

Gianni Vattimo fra realismo, metafisica e prassismo. Alcune considerazioni a partire dalla filosofia neoclassica di Gustavo Bontadini

GREGORIO FRACCHIA

(Università degli Studi di Torino / IUSS di Pavia)

*Gianni Vattimo Between Realism, Metaphysics and
Praxism. Some Considerations from Gustavo Bontadini's
Neoclassic Philosophy*

Abstract: Vattimo's thought has always declared its praxistic vocation. In this article, the gnoseological position that can be defined as 'pure realism' is first examined, understood as a rejection of naive or naturalistic realism. This type of realism, which has regained prominence and mobilized itself against Vattimo's thought, can be refuted precisely to safeguard authentic realism. Moreover, once a gnoseology unaffected by naturalism is established, it remains open to metaphysics, as the doctrine of being. It is therefore argued that Vattimo, on the one hand, should have moved towards Gentile's actual idealism, on the gnoseological front, and also on that of the philosophy of praxis. In conclusion, however, it is suggested that Vattimo's anti-metaphysical stance does not grasp the structure of metaphysics as it can be configured in light of idealism, following the line of Bontadini and Severino, and that, on the contrary, this metaphysics upholds the ontological difference that Vattimo holds dear.

Keywords: Praxism, Metaphysics, Weak Thought, Problematicism, Realism.

Il percorso filosofico di Gianni Vattimo è stato indubbiamente caratterizzato da una serie considerevole di mutamenti che hanno perfino, in certi periodi, distanziato il suo pensiero dalla dottrina della Chiesa cattolica¹. Tuttavia, nulla è stato più distante dalla cifra complessiva del filosofare di Vattimo dell'impostazione generale della scuola che è fiorita fin dai primi del Novecento presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. In particolare, può sembrare che l'opposizione più netta sia quella fra il "pensiero debole" – per usare la felice formula coniata da Vattimo e Rovatti² negli anni Ottanta – e la speculazione di Emanuele Severino. Se si dovessero individuare due celebri filosofi italiani che stanno agli antipodi, probabilmente l'esempio più calzante sarebbe proprio questo dell'incompatibilità radicale fra Vattimo e Severino.

L'obiettivo di questo articolo è invece quello di evidenziare i punti di contatto fra il pensiero di Vattimo e la scuola che da Bontadini porta a Severino. Si sosterrà infatti che il pensiero di Vattimo avrebbe potuto – anzi, dovuto –

¹ Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, Garzanti, 2002. Per Vattimo, la fede risulterebbe comunque rinnovata, sostenuta da una nuova comprensione post-metafisica dell'essere. «Ma questo, alla luce della nostra esperienza post-moderna, vuol dire: proprio perché il Dio-fondamento ultimo, e cioè la struttura metafisica assoluta del reale, non è più sostenibile, per ciò stesso è di nuovo possibile credere in Dio. Certo, non nel Dio della metafisica e della scolastica medievale, che comunque non è il Dio della Bibbia, cioè del libro che proprio la metafisica razionalistica e assolutistica moderna aveva a poco a poco dissolto e negato»: ivi, *Introduzione. Credere di credere*. In questo disegno di ripensamento della fede cattolica rientra anche l'interesse di Vattimo per il conterraneo (Vattimo era nato in Calabria) Gioacchino da Fiore. Citeremo sempre le opere di Vattimo per capitoli e paragrafi, così da rendere agevole la consultazione anche nel più recente Id., *Scritti filosofici e politici*, introduzione di A. Gnoli, presentazione di G. Chiurazzi, Milano, La Nave di Teseo, 2021.

L'urgenza *emancipatoria* ricorre, comunque, in tutta la produzione di Vattimo, facendosi sempre più acuta negli anni dell'impegno politico diretto. L'ermeneutica di Vattimo si è infatti evoluta verso il nichilismo quale "liberazione" da ciò che ostruiva la piena esplicazione della "libertà" del singolo. «Emancipazione è per noi il senso del nichilismo proprio se si legge questo termine nietzscheano alla luce di un'altra espressione capitale del filosofo tedesco: "Dio è morto, ora vogliamo che vivano molti dèi". La dissoluzione dei fondamenti (nella quale si può anche riconoscere il momento di passaggio dal moderno al post-moderno) è ciò che libera; ancora una volta, con un profondo richiamo all'espressione evangelica secondo cui "La verità vi farà liberi". Non: sapere come le cose stanno "realmente" vi libererà: scoprire finalmente il teorema di Pitagora? L'ordine geometrico necessario del mondo? La relatività di Einstein? Ma: è verità solo ciò che vi libera, e dunque anzitutto la "scoperta" che non ci sono fondamenti ultimi davanti a cui la nostra libertà debba fermarsi, come invece hanno sempre preteso di farci credere le autorità di ogni tipo che volevano comandare proprio in nome di queste strutture ultime. L'ermeneutica è il pensiero del nichilismo compiuto, il pensiero che mira a una ricostruzione della razionalità dopo la morte di Dio, contro ogni deriva di nichilismo negativo, cioè della disperazione di chi continua a coltivare il lutto perché "non c'è più religione"»: G. Vattimo, *Introduzione a Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*.

² Cfr. G. Vattimo-P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, ried. Milano, Feltrinelli, 2009.

portarsi verso l'attualismo di Gentile, da cui la filosofia neoclassica di Bontadini prende le mosse, perlomeno sotto il versante gnoseologico. Quanto al risvolto di filosofia della prassi, Vattimo ha per un periodo accentuato l'adesione a quello che il suo Maestro Pareyson chiamava "prassismo panpoliticistico"³: sicché, anche su questo fronte, la rigorizzazione dell'istanza prassista si avrebbe con quel prassismo radicale che è l'idealismo gentiliano.

A sostegno di una simile qualificazione del pensiero di Vattimo, è sufficiente far parlare lo stesso Vattimo.

Come Heidegger, noi vogliamo uscire dalla metafisica oggettivistica perché la sentiamo come una minaccia alla libertà e alla progettualità costitutiva dell'esistenza. Se l'Essere è l'oggettività accertata dalla scienza rigorosa (quella che anche Husserl pensava dovesse essere la filosofia, almeno fino a quando dichiarò che il sogno era finito, *ausgeträumt*), noi esistenti non siamo. E non si tratta solo di cercare una nozione dell'Essere che possa includerci nella sua sfera teorica, ma soprattutto di liberarci nella concretezza dell'esistere da quelle catene che la società della organizzazione totale ci costruisce addosso, modellando la nostra vita sull'idea di mondo inteso come oggettività. Nella società che ispira la propria organizzazione alla metafisica dell'oggettività l'esistente diventa esso stesso oggetto. [...] La via attraverso cui Heidegger costruisce questi risultati non è semplicemente quella della ricerca teorica che si propone di "trovare" quella ontologia fondamentale che "mancava" nella fenomenologia husserliana. L'urgenza di questo problema non è affatto motivata da ragioni "sistematiche". È mossa da bisogni pratico-politici,

³ Secondo Pareyson, quando il pensiero smarrisce l'ancoraggio alla verità, l'unica rivelatività di cui esso risulta capace è quella che s'indirizza alla situazione storica: perciò il pensiero è mero pensiero storico-strumentale. Si produce così «uno *sfasamento fra il discorso esplicito e l'espressione profonda*»: L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1972, p. 20; il pensiero, cioè, dice altro da ciò che significa e si converte in espressione di un che di contingente, nonostante la sua razionalità protenda verso l'universalità concettuale. A questo punto, l'unico significato razionale che resta al pensiero è dato dalla sua «*destinazione pragmatica e strumentale*» (ivi, p. 21), contemplata, ad esempio, nel *prassismo panpoliticistico* (e nello sperimentalismo). «Queste filosofie sono il recupero del razionalismo dopo la demistificazione del pensiero soltanto espressivo: il pensiero privo di verità, se vuole avere un significato razionale che non si riduca al mascheramento della situazione storica, non può non diventare ragione pragmatica e tecnica. Si conclude così la peripezia del pensiero soltanto espressivo e storico: la consapevole rinuncia alla verità culmina necessariamente nella deliberata accettazione della funzione esclusivamente strumentale del pensiero»: *ibid.* Un conto, pertanto, è la situatività del pensiero (comunque rivelativo), un altro l'ideologicità del pensiero "espressivo" nel senso di pensiero soltanto storico, che ha tagliato i ponti con l'essere. Sul rapporto fra filosofia e politica, Pareyson è quantomai esplicito: «Il filosofo deve fare della filosofia e non altro, e proprio in ciò risiede il suo compito civile e la sua rilevanza politica. Il suo compito non è quello della politica attiva, ma è di ricordare che la feccia di Romolo non deve far dimenticare la Repubblica di Platone; [...]. Se il filosofo ha il compito di *rammentare* tutto ciò, il compito di *realizzarlo* nella storia e nella realtà sociale spetta al politico»: ivi, p. 178.

gli stessi che si esprimevano nelle poetiche artistiche dell'avanguardia di inizio Novecento. Non solo tenerlo presente vale come indicazione di un metodo “filosofico” che, come ho suggerito più sopra, corrisponde allo spirito dell'XI tesi marxiana su Feuerbach...⁴

Bastano queste poche righe – e si ricordi anche la lettura che Heidegger dava dell'XI tesi su Feuerbach, così distante dalla posizione assunta da Vattimo in questo suo passo – a dare l'idea della vocazione “pratico-politica” del pensiero (almeno) del Vattimo degli anni Novanta e Duemila. In sintonia con questi luoghi di Vattimo, Giulio Preti, all'inizio di *Praxis ed empirismo*, così restituisce l'essenza della filosofia della prassi (proprio rifacendosi alle *Tesi su feuerbach*):

una filosofia della praxis deve essere una concezione tale che l'*interpretare* sia già concepito come un *modificare*, e il modificare esso stesso come l'unico valido e garantito interpretare. Insomma, una filosofia in cui “il vero è il verificato”, come dice proprio Dewey: e in cui la parola ‘verificato’ non indica una passiva e comunque statica *adaequatio*, ma un atteggiamento attivo verso il reale, o meglio il risultato di operazioni compiute nel reale e sul reale»⁵.

Nondimeno, l'ultimo Vattimo si è impegnato sempre più nel ripensare il cattolicesimo alla luce della sua dottrina dell'essere di matrice heideggeriana. A questo proposito, due luoghi essenziali sono certamente 1) il § 44 di *Sein und Zeit* di Heidegger, dove leggiamo: «Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist»⁶ (dunque è solo allontanandosi dalla concezione – nell'analisi di Vattimo – “metafisica” della verità che si può raggiungere una dimensione veritativa conciliabile con l'esperienza religiosa autentica); e 2) la celebre frase di Bonhoeffer: «Einen Gott, den ,es gibt‘, gibt es nicht, Gott ist im Personbezug»⁷. Per Vattimo, un'esperienza religiosa ispirata a questi passi è ancora un qualcosa d'inaudito, d'intentato, e l'ermeneutica che egli elabora nel corso degli anni culmina

⁴ G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia, Le lezioni di Lovanio*, n. 1, *Effetto Nietzsche* (ed. or. Garzanti, 2012), n. 3, *L'essere e l'evento*.

⁵ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, ried. con pref. di S. Veca, postfazione di F. Minazzi, Milano, Bruno Mondadori, 2007, p. 2.

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, ed. 1967, p. 230.

⁷ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, DBW, Band 2, a cura di H.-R. Reuter, p. 112. L'accostamento si ha, ad es., in G. Vattimo, *Essere e dintorni*, Milano, La nave di Teseo, 2018, § 23.

appunto in simili conclusioni ontologico-teologiche⁸. In merito a questa linea d'indagine, suggeriremo che Vattimo si sia affidato a una deformazione della metafisica che, vista come pensiero oggettivante, lo ha spinto a denunciarla come violenza e ad auspicarne la consumazione, in favore di un'ontologia escatologica che è, a ben vedere, un prassismo.

Cominciamo, dunque, dal problema gnoseologico.

1. *Realismo ingenuo e realismo puro*

Com'è noto, il pensiero debole è stato equiparato, negli ultimi anni, al relativismo, soprattutto da parte di un movimento filosofico che ha inteso proporsi come “nuovo realismo⁹” (ma che ha poco a che vedere col neorealismo angloamericano). Non interessa molto, ai fini del presente scritto, soffermarsi su tale polemica, condotta soprattutto dal movimento neorealistico contro Vattimo (più volte si ha, fra l'altro, l'impressione che essa non sia motivata da esigenze propriamente speculative). È interessante notare che la polemica, però – anche nelle sedi pubbliche ove si è svolta: quotidiani, mezzi televisivi –, ha sempre privilegiato come obiettivo il prospettivismo nietzschiano, in special modo l'appunto – dai *Nachgelassene Fragmente* 1885-1887 – che recita: «Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehen bleibt, es gibt nur Tatsachen, würde ich sagen: nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Faktum ‚ansich‘ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen¹⁰» (e anche che tutto sia soggettivo è un'interpretazione: «aber schon das ist Auslegung¹¹). In sostanza, nonostante il dibattito, perlomeno in questi termini, abbia avuto luogo quasi esclusivamente in Italia, il movimento del neorealismo ha mancato il bersaglio principale che occorreva colpire: non certo il pensiero debole di Vattimo, bensì l'attualismo di Gentile. E questo stesso movimento – l'opera di

⁸ L'esito dell'ermeneutica di Vattimo – anche accogliendo la nostra tesi che essa venga infine configurandosi in guisa di spiritualismo, per quel che attiene alla religione – resta comunque, fino all'ultimo, prassistico: «Il futuro dell'ermeneutica sta nel diventare sempre più esplicitamente una filosofia della prassi»: G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., §5.

⁹ Ci limitiamo a menzionare M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2013; ma un cambio di rotta nella produzione dell'A. si avverte fin da Id., *Estetica razionale*, Milano, Raffaello Cortina, 1997. Cfr. G. Chiurazzi, *Reality and Possibility: A Defense of Kant against New Realisms*, «Research in Phenomenology», 2018, XLVIII, 2, pp. 197-208.

¹⁰ Citiamo dai *Nietzsche Werke: Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Band 12, p. 315 (2^a ed. Berlino-New York, Walter de Gruyter, 1988).

¹¹ Vattimo riteneva, con questa precisazione, di salvare l'ermeneutica, come ontologia nichilistica, dall'autocontraddizione performativa: G. Vattimo, *Della realtà*, cit., n. 1, *Effetto Nietzsche*.

Ferraris lo testimonia – ha invece condiviso, sia pure aggiornandola, la vocazione prassistico-ideologica del pensiero di Vattimo. Se negli anni di Vattimo la filosofia come espressione del tempo storico in cui il filosofo è collocato doveva essere, inevitabilmente, un pensiero della dissoluzione delle strutture forti (emblematico il crollo del Muro di Berlino; ma anche la secolarizzazione della religione¹²), successivamente è divenuto opportuno – sempre nell’ottica di una concezione espressiva e non rivelativa del pensiero, come già aveva compreso Pareyson – spostarsi altrove, in un contesto culturale ormai mutato, ed elaborare una filosofia della tecnica, intesa come apologetica della medesima. Essendo infatti la tecnica destinata – per ragioni che non è possibile approfondire in questa sede¹³ – al dominio della civiltà occidentale, cioè del pianeta, è chiaro che una filosofia che voglia farsi interprete del proprio tempo (una filosofia che anzitutto si concepisca come sapere che risponde alla temporalità e che dall’adeguamento a essa tragga il proprio valore; ma andrebbe prima discusso il senso che questa filosofia attribuisce alla temporalità) dovrà aggiornarsi e spianare il terreno all’avanzata della tecnica. Ora, è interessante notare che i presupposti concettuali del compiacimento con cui siffatto movimenti guardano al dominio della tecnica sono *gli stessi* che operano nel pensiero debole. Si tratta cioè di comprendere che il pensiero debole s’inserisce nel grande rigetto degli immutabili che formano il cuore della storia dell’Occidente. Eliminati tutti gli immutabili – assicurati, un tempo, dal sapere metafisico –, la tecnica non incontra più alcun ostacolo all’incremento indefinito della capacità di realizzare scopi. A proposito di nulla, ormai, fra tutto ciò che l’uomo *può fare*, è lecito dire: «questo *non si deve fare*». Tanto il pensiero debole, quanto le sue interne filiazioni (che poi si agitano contro il proprio genitore, con quelle forme di ribellione che i figli talvolta mettono in atto: rimanendo però figli dei loro genitori), condividono il presupposto che non sussiste, di diritto, alcuna dottrina stabile dell’essere. Lasciamo comunque da parte questo aspetto, pur centrale, e veniamo alla questione gnoseologica. Dicevamo infatti che i movimenti che si formano in seno al pensiero debole e che ne attaccano il quadro gnoseologico mancano il bersaglio principale, ossia l’idealismo attuale.

Il riferimento a Gentile avrebbe anzitutto imposto di discutere attentamente la filosofia moderna, la quale ha il suo sbocco in Kant. L’idealismo di Gentile è infatti stato interpretato, da Bontadini, come momento

¹² Cfr., *ex multis*, Id, *Fine del secolo, fine della secolarizzazione?*, in G. Derossi- M.M. Olivetti, A. Poma, G. Riconda (a c. di), *Trascendenza. Trascendentale. Esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, Padova, Cedam, 1995, pp. 143-149.

¹³ Rinviando sommariamente a E. Severino, *Il destino della tecnica*, Milano, BUR, 2009.

conclusivo del gnoseologismo moderno; e proprio questa curvatura che gli studi di Bontadini imprimono alla parabola della filosofia post-cartesiana è quanto ci interessa qui riprendere. Quando Bontadini parlava di *dualismo gnoseologico presupposto*, egli si collegava alla critica di Gentile al naturalismo, per cui la natura, come essere estraposto al pensiero, è un assurdo¹⁴. Il pensiero è pensiero *dell'essere*, intenzionalmente raccordato con esso (che è termine del pensiero solo alla luce dell'analisi retrospettiva dell'immediatezza dell'apparire; analisi

¹⁴ La realtà come verità a cui il pensiero ha da conformarsi, ma che è dal pensiero originariamente separata (nozione, questa, che non è per nulla una prosecuzione o ripresa della *adaequatio* del tomismo classico), è un dogma, che sopprime l'esercizio critico del pensiero, e che domina la logica dell'astratto. La verità è presa quale termine di un rapporto, col pensiero in atto. Come termine, essa polarizza su di sé tutto il valore. Il pensiero, l'altro termine del rapporto, non ha valore alcuno, non aggiunge nulla alla verità, che sta col pensiero in un rapporto *accidentale*: non necessario; perché la verità è ciò che è, indipendentemente dal pensiero che la pensa, e il valore è tutto lì, nella verità che è un punto fermo estrinseco al pensiero, su cui il pensiero non ha potere. Pensarla è intuirlo; annichilire il pensiero nel tutto che essa è, cioè non pensare più. «L'intuito può dirsi il primo corollario gnoseologico dell'astratto concetto della verità concepita trascendente al pensiero: poiché, se la verità è tutta di là del pensiero, ne segue immediatamente che vera cognizione potrà essere soltanto quella in cui non intervenga attività di sorta del soggetto, e questo piuttosto sia fatto soggetto dalla presenza automatica (evidenza) dell'oggetto»: G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Firenze, Le Lettere, 2003, p. 63. Concetto assurdo, giacché il pensiero troverebbe la verità oggettiva che lo trascende al prezzo di uscire da se stesso: di annichilirsi nell'oggetto, il termine, opposto al pensiero, che il pensiero deve *scoprire*. Ma il pensiero non avrà mai modo di farlo per davvero: che vorrebbe dire uscire dal rapporto, pensato, fra sé e l'oggetto come opposto a sé. È infatti il pensiero a porre, oltre sé, l'oggetto, e tolto – se mai fosse possibile – il pensiero, sarebbe tolto anche il pensiero dell'oggetto come altro dal pensiero. Se il pensiero diventasse nulla, diventerebbe nulla anche il rapporto del pensiero con l'oggetto, come termine estrinseco, e quindi l'oggetto, che al di fuori del rapporto è impensabile *anche come termine immune dal rapporto stesso*. «Tale concetto della verità, è agevole argomentarlo da tutto ciò che abbiamo premesso intorno alla sua genesi ideale, è assurdo. E con la sua impensabilità esso è stato uno dei fermenti del pensiero speculativo; una, voglio dire, delle cause più efficaci del suo svolgimento storico. La teoria dell'intuito invocata a garantire l'oggettività (necessità, universalità) del pensiero, cioè la sua verità, pare che riesca all'intento: ma la verità che esso può garantire, rimane un nome vano. Giacché la verità che si cerca è quella del pensiero; e il pensiero nell'intuito non c'è più. Il pensiero, che si concepisce come intuito per affisarsi tutto nel proprio oggetto, fa astrazione da se stesso, e cioè sopprime se stesso sopprimendo anche l'oggetto, termine del suo affisarsi. Certo, lo sopprimerebbe, se riuscisse infatti a sopprimere se stesso, facendo astrazione da quell'attività con cui pone sé e l'oggetto, l'uno di fronte all'altro, senza termine medio»: *ivi*, p. 64. Cfr. altresì la prolusione di G. Gentile (al corso di Filosofia teoretica nella R. Università di Pisa, 14 nov. 1914), *L'esperienza pura e la realtà storica*, in *Id.*, *La riforma della dialettica hegeliana*, 3^{za}, Firenze, Sansoni, 1954, pp. 232-262: «La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è insomma per noi lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza: una esperienza assoluta, e perciò pura, che vive nel suo stesso processo»: p. 248.

Per rispondere alla domanda «noi conosciamo (di fatto), ma conosciamo il vero oppure no?», c'è necessità di disporre di un criterio con cui misurare la conoscenza. Criterio che però verrebbe a consistere nella verità, estraposta al conoscere. Tuttavia, il valore di una tale verità non è accertabile da parte del conoscere, che ha la verità oltre di sé. «Chi ci assicura, che questa verità, che trascende il conoscere, sia appunto la verità? E pure, così si fa comunemente: si presuppone qualcosa fuori della conoscenza, e poi ci si misura la conoscenza»: B. Spaventa, *Logica e metafisica*, in *Id.*, *Opere*, a c. di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1972, vol. III, pp. 1-429, pp. 38-39.

che scinde ciò che appare dal suo apparire). Precisamente, il realismo combattuto da Gentile era il realismo naturalistico, il realismo ingenuo; vale a dire quel realismo che dogmaticamente antepone al pensiero un pensato che vuole però tenere come un non-pensato (e se questo fosse davvero tale, sarebbe impensabile, neppure tematizzabile). Gentile non si opponeva, invece, al realismo non-naturalistico, che forse è meglio chiamare *realismo puro*, secondo la concezione di esperienza come *pura presenza* (non già recettività: la recezione presuppone il recepito al recepire; ma l'immediato è l'unità dei due, o meglio, l'unità che è prima di ogni dualità che scomponga l'immediato fenomenologico in fattori estrinsecamente giustapposti: nessuna alterità può essere immediatamente data, come alterità dall'immediatezza fenomenologica). Questo realismo – in cui rifluisce anche la teticità del pensiero difesa dall'idealismo: giacché questa teticità altro non è che la posizione dell'essere come originariamente manifesto, e non come originariamente immanifesto¹⁵ – non entra affatto in conflitto con l'idealismo; semmai, vi si identifica in quella che è la posizione iniziale del sapere – *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*: reterà da accertare se esso coincida o meno col *πρότερον τῆ φύσει* –, definita da Bontadini in termini di *ideal-realismo*¹⁶, cioè un punto d'indistinzione fra idealismo e realismo. All'idealismo, pertanto, Bontadini riconosceva il valore metodologico dell'eliminazione del presupposto naturalistico, guadagnando così la figura speculativa dell'Unità dell'Esperienza, cioè l'esperienza concepita come pura presenza, o meglio, come – per usare l'espressione del Severino de *La struttura originaria* – totalità dell'immediato fenomenologico.

¹⁵ La posizione dell'essere, da parte del pensiero, è lo stesso essere in quanto manifesto. «L'affermazione o posizione di esso è la stessa presenza, manifestazione, attualità di tale essere»: E. Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981, p. 143. «Si tratta di quella *intrascendibilità del conoscere*, preso nella sua più vasta e più alta accezione, che non significa né eliminazione del reale, né sequestrarsi al di qua del reale, nell'illusorio o nel soggettivo, né *creazione* dello stesso reale ..., ma, semplicemente, riconoscimento dell'originario manifestarsi del reale. Originario, proprio in quanto si contrappone alla presupposizione del reale stesso come originariamente non manifesto»: G. Bontadini, *L'idealismo e la filosofia contemporanea*, in *Appunti di filosofia*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, pp. 152-156, p. 153.

¹⁶ «Se nell'U.d.E. né l'essere può ridursi all'apparire, né viceversa, poiché l'identificazione loro è paritetica, talmente che nessuno dei due termini preso per sé solo può mettersi in luogo della loro identità, né d'altra parte l'essere può disgiungersi dall'apparire, extraporsi all'apparire, porsi come immanifesto, l'U.d.E. – che è il *necessario* punto di partenza di ogni filosofia – non è, per sé, né posizione di idealismo, né posizione di realismo: o, se si vuole, è l'una cosa e l'altra, ed è appunto perciò né solo l'una né solo l'altra: essa è, piuttosto, *ideal-realismo*»: G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano, Vita e Pensiero, 1995³, p. 132.

2. L'Unità dell'esperienza

Schematicamente, riprendiamo le definizioni di esperienza che vengono fornite nel *Saggio* di Bontadini, che sono assai utili nell'ottica di una chiarificazione dell'autentico realismo e dei rilievi che Vattimo sollevava per pararsi dal movimento neorealistico che gli si rivolgeva contro.

1. «Esperienza è conoscenza immediata; e insieme e identicamente la realtà immediatamente conosciuta».
2. «L'Unità dell'Esperienza è l'unità che compete alla realtà sperimentata in quanto è sperimentata. Si intenda *tutta* la realtà sperimentata, quindi si intenda che l'unità è totalità»
3. «L'U.d.E.¹⁷ si può anche definire “l'esperienza nella sua attualità ed obiettività”¹⁸».

Immediato è ciò che è affermato in quanto è presente. L'affermazione dell'essere immediato non presuppone nulla, appunto perché ha per base l'essere che è attualmente presente, in quanto è presente. Ciò che è affermato è pertanto fondamento dell'affermazione che lo pone; ed è noto in base a sé; noto non per altro: il primo noto, almeno nell'ordine della «costruzione della scienza» (perché non siamo in condizioni, ancora, di eguagliarlo al primo nell'ordine «dell'essere», che – nulla lo vieta – potrebbe benissimo rovesciare l'ordine secondo il quale conosciamo noi, mettendo per ultimo ciò che per noi è il primo). «L'essere che è immediatamente presente [...] è ciò che per essere affermato non richiede o non presuppone altro che la presenza di sé stesso, o non presuppone altro che sé stesso in quanto presente: τὸ δι'αὐτὸ γινώριμον: *per se notum*¹⁹». L'ontologico non è un'ulteriorità a cui il piano coscienziale debba accedere in un secondo tempo, saltando fuori di sé; e si presagisce l'irrealizzabilità del salto, che è poi lo scacco, la vanità del conoscere disgiunto in origine dall'essere. L'istallazione della coscienza sull'essere, che non ha niente di “fisico”, è il puro rimando del conoscere all'essere: e il conoscere è un puro rimando, e niente più che questo rimando.

Non solo. Quando si pensa l'esperienza, si è oltre «la “pura ingenuità dello spirito”». «In quanto essa non è più il brutto particolare che sta dinnanzi all'uomo, ma è il particolare immediato riconosciuto *come tale*, quindi l'*universale* Particolare e l'*universale* Immediato, essa ha nella stessa riconosciuta

¹⁷ Abbreviazione per «Unità dell'Esperienza».

¹⁸ G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 123.

¹⁹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 143.

sua essenza il primo principio di unificazione: essa è perciò *Unità dell'Esperienza*²⁰. O, come dice anche Bontadini, «la stessa presenza è una formalità o essenza – essa che è anzi forma di tutta la realtà presente – che può essere immediatamente affermata, in quanto è presente». Riflettendo sull'esperienza – la realtà che consta –, la si esprime «come tale. Questa riflessione è però tutta interna alla presenza, come si vede: una mediazione tutta interna alla immediatezza²¹. Il che però non toglie che sia mediazione, e che l'U.d.E. – che è l'unità dell'immediato – sia anche, appunto come unità, mediazione²²».

L'idealismo attuale, storicamente, elimina invece il presupposto, ma è poi necessitato dalla sua stessa logica a non chiudersi in se stesso²³, ipostatizzando la dialettica dell'atto. Pertanto, l'idealismo si assesta — quando non si irrigidisca in una «metafisica della mente» — in un *formalismo assoluto*²⁴. Bontadini prende allora l'idealismo «negativo e semplificato», che è «il frutto di una decantazione» (l'assottigliamento che dell'idealismo ha dato Gentile), e che ha consegnato la nozione del concreto – il conoscere puro intrascendibile –, a cui si appiglia la metafisica per spiccare il proprio salto.

²⁰ G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 122.

²¹ Trova applicazione, ma secondo un significato che viene dalla struttura dell'immediatezza fenomenologica esposta da Bontadini nel SME e ripresa da Severino in SO (e non dalla fenomenologia hegeliana), il commento di Hegel: «Qui si può solo allegar questo, che non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza [die Unmittelbarkeit] quanto la mediazione [die Vermittlung], cosicché queste due determinazioni si mostrano come inseparate e inseparabili [als ungetrennt und untrennbar] e quella opposizione come inesistente [und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt]»: G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rev. di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, ried. 2022, vol. I, p. 52.

²² G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 128.

²³ È noto che questa era la principale riserva di Ugo Spirito contro il suo Maestro Giovanni Gentile. L'idealismo attuale, dopo aver riformato – sull'onda di Spaventa – la dialettica hegeliana, scade poi nell'irrigidimento della stessa formula del Logo concreto. «Le conseguenze del movimento di riforma della dialettica hegeliana sono, in realtà, tutte connesse al dualismo insuperato di una concezione che, postulando il divenire dello spirito, lo chiude nella sua formula»: U. Spirito, *La vita come ricerca*, Firenze, Sansoni, 1948³, p. 70. Se prendiamo l'antinomia come lo sforzo ineusasto della ricerca, sale della vita, l'assolutizzazione dell'antinomia che si viene così formando è il vizio della retorica idealistica (s'intende: dell'esorbitanza retorica dell'idealismo, che però non ne compromette la validità metodologica). «Ma si è visto pure come nella dialettica a un certo punto, al di là di tutte le tesi, le antitesi e le sintesi, al di là dell'intero processo del divenire si entifichi una sintesi definitiva, ossia il mito della dialettica che svuota l'antinomia della sua effettiva problematicità»: *ivi*, p. 105. Invero, la critica di Spirito, se può dirsi centrata con riguardo al Gentile della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, non lo è in base alle evoluzioni successive del Gentile del *Sistema di logica*.

²⁴ «Noi nell'esperienza ci troviamo bensì alla presenza dell'immediato, del fatto, del dato: ma ci troviamo alla sua presenza soltanto in virtù dell'esperienza. Per guisa che, soppressa l'esperienza, vien pure soppresso il dato»: Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. II, p. 49 (il titolo di questo § 11, dalla parte III, cap. IV, è proprio «Formalismo assoluto»).

Prima di venire, in breve, all'articolazione del discorso metafisico nella filosofia neoclassica di Bontadini e alla sua relazione di apertura verso lo spiritualismo (e anche verso l'ermeneutica), portiamoci un istante sulla polemica fra il realismo "torinese" e Vattimo.

Il realismo²⁵ che combatteva, o che combatte, il pensiero debole – di cui, cioè, il pensiero debole è il principale obiettivo polemico²⁶ –, è un realismo ingenuo, di tipo naturalistico. Un realismo, per dire altrimenti, che non attacca l'idealismo, bensì la propria caricatura dell'idealismo. Così come il decostruzionismo e il pensiero debole non attaccavano davvero la metafisica; e così come, prima e in altro modo, anche Kant aveva in mente la metafisica wolffiana e non la metafisica classica...: l'errore, quando è ragionato o motivato dal clima culturale, è talora necessario, nella misura in cui *citius emergit veritas ex errore quam ex confusione*; mentre quando è in ritardo rispetto alle conquiste del tempo in cui è commesso (come accade quando si dimentichi il valore gnoseologico dell'idealismo attuale o lo si deforma a piacere) è una colpa. Se questo movimento che adopera il termine realismo avesse attaccato Gentile, anziché Vattimo-Nietzsche (in funzione di quel frammento che comincia con *Gegen den Positivismus*), avrebbe avuto di fronte una teoresi rigorosa, che mina alla radice, grazie a una logica più potente di qualsivoglia logistica, la stessa filosofia c.d. analitica.

Per quanto concerne l'attacco all'idealismo, non si tratta di un fenomeno nuovo, né speculativamente fecondo. A proposito di riaffermazioni energiche dell'esistenza di sedie e tavoli, vale sempre la risposta che Gentile dava, negli ultimi periodi, ai suoi oppositori meno accorti: *o scimuniti, o filosofi*²⁷. O gli idealisti sono "scimuniti" (negano l'esistenza dei tavoli), e allora lasciateli perdere; oppure, ci si sforzi di attaccarli con cognizione di causa, anziché

²⁵ Per un bilancio molto acuto sulla fortuna che la parola "realismo" ha incontrato di recente, cfr. D. Sacchi, *Il realismo nella filosofia italiana degli ultimi due decenni*, in A. Lavazza-V. Possenti, *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 91-114.

²⁶ Anche se, poi, gli obiettivi si moltiplicano: v. Kant; M. Ferraris, *Goodbye Kant. Che cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004. Anche in questo caso, tuttavia, è da segnalare che un tentativo di *Destruktion* della filosofia critica avrebbe tratto giovamento dalla presa in esame – certamente degli studi di Cantoni, Martinetti, Scaravelli, Marcucci; e di tutti i grandi interpreti e Maestri che in Italia si sono dedicati allo studio di Kant; ma anche – degli scritti su Kant che si sono prodotti in Cattolica, a partire dall'insegnamento di Giuseppe Zamboni. Questo per evitare un taglio accusatorio, ma sostanzialmente non speculativo, quale era quello praticato, in essa Università, dai Padri Cornoldi – tutta la filosofia moderna è un'aberrazione della mente umana, diceva costui – e Mattiussi – il quale scrisse un saggio intitolato *Il veleno kantiano*, Roma, Tipografia Pontificia nell'Istituto Pio IX, 1914 -: un ritorno a toni del genere si è quasi avuto nell'ambito della polemica torinese contro Vattimo. Cfr. *infra*, nel corpo del testo, sull'interpretazione di Kant in Cattolica.

²⁷ Cfr. G. Bontadini, *La metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 141-198, p. 188, n. 2.

deformarne la linea speculativa. L'idealismo osteggiato è, come concludeva Bontadini, *l'idealismo della pastasciutta*: «secondo cui, quando mangiamo la pastasciutta, non mangiamo la pastasciutta ma l'idea della pastasciutta (che, trattandosi appunto di un'idea, possiamo approntarci senza bisogno di fornelli e pignatte, ovvero solo suscitando l'idea dei fornelli e delle pignatte)²⁸». Per conseguenza, «la storia della filosofia [viene] ridotta ad una successione (tradizione!) di corbellerie²⁹». In generale, si osservi che, troppo spesso, nel carico polemico in questione, la cattiva metodologia (storiografica e speculativa insieme) ha spinto ad abbassare la posizione dell'interlocutore, per avere *l'illusione* di innalzarsi al di sopra di essa. Difetto, questo, che però scontava anche l'antimetafisicismo di Vattimo³⁰. Il che fu, a suo tempo, notato proprio da Bontadini, in uno scritto dedicato al giovanissimo Vattimo³¹.

3. Un cenno a Kant

Sul rapporto con Kant (di Vattimo e dei suoi critici), non avremo, per ovvi motivi di spazio, modo di diffonderci, ma è comunque doveroso, perlomeno, accennare che anche la scuola della neoscolastica milanese non condivide la

²⁸ Id., *Filosofia e scienza*, in *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. II, pp. 76-96, p. 79.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Un anti-metafisicismo che, però, si radicava non tanto in una ricostruzione del pensiero occidentale o in difficoltà concettuali insite nel discorso metafisico, bensì in un quadro politico. «Occorre richiamarsi alle motivazioni originarie di Heidegger. Perché cercare di uscire dalla metafisica? Non certo per avere una "idea" dell'Essere più adeguata alla sua vera essenza. Non abbiamo bisogno di nessuna ontologia fondamentale, almeno se intesa in questo modo. Ci ribelliamo alla metafisica perché vi riconosciamo la base della organizzazione totale del mondo entro la quale noi stessi non potremmo più chiamarci Essere. E la metafisica, con il suo corrispettivo pratico-politico della organizzazione totale, è quella che "tacita" l'orizzonte della *alétheia*, che non ci fa udire il silenzio sul cui sfondo soltanto si possono stagliare e rendere udibili le parole della quotidianità – non necessariamente inautentiche di per sé, ma tali se non "collocate" (*Erörtern, ancora in Unterwegs zur Sprache*) in relazione all'apertura che le rende possibili»: G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Appendice, § VII, *Pensiero debole, pensiero dei deboli*.

³¹ G. Bontadini, *Episodi di deellenizzazione: Gianni Vattimo*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, pp. 83-93. In tale scritto, Bontadini – oltre a riservare encomi a Vattimo, qualificandolo come una «delle migliori intelligenze filosofiche della nuova generazione» – coglie subito che lo sbocco del discorso di Vattimo è «una ermeneutica teologica deellenizzata»: *ivi*, p. 83. Ma l'errore di adoperare la differenza ontologica heideggeriana «come piccone demolitore della metafisica» è notevole, anzitutto perché la metafisica classica non ha alcun problema ad accoglierla: piuttosto, la metafisica è l'affermazione di questa disequazione, fra l'Unità dell'Esperienza e l'intero (inteso come concreta determinazione del Tutto); *cfr. ibi*, pp. 84-85. La critica prosegue con un'altra attenta osservazione: l'essere della metafisica sarebbe l'essere-presente, secondo la posizione di Vattimo e di Heidegger; ma, tutto all'opposto, mentre l'Unità dell'Esperienza (il mondo) è affermata in quanto e per quanto è presente, Dio (l'essere della metafisica, come *Ipsum Esse Subsistens*) non è affermato in quanto è presente, bensì in quanto è logicamente connesso con quanto è presente, perché esigito dall'incontraddittorietà del responso dell'empiria; *cfr. ibi*, pp. 85 ss.

lezione del criticismo, nonostante l'importanza che Kant è venuto acquisendo col tempo, perché sia Sofia Vanni Rovighi, sia Gustavo Bontadini erano stati allievi, fra gli altri, di Zamboni³². Tuttavia, mette conto di menzionare, perlomeno, che Bontadini riassumeva la prima *Critica* nel seguente ragionamento: poiché – presupposto di Kant – l'essere è estraposto al pensiero, la metafisica, come scienza dell'essere, è impossibile³³. Che il riferimento all'oggetto trascendentale, = x^{34} , sia un presupposto, emerge bene, per fare un solo esempio, nella seconda analogia dell'esperienza, dove "l'attrazione" esercitata dall'oggetto trascendentale si fa davvero esplicita. In quel contesto, Kant evidenzia che la *necessità* della successione fra stati non è da ascrivere al «potere sintetico dell'immaginazione» trascendentale, dal momento che è ancora possibile, restando a questo tipo di sintesi, invertire l'ordine di successione degli stati. Affinché si abbia dunque la necessità della sintesi, occorre che intervenga il «fattore trascendentale», un concetto puro

³² Cfr. G. Zamboni, *Studi sulla «Critica della ragione pura»*, ried. a c. di F. L. Marcolungo, Verona, QuiEdit, 2017; e F. L. Marcolungo, *Giuseppe Zamboni interprete di Kant*, «Estudios kantianos», gennaio 2016, IV, 1, pp. 193-220. Per Vanni Rovighi, fra gli altri: S. Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant*, ried. Brescia, Scholè, 2024; in tema di gnoseologia, si veda anche Id., *Filosofia della conoscenza*, Bologna, ESD, 2016. Per Bontadini, Id., *L'«esplosione» del gnoseologismo nella critica kantiana*, in Id., *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 283-383 e la sua trad. parziale della prima critica, con commento e introduzione riedito da Scholè, Brescia, 2016. Peraltro, l'espressione di Bontadini «Unità dell'Esperienza» deriva dalla kantiana *Einheit der Erfahrung*: cfr. P. Pagani, *L'essere è persona*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, p. 37, n. 2. Nella def. di analogia dell'esperienza (che compare nella dimostrazione del principio generale delle tre analogie), ad es., leggiamo: «Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen *Einheit der Erfahrung* (nicht wie Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht *konstitutiv*, sondern bloß *regulativ* gelten [*corsivi nostri*]»: *KrV*, A 180/B 222-223.

³³ Cfr. G. Bontadini, *La conclusione del gnoseologismo moderno*, in Id., *Appunti di filosofia*, cit., pp. 140-144, p. 143.

³⁴ Questa formula, per come viene introdotta, denota l'impostazione generale della gnoseologia kantiana. Siamo nella prima edizione della *Critica*, alla *Deduction der reinen Verstandesbegriffe*, e, in particolare, dove si tratta della sintesi della ricognizione nel concetto; e Kant domanda: «Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntniß correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstände redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntniß doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntniß als correspondirend gegen über setzen könnten»: *KrV*, A 104. E ancor meglio, poco oltre: «Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und ienes X, was ihnen correspondirt (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen unterschiedenes seyn soll, *vor uns nichts ist*, die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts anders seyn könne, als die formale Einheit des Bewusstseyns in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen [*corsivi nostri*]»: *KrV*, A 105. $L'=x$ è, per noi, *nulla*, dovendo essere un che di altro dalle nostre rappresentazioni. Qui si ha la formula più evidente della presupposizione dell'oggetto trascendentale, che rende poi impossibile una "deduzione radicale" delle categorie e, per causa di ciò, le presuppone. Cfr. Bontadini, *La conclusione del gnoseologismo moderno*, cit., pp. 360 e 366.

dell'intelletto (nel caso di specie, il concetto del rapporto fra causa ed effetto): occorre, cioè, il riferimento all'oggetto, al piano dell'oggettualità assunto, pregiudizialmente, come ulteriore rispetto a quello della fenomenia (la sintesi dell'immaginazione non è sintesi necessaria). Con le parole di Kant: «Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt ...³⁵». E Bontadini rileva: «Si vede pertanto, nel modo più chiaro che in questa materia si possa pretendere, che l'unità della coscienza può unificare oggettivamente il molteplice (ed essa sola può assumersi tale compito) solo in quanto prende l'autorizzazione dalla supposta realtà dell'oggetto trascendentale³⁶». Non potremo approfondire, ma tali considerazioni offrono il destro alla ricusa della dichiarazione kantiana dell'impossibilità della metafisica, appunto perché essa poggia sul presupposto della dualità fra essere e pensiero.

Con l'ausilio di una simile ricostruzione della filosofia moderna in funzione del suo assestamento nella filosofia kantiana, il pensiero debole avrebbe perciò – da un lato, messo fuori gioco da subito il realismo ingenuo, attraverso il realismo puro come momento di coincidenza fra realismo non naturalistico e idealismo; dall'altro lato, il pensiero di Vattimo, sotto l'egida non più di uno Heidegger coniugato con Marcuse o di una rilettura etico-prassista di Nietzsche: bensì dell'idealismo, avrebbe – potuto assestarsi sulla grande “piattaforma” speculativa dell'idealismo, che riformulava la domanda metafisica al netto di una nuova concezione dell'intero (la cui compatibilità con Heidegger era già stata testata da Severino nella sua tesi di laurea³⁷). Col che, la metafisica avrebbe anche smesso di essere vista come violenza, pensiero oggettivante.

4. *Analisi della struttura della metafisica come antidoto della sua deformazione*

In sede di metafisica, la scuola di Bontadini aveva infatti costruito il proprio discorso in modo atipico. La metafisica, per Bontadini e per il Severino de *La struttura originaria*, è la concreta determinazione dell'intero, dove l'intero

³⁵ *KrV*, B 234.

³⁶ G. Bontadini, *La conclusione del gnoseologismo moderno*, cit., p. 369.

³⁷ Negli anni in cui Severino, ancora, aderiva alla metafisica del suo Maestro Bontadini: E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1995. Diremo soltanto che in esso scritto Severino vuol mostrare che la filosofia di Heidegger può fungere da “porta aperta” verso il sapere metafisico. Analoghe ricerche erano state svolte da Bontadini circa l'evoluzione dell'idealismo attuale, con una predilezione per Ugo Spirito, il quale – a differenza di Banfi – riscontrava nel suo “problematicismo” una natura *situazionale*, dunque aperta a più vie d'uscita (fra cui la metafisica).

– che è l’originario – è l’astratta posizione del Tutto: l’intero è, cioè, il mondo, come isolato da Dio; ed è isolato nel senso che il mondo appare come altro dal Tutto – appare che il mondo non è il Tutto – e, insieme, come necessariamente legato al Tutto, sicché appare la necessità che il tutto *sia*, nonostante il Tutto, nel mondo, non appaia. Questa contraddittorietà dell’Unità dell’Esperienza – la quale, *per altro verso*, è innegabilmente affermata in virtù del suo esser presente – è un genere particolare di contraddizione, che Severino chiama contraddizione C: essa è tolta non già mediante la rimozione del suo contenuto, bensì mediante la concreta realizzazione di quel contenuto che è soltanto formalmente posto nella posizione iniziale del sapere (come sapere dell’esperienza).

Si potrebbe anche azzardare un’indicazione molto diretta: la metafisica “originaria” della scuola milanese è, in definitiva, una calibrazione della metafisica secondo il progresso logico per come l’ha in mente Hegel.

Nel libro I della *Wissenschaft der Logik*, nel saggio introduttivo con cui comincia la dottrina dell’essere: *Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*, Hegel definisce l’«andare innanzi» [das Vorwärtsgehen] in filosofia come «un tornare addietro al fondamento, all’originario ed al vero... [ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist]», di modo che l’Ultimo [Dies Letzte] è il Primo [das Erste], «quel Primo che dapprincipio si affacciava come immediato [das zuerst als Unmittelbares auftrat]³⁸». La scienza è dunque una circolazione [ein Kreislauf] che torna al Primo, ma dopo che – come risultato – questo ha perduto l’astratta *unilateralità* che lo contraddistingueva al cominciamento della scienza.

Concludendo, con Hegel: «Oltracciò l’avanzare [Der Fortgang] da quello che costituisce il cominciamento non è da riguardare che come una *ulterior determinazione del cominciamento stesso* [ist nur als eine weitere Bestimmung desselben], cosicché il cominciante continua a stare alla base di tutto quel che segue, né sparisce da esso [*corsivi nostri*]». Il cominciamento è ciò che è (sempre) presente nel procedere del filosofare [die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige]. «Per questo procedere il cominciamento perde allora ciò che ha di unilaterale [Einseitiges] in questa determinatezza, di esser cioè in generale un immediato e un astratto; si fa un mediato, e la linea dell’avanzamento scientifico diventa con ciò un circolo [und die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu einem Kreise]³⁹».

³⁸ Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 56.

³⁹ Ivi, p. 57. Hegel, con coerenza, riconosce che il contenuto che appare, manifestandosi in maniera finita, nel cominciamento non è dunque conosciuto fino a che la scienza non ha compiuto tutto il suo corso. *Ibid.* L’avanzamento, infine, ha da non essere provvisorio, problematico né

Torna centrale, dunque, un'avvertenza di Bontadini: «Senonché non si tratta di trascendere l'Intero – che è un non senso – ma semplicemente di determinarlo (per qualche aspetto)⁴⁰».

In funzione della tesi che ragguaglia l'essere al pensiero e stabilisce che conoscere e conosciuto, intenzionalmente, s'identificano, l'"inferenza" non corre più, com'era nel razionalismo, dal fenomenico all'ontologico (verso l'essere sequestrato a valle del conoscere), ma *dall'ontologico all'ontologico*⁴¹.

La metafisica non si configura, allora, come un cammino che comincia dall'errore, dalla non-verità, per approdare, dopo un lungo vagare, alla verità. Si è nella verità fin dal principio, oppure non vi si arriverà in eterno⁴². Se il pensiero non ha originariamente presa sulla verità, lo scavalco dell'errore è strutturalmente precluso. Un discorso che guardi alla verità come alla meta che l'attende non s'avvede che si dirige verso la meta – riconoscendola come tale – solo chi non brancola nell'errore. Può anelare alla verità solo chi già è nella verità (ed è nella verità solo chi sa di esservi), almeno perché è convinto di essere nel vero quando addita la verità. L'andare nella verità della metafisica non sarà mai un andare oltre la verità in cui il pensiero sta da sempre conficcato. La mediazione di cui la metafisica s'incarica si precisa in un'automediazione del conoscere: trascendere l'esperienza nell'orbita del pensiero. Si tratta, in sostanza, di operare un trascendimento che tenga in debito conto l'intrascendibilità del concreto.

Una gnoseologia così calibrata rimane aperta, dunque, alla metafisica. Ma anche la metafisica, fatta propria la conquista idealistica dell'intrascendibilità del concreto, per un verso giunge a *concepire concretamente la storia*, lungi

ipotetico, bensì esso risponde *alla cosa*: «durch die Natur der Sache und des Inhaltes selbst» (trad. it., pp. 57-58).

⁴⁰G. Bontadini, *Come oltrepassare Gentile*, in *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. II, pp. 167-175, p. 174. Cfr. altresì P. Pagani, *Trascendere l'esperienza nell'orbita del pensiero. attualità dell'idealismo essenziale di Gustavo Bontadini*, «Rosmini Studies», 10, 2023, pp. 391-409.

⁴¹ Il passaggio "inferenziale" non è dunque da *a* a *b*, come se i termini fossero «nell'aere del puro pensiero, sotto il quale sta il mare della realtà», concezione formalistica dell'implicazione, bensì da *a* reale a *b* reale, per cui *a*, la realtà constatata sperimentalmente, «implica (non è concepibile senza), la realtà di *b*»: G. Bontadini, *Autocritica*, in *Studi sull'idealismo*, pp. 154-184, pp. 156-157. «Se si deve pensare che la determinazione *a* non possa stare senza la determinazione *b*, io dovrò pensare come reale la determinazione *b* ogni qualvolta abbia dovuto ammettere la realtà della determinazione *a*»: Bontadini, *Saggio ...*, cit., p. 185.

⁴² «L'esigenza che, storicamente, ha mosso l'idealismo, non è diversa dalla comune esigenza scientifica: entrare, conoscitivamente, nell'essenza delle cose. L'idealismo non rinuncia a questo ideale per ritrarsi nei "fantasmi"; solo osserva che nell'essenza ci siamo, almeno per certa parte, fin dal principio; e prosegue dicendo che, se non ci fossimo, in qualche modo, dal principio, non ci arriveremo in eterno. Ora quell'essere nell'interno delle cose fin dal principio non è altro che, ancora, l'immediatezza della coscienza»: Id., *Idealismo e realismo*, in *Studi sull'idealismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 275-295, p. 277.

dall'impedirne la concettualizzazione (per colpa di un appiattimento dell'essere, come *Ereignis*, sull'ente ...), e, per altro verso, non è affatto toccata dalla *Detsruktion* heideggeriana. Questa metafisica, infatti, corrisponde all'affermazione della disequazione fra l'intero e il Tutto; e questa disequazione, a sua volta, risponde al meglio allo smarcamento, in cui Heidegger si cimentò, dal pensiero "mondano". Senza contare l'assoluta originalità di questa prospettiva in seno alla dottrina della Chiesa cattolica.

Si noti che il prassismo, quand'è radicale (come nel caso di Gentile⁴³), muove dalla stessa situazione di una gnoseologia "depurata" dalle scorie del naturalismo. Chiuso – per dirlo con una metafora – l'essere nel cerchio del pensiero, la determinazione dell'essere resta un *problema* (situazione del problematicismo, come inveramento dell'idealismo attuale). Da lì, il prassismo ravvisa nella prassi, appunto, la via di realizzazione dell'uomo: di razionalizzazione del mondo o determinazione concreta dell'intero; senonché esso compie questa mossa nella *convinzione* che la mediazione metafisica abbia fallito. E non riesce, però, a *mostrare* siffatto fallimento, mettendo in contraddizione con se stessa una qualche articolazione del discorso metafisico. Non possiamo, qui, che enunciare la tesi (che il prassismo non metta sotto scacco la metafisica, ma una sua deformazione). Tuttavia, basti riferirsi alla struttura della metafisica, per come l'abbiamo appena esposta, che non è – evidentemente – una metafisica oggettivistica contro cui il pensiero debole avrebbe da ridire.

È da segnalare, comunque, che Gentile aveva giustificata l'indiscernibilità di teoria e prassi *dimostrandola*, e non soltanto asserendola, in funzione della nozione di autoctisi. Unico è l'atto spirituale e libero, incapace di tollerare qualsivoglia legge che gli si imponga come dato immediato, estraneo all'auto-mediazione con cui la coscienza si svela a sé medesima. «Questo atto bensì non è volere, che sia puro volere, distinto dall'intelligenza, come vien distinto da chi non sa vedere l'unità del teoretico e del pratico e continua a battere sulle due forme dell'attività spirituale come due forme irriducibili: volontà che non è intelligenza, e intelligenza che non è volontà⁴⁴». E prosegue Gentile: «In verità, ogni tentativo di assegnare un divario tra pensiero e azione s'ispira al desiderio di sottrarre il pensiero alle responsabilità dell'azione, conferendogli non si sa quale necessità che, gabelata per logica, si crede erroneamente

⁴³ Il quale perviene all'unità di teorico e pratico seguendo la sua nozione di autoctisi: cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Firenze, Sansoni, 1946, pp. 3 ss. (in isp., cap. I, § 9).

⁴⁴ G. Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Firenze, Sansoni, 1946, cap. I, § 5.

suscettibile di libertà» (ivi, § 9). E ancor più nitidamente (in risposta all'accusa crociana di misticismo): «Altro, io credo, è il conoscere, per cui tu [Croce] costruisci il concetto dello spirito, unità circolare di conoscere e agire; altro questo conoscere, che tu distingui dall'agire con un atto del primo conoscere. Il primo, io dico, è il conoscere attuale; l'altro è tanto diverso dal tuo conoscere attuale, quanto ne è diverso quell'agire, che tu gli contraponi; e tu perciò con lo stesso conoscere pensi così l'uno come l'altro. Ossia, il conoscere correlativo all'agire è un conosciuto, non un conoscere: è oggetto, non è soggetto⁴⁵». Il conoscere come atto spirituale concreto – l'orizzonte trascendentale inoggettivabile del pensiero – è ciò per cui sono conosciuti l'agire come altro dal conoscere e il conoscere come altro dall'agire (perciò quel conoscere non è per davvero il conoscere reale: è piuttosto un conosciuto, un pensato). Ne segue l'unicità dell'atto.

La peculiare sensibilità per l'esigenza del logo garantisce lo spicco dell'attualismo su tutte quelle correnti, contemporanee o posteriori che hanno ripreso, magari sottotraccia, il motivo della praticità del conoscere (dal pragmatismo ai francofortesi e alle varie filiazioni del marxismo), senza però avvertire la necessità di dimostrare incontrovertibilmente quanto si afferma. Il prassismo di Vattimo avrebbe, già per questo verso, tratto giovamento dall'avvicinamento a Gentile.

Ma torniamo, per valutarne appieno le conseguenze, allo svuotamento della problematica gnoseologica nel realismo puro, come base per la scelta prassista. L'immissione dell'essere nell'alveo del pensiero – compiuta dall'idealismo – lascia aperta la questione della determinazione dell'essere: compito di cui si fa carico la metafisica, come dottrina stabile dell'essere. La gnoseologia progredita apre dunque alla metafisica, almeno in quanto costruzione possibile (non più esclusa, come voleva la gnoseologia naturalistica: e si è accennato ai residui di naturalismo che gravano sulla dichiarazione kantiana di impossibilità della metafisica; questo nonostante, proprio con Kant, prenda avvio il cammino dell'idealismo che avrebbe portato all'eliminazione di detto presupposto). Affinata al meglio la gnoseologia, avanza tuttavia il problema di trovare un'uscita dalla situazione problematica. Il problematicismo, che in Italia ha avuto come esponente di spicco Ugo Spirito: ma che non è affatto una prerogativa del pensiero italiano (posto che a questa situazione problematica è riconducibile gran parte del panorama filosofico post-bellico), il problematicismo è dunque la risoluzione più coerente della concezione integrale dell'esperienza. Tutto ciò non è affatto estrinseco al

⁴⁵ Id., *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni*, in *Saggi critici. Serie seconda*, Firenze, Vallecchi Editore, 1927, pp. 11-35, pp. 20-21.

pensiero di Vattimo, giacché le polemiche che hanno colpito il pensiero debole e che agitavano il vessillo del realismo erano in verità la riproposizione di un realismo naturalistico, che la filosofia europea aveva ormai superato da almeno un secolo (ma in una maniera ancora diversa dall'esortazione all'assunzione di storicità da parte del pensiero debole o del principio dell'inevitabilità del contesto linguistico). Anche a questo stadio, emerge perciò che Vattimo avrebbe avuto buon gioco di "virare" verso Gentile, per liquidare un realismo ingenuo.

In più, uno degli sbocchi possibili del problematicismo (lo si è visto) è proprio il prassismo. Se nulla si sa circa la razionalità del reale – e nulla si può sapere, finché la concreta determinazione dell'essere resta un problema –, una *possibilità* è che il reale venga razionalizzato per via pratica. Questo l'assunto di fondo di ogni prassismo (anche del prassismo che vede, ad es., nella *caritas* l'imperativo morale meno compromesso con l'oggettivismo). Senonché, lo spettro contemplato dal problematicismo è più ampio di quello proprio del prassismo, perché il problematicismo *non esclude* la metafisica, come determinazione efficace e incontrovertibile del senso dell'essere. Pertanto, il prassismo – anche l'ontologia dell'attualità in cui finisce per compendiarsi il pensiero di Vattimo – è ulteriormente rigorizzabile, partendo appunto dall'esperienza pura (e risolvendo la questione dell'opposizione fra idealismo e realismo), dall'atto come *farsi*, che s'identifica coll'agire morale. Così avrebbe potuto – nel senso che il pensiero dell'individuo particolare *può non* conformarsi allo sviluppo del concetto – orientarsi il pensiero di Vattimo, radicalizzandosi ancora. Peraltro, le circostanze storiche testimoniano che la sua attenzione per il comunismo – e anche per il maoismo, in gioventù – erano state anticipate proprio dal problematicista Spirito, il quale, dopo la sconfitta del fascismo, si era recato dapprima in Russia, da Kruscev, e poi in Cina, da Mao (conoscendoli personalmente), salvo poi rimanere deluso dal dogmatismo di ambo i regimi.

Eppure il prassismo (anche questo deriva dalla logica evolutiva sopra esposta) non è l'unica via d'uscita dal problematicismo: proprio perché il problematicismo, a differenza del prassismo (che si pone come unica via d'uscita ammissibile dalla situazione problematica) non è dogmatico. Resta l'opzione – che tale è finché non se ne esibisca la struttura necessaria – della metafisica.

In conclusione – una conclusione che è apertura di nuove riflessioni, da portare avanti in altra occasione – il prassismo non è l'esito inevitabile del pensiero di Gianni Vattimo. Un'ontologia che si proponga di preservare la differenza ontologica ha nel prassismo – quale interpretazione in senso etico di tale differenza; ma come etica della prassi od ontologia escatologica – la sua

propaggine ideologica: la convinzione che la metafisica, essendo violenza, sia da evitarsi. Quest'ultima convinzione andrebbe esaminata criticamente, insieme con la struttura dell'autentico sapere metafisico. Allora, ci si avvedrebbe che la metafisica *salva* dall'ideologia e costringe a misurarsi col duro "lavoro del concetto". (Per inciso, la concettualità ha nella logica la risorsa più incisiva contro l'imposizione di alcunché: la logica depone i presupposti e afferma criticamente; andrebbe inoltre messa in risalto anche l'inscindibilità della logica dall'ontologia⁴⁶). E ci si avvedrebbe anche della vera novità che un simile guadagno teoretico rappresenta per la dottrina cattolica. Un risultato che, in fondo, consiste, semplicemente (con la semplicità che disvela ciò che è massimamente complesso, quando lo si penetri per davvero), in un'affermazione dell'irriducibilità di Dio al mondo, dove *il mondo non è reale fuori di Dio*; e dove il mondo dice sì di Dio, ma astrattamente: sicché l'interesse del filosofare deve puntare più verso il non detto, che verso il dire esplicito, secondo l'alto e proprio significato della differenza ontologica che guida il pensiero di Vattimo.

gregorio.fracchia@unito.it

Gregorio Fracchia è dottorando di ricerca in filosofia teoretica presso IUSS Pavia-Università di Torino. Si occupa principalmente di metafisica classica e neoidealismo, nel pensiero di G. Bontadini ed E. Severino.

⁴⁶ La logica non è, però, quella logica che Heidegger mette fra virgolette in *Was ist Metaphysik* (la logica di Carnap). Ed è per questo che Heidegger dice, fondatamente (nonostante per lui il difetto sia nel manico del pensiero greco), che il pensiero esatto – il pensiero del Wiener Kreis, che bandisce la metafisica dal sapere, dichiarandola insignificante: pensiero "logico" di cui la logistica è la coerente degenerazione: «als deren folgerichtige Ausartung die Logistik gelten darf» – non è mai il sapere rigoroso. «Niemals ist das exakte Denken das strengste Denken, wenn anders die Strenge ihr Wesen aus der Axt der Anstrengung empfängt, mit der jeweils das Wissen den Bezug zum Wesenhaften des Seienden innehält. Das exakte Denken bindet sich lediglich in das Rechnen mit dem Seienden und dient ausschließlich diesem»: M. Heidegger, *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«*, in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Band 9, *Wegmarken*, a c. di F.-W. von Herrmann, p. 308.