) e l'attualismo come sua deriva, hanno inteso la trascendenza come una figura speculativa presupposta, cioè come se venisse ad affermare qualcosa che si dia oltre l'orizzonte del pensare. E invece, la trascendenza, proprio perché risultato di una dimostrazione, è una modalità di affermazione dell'essere che intenzionalmente non fuoriesce dall'orizzonte del pensare. Certo, l'essere che viene affermato come trascendente, trascende, *nell'ordine dell'essere*, anche l'orizzonte del pensare, in quanto il pensare è pure un che di ontico, ossia è un certo essere, diverso, poniamo, dall'essere di un albero. Ma l'essere che viene affermato, proprio perché affermato alla fine di una dimostrazione, cioè proprio perché viene posto (pensato) come necessariamente appartenente all'orizzonte dell'essere, viene, nel contempo, determinato in relazione all'orizzonte dell'apparire e perciò non è un essere presupposto. Appunto, è un essere posto.

XIV. La sequenza finisce qui. Da che parte vanno le simpatie di chi scrive, s'è già capito da un pezzo; ma non è su questo che val la pena di insistere. Val la pena, piuttosto, annotare che la parabola "attualismo-problematicismo-metafisica", nella sua complessità, racchiude una vicenda storica solo in apparenza conclusa. C'è, infatti, un senso secondo cui la vicenda è ancora aperta, e la sequenza rievocata vale come un esempio di alto profilo per chi coltiva il mestiere di filosofo.

Questo senso sta in ciò che *accomuna* i nostri tre personaggi, ossia nella loro difesa, appassionata e senza compromessi, d'una versione del sapere filosofico che il pensiero contemporaneo tende insistentemente a rimuovere, senza peraltro riuscirvi. E' la difesa del sapere filosofico in senso "forte", cioè del sapere filosofico che, nel suo argomentare, compie ogni sforzo per costruire una *fondazione* dei propri asserti, e guadagna così il piano speculativo. Gentile, Spirito e Bontadini in questa difesa erano assolutamente solidali. E questa è l'eredità più significativa che essi hanno consegnato al nostro tempo.

Che è un tempo diverso e, per certi aspetti, filosoficamente più difficile da vivere, giacché la filosofia oggi è paradossalmente alle prese con una condizione "post-filosofica". La pratica filosofica, infatti, si nutre, in non pochi casi, della morte della filosofia, proprio perché si è



---

congedata dallo statuto epistemologico che per venticinque secoli l'ha caratterizzata. Non è più l'ontologia o la metafisica - immanente o trascendente che sia - a costituire oggetto di contesa, bensì la natura stessa e il destino della filosofia.

Ebbene, in questa contesa, i tre pensatori, di cui ho per grandi linee rievocato gli intenti veritativi, sono una sorta di viatico alla durezza dei tempi. Essi sono, tutti e tre, testimoni del rigore del lavoro di chi cerca la verità secondo la forma platonico-aristotelica dell'*episteme*. Perciò la loro memoria, a cominciare, s'intende, da quella di Giovanni Gentile, che è l'oggetto primo della nostra attenzione, va onorata al di là d'ogni possibile dissenso. Ne va della filosofia.