3
2013

LOUIS MASSIGNON

HUMANITAS

HUMANITAS

RIVISTA BIMESTRALE DI CULTURA, FONDATA NEL 1946

LOUIS MASSIGNON

TRA ORIENTALISMO E PROFEZIA

3

MORCELLIANA

Otto e Novecento, qui, partendo dal passo di Paolo, egli risale all'antinomia, alla contraddizione che soggiace alla politica nell'evo cristiano. Una politica teologicamente fondata, non foss'altro perché tutte le sue principali categorie sono una traduzione mondana di concetti teologici. Basti pensare alla categoria di "stato di eccezione", secolarizzazione del concetto di miracolo. In queste pagine – seguite da una antologia di testi dei Padri e di altri autori fino a Giovanni Calvino – Cacciari cerca di districare il groviglio di aporie, di contraddizioni, che si celano nella figura del potere che frena (*katéchon*): è davvero l'alleato della Chiesa nel ritardare l'avvento dell'Anticristo, e permettere un'ultima preghiera affinché le moltitudini si convertano e possano quindi salvarsi, o è inconsapevolmente alleato dello stesso Anticristo nel ritardare il ritorno in terra di Cristo, che spazzerà via il regno senza legge dell'Avversario di Dio? Pagine che si segnalano per lo stile diaporetico: dove si celano aporie, è bene camminare con pazienza prima di affrettarsi a definirle risolte. Un avvertimento metodico che permette a Cacciari di offrire, ad esempio, un'originale lettura del Grande Inquisitore di Dostoevskij: visto come figura estrema del "potere catecontico" – quasi esso giungesse al suo concetto –, ma a tal punto estrema da rovesciarsi nell'opposto del significato paolino; ciò che l'Inquisitore vuole esorcizzare è la venuta di Cristo stesso. Ricostruendo gli slittamenti di significato del *kathéchon*, Cacciari giunge alla conclusione che esso appartiene a un tempo che non è più il nostro: la lotta oggi non è più tra la Chiesa e l'Anticristo, proprio perché, se l'essenza di questo è un potere senza legge, senza freni, esso si è realizzato nel dominio sistemico di *élites* finanziarie e tecnocratiche sull'intero globo. Alla sovranità catecontica degli Stati territoriali è subentrato il «sistema mondo» della *lex mercatoria.* Un dominio "liquido", inafferrabile, che rende impotente, afona, la Chiesa. Al tempo prometeico del *katéchon* – «delle grandi guerre e delle grandi rivoluzioni» – si è sostituito il tempo di Epimeteo, «l'Evo della *insecuritas* e delle crisi permanenti [...] Prometeo si è ritirato – o è stato di nuovo crocifisso alla sua roccia. Ed Epimeteo scorazza per il nostro globo, scoperchiando sempre nuovi vasi di Pandora» (pp. 124 e 128). Di qui la domanda: e se, per riprendere un passo della *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo, l'ultimo "potere catecontico" in grado di frenare il dominio del nichilismo stesse nella coscienza del singolo (*syneídesis*, *1Cor* 4,4)? Un potere fragile – intrinsecamente antinomico nel relazionarsi a ciò che gli oppone, le seduzioni di Pandora –, ma se ne vede all'orizzonte un altro? Un "solo a solo", che il singolo, sia egli credente o non credente, non può dimettere, pena tradire se stesso. Uno sperare contro ogni sensata speranza?

Ilario Bertoletti

PAOLO BETTINESCHI, *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli 2012², pp. 164.

La ricerca contenuta in questo libro, alla sua seconda edizione, rappresenta lo sviluppo significativo di un percorso che vede fissata la sua prima tappa nel

precedente lavoro dedicato dall'autore all'idealismo hegeliano, dato alla stampa con il titolo *Contraddizione e verità nella logica di Hegel* (Vita e Pensiero, Milano 2010). È questo il tema cui si agganciano e rinviano, segnatamente nel primo capitolo, le pagine del volume, che ora pone in esame l'idealismo di Giovanni Gentile, nell'ambizioso tentativo di evidenziarne i limiti, accanto alla mossa speculativa fondamentale. Non così ostica da individuare e tuttavia perlopiù obliata dalla storia della filosofia nella sua potenza teorica, quest'ultima è qui ricostruita analiticamente nella struttura argomentativa (cfr. cap. 3): sotterranea a quasi tutto il pensiero filosofico contemporaneo essa consiste nella definizione di "attualismo del pensiero". Con ciò si intende una concezione tesa a superare lo *gnoseologismo* – vale a dire il presupposto naturalistico che oppone "soggetto" e "oggetto", "io" e "mondo" ecc. – approdando a un idealismo che identifica l'assolutezza del pensiero con l'assolutezza dell'essere e del divenire nell'"atto puro", con l'obiettivo – che l'autore mostra mancato – di fondare la "logica della presenza", l'immediata presenza dell'ente che appare nell'unità trascendentale di soggetto e oggetto, pensiero e pensato. Sintetizzando la dettagliata ricostruzione di Bettineschi, cercheremo di sciogliere la complessa definizione di attualismo che si evince dalla *Teoria generale dello spirito come atto puro* di Gentile (Le Lettere, Firenze 2003), non prima però di aver espresso due rilievi per inquadrare ulteriormente il senso di tale ricerca senza perdersi nella sua ripetizione.

Davvero interessante, in queste pagine, è lo *sguardo d'insieme* che esse offrono; sguardo che – senz'altro – non si potrebbe ottenere se non attraverso i singoli momenti dell'argomentazione gentiliana pazientemente riportati. Tuttavia, per un lettore che non sia dentro la questione, e se ne senta estraniato come può accadere di primo acchito di fronte a una lettura ardua, se non desueta – di necessità per l'oggetto di cui parla – come lo è il deserto dell'astrazione della logica, è forse utile una premessa. Il timore, o quasi la diffidenza, con cui può capitare di accostarsi a tali argomentazioni (ancor più nel tempo in cui la filosofia veste i panni dell'intrattenimento e del festival) si può superare se si comprende che è qui in gioco un tema decisivo: il *tema del fondamento*, che ne è il valore *intrinseco*, dalla cui interpretazione dipende la peculiare fisionomia della filosofia italiana nel suo scomporsi idealmente in *ontologia* e *dialettica*, a loro volta contese fra *metafisici* e *antimetafisici*. L'analisi dell'idealismo gentiliano – ed è il secondo rilevo che consente questo lavoro, nonché suo valore *estrinseco* – permette infatti di valutarne il peso specifico dentro un arco più ampio, quello della filosofia italiana del Novecento. Dopo Gentile, che è preceduto dagli studi hegeliani di Bertrando Spaventa, l'interesse per l'idealismo – condiviso con le dovute differenze anche da Benedetto Croce – esplode distinguendo la filosofia italiana per un itinerario teoretico di singolare profilo, che ha lì le sue radici: si pensi al confronto fra personalità come Gustavo Bontadini e Emanuele Severino – citati da Bettineschi per le evidenti implicazioni con la sua analisi –, ma anche di altri studiosi che hanno fatto della domanda su essere (o Essere?) e pensiero il loro problema, come ad esempio Carlo Arata. Pensatori che, prendendo le mosse dalla problematizzazione di Gentile, cercano di pensare "di più e altrimenti", cioè spingono avanti la

speculazione. (Ma, ancora, possono dirsi estranee alla riflessione gentiliana alcune sponde dell'esistenzialismo e dell'ermeneutica contemporanea, come Luigi Pareyson, e persino gli sbocchi della filosofia della religione, da Alberto Caracciolo, Italo Mancini, sino a Massimo Cacciari?) Un arco che rischia di rimanere una parentesi, dentro una parabola più ampia e molto più "rumorosa" quale è stato l'idealismo tedesco otto-novecentesco, naturale sviluppo dell'idealismo hegeliano, quando invece l'idealismo italiano è come se avesse vissuto, teoreticamente, da "non-detto" nella storia della filosofia. La ricerca compiuta in queste pagine ha la virtù di portare a galla questo "non-detto", e in tal senso potrebbe considerarsi il capitolo preliminare a una storia degli effetti del pensiero gentiliano, in grado di mostrare la portata ma anche la problematicità di quella struttura. È un pensiero isolato quello di Gentile riformatore di Hegel, o costui non è forse l'interlocutore, esplicito e implicito, rispettivamente, tanto quanto di coloro i quali se ne sono occupati, quanto di coloro che hanno creduto di non occuparsene?

Andiamo dunque ai tratti essenziali dell'argomentazione gentiliana ricostruiti con rigore da Bettineschi. La riforma dell'idealismo gentiliano come "ontologia del conoscere" o riduzione totale dell'essere al conoscere ha davanti a sé due ostacoli da superare. Da una parte il naturalismo gnoseologista, dall'altro l'idealismo hegeliano. Il primo consiste nella posizione speculativa di una realtà altra e opposta al pensiero pensante, che prende il nome di "natura", cui il pensiero si rivolgerebbe per conoscere con verità quel che pensa di conoscere. Ma, se il pensiero, che è tutte le cose, in quanto trascendentale si identifica con l'essere deve sbarazzarsi di questa "natura", quale *alterità*, che troverebbe «innanzi a sé già realizzata» (*Teoria generale*, p. 51). Il secondo punto da superare è «l'incongruenza di essere e spirito» (p. 21) nella filosofia di Hegel: l'idealismo attualista deve essere negazione di quello stesso pensiero inteso «come realtà già costituita fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione» (*Teoria generale*, p. 22), in quanto esso intende essere «coerente assolutizzazione dell'attività pensante» (cap. 1, p. 21). Anche questo punto, in realtà, va ricondotto al primo come sua figura, perché daccapo un pensiero – *spirito* – astrattamente concepito come ente ideale e storico indipendente dal processo del pensare sarebbe una alterità *opposta* al pensiero, tale e quale il concetto di "natura". Come, dunque, superare la *presupposizione* di una realtà altra o opposta al conoscere? La speculazione gentiliana si scandisce in due momenti fra loro correlati: *a*) la *trascendentalità del pensiero e dell'essere* nel divenire o atto puro da una parte, e *b*) la *dialettizzazione degli opposti* dall'altra.

a) Per l'idealismo attualistico il pensiero umano non è più uno spettatore che si limiti a vedere la realtà, ma è spirito inteso come *atto puro*. Ciò vuol dire che il compimento dell'idealismo hegeliano avviene nella fondazione dell'identità tra pensare e divenire, non più considerati come concetti astratti e distinti. Dalla *trascendenza* hegeliana del pensare rispetto all'essere si passa alla *trascendentalità* (cfr. Gentile, *Riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003). Sul concetto di "verità", alla luce del quale si chiarifica questa differenza tra l'idealismo hegeliano e quello gentiliano, scrive a chiare lettere Gentile in *Sistema di*

logica come teoria del conoscere (vol. I, Le Lettere, Firenze 2003, p. 74), affermando che essa non può essere: 1. né trascendente il soggetto; 2. né immanente al soggetto ma trascendente l'atto del soggetto conoscente; 3. né immanente al soggetto stesso come conoscere ma trascendente l'attualità di questo conoscere secondo una concezione naturalistica. La verità è, per Gentile, l'«immanenza assoluta all'attualità del conoscere», «la stessa attualità del conoscere come conoscere autodeterminantesi nell'infinità del molteplice raccolto entro l'atto medesimo. Tutto ciò che non è questa verità è errore, contraddizione, oggetto presupposto al pensiero da cui è posto, natura» (cap. 1, p. 34).

b) La *dialettica del conoscere* consiste in due momenti (sincronici) del pensiero: nell'*autonegazione* e nella *negazione dell'autonegazione*, che è anche sintesi o relazione concreta di "logo astratto" e "logo concreto". «Proprio *essendo* – concreto conoscere – *non-è* – in quanto conosciuto o non-Io; e solo *negandosi* – nel conosciuto o nel non-Io – *è* – in quanto concreto conoscere» (cap. 2, p. 52). Dunque, il divenire concreto dell'Io e dello spirito che né è, né c'è, ma soltanto si attua nel suo interminabile svolgimento è anche *eterna creazione del mondo*. Il pensiero, da spettatore, diviene creatore. Il conoscere inoltre come «continuo farsi della realtà» (G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Le Lettere, Firenze 2003) è *prassi assoluta*. «Questa identità intanto toglie la distinzione di teoria e prassi, sicché "ogni pratica è teoria, perché la teoria, in quanto tale, è essenzialmente pratica" (G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, Le Lettere, Firenze 2003, p. 11)» (cap. 2, p. 63). Quindi anche la morale è prodotta dallo spirito. Si approda così a un'*etica del sapere assoluto*. Conoscere e volere coincidono. E non solo, ci sarebbe da aggiungere, anche dialettismo e problematicismo coincidono (cfr. pp. 68-69).

Ci avviciniamo dunque alla "contraddizione dell'attualismo" richiamata da Bettineschi e a un quesito chiave, da lui espresso alla fine di questa ricostruzione (p. 75), che resta da svolgere: la prassi assoluta dell'io come identificazione assoluta di pensare e divenire attraverso la contraddizione trascendentale, dunque già da sempre superata, del farsi della verità riesce a superare il presupposto naturalistico dell'estraneità del mondo? Il punto critico (cap. 3) del discorso attualistico sta là dove esso indica la possibilità degli opposti contraddittori Io e non-Io (pensare e pensato, soggetto e oggetto) nel divenire assoluto del pensare. La contraddizione trascendentale dandosi nell'assoluto divenire, dunque infinito svolgimento di contenuti finiti e unità mai compiuta e eternamente rinviata, nel tentativo di superare il presupposto naturalistico lo pone in essere incessantemente e già da sempre in quanto opposto che il pensiero necessariamente deve porre come autonegazione e, insieme, negazione dell'autonegazione. L'unità degli opposti incompossibili è un processo che li vede posti e deposti nella loro progressione (p. 85). L'intrascendibilità del pensiero – o «panlogismo» (pp. 120 ss.) – postulata da Gentile per rimuovere il presupposto naturalistico, e in queste pagine reinterpretata, si rovescia nella sua contraddizione: «O sta l'opposizione e l'identificazione dialettica di pensare e pensato, di soggetto e oggetto, di Io e non-Io, o sta la loro positiva implicazione. O sta il conoscere, o sta la processione

dialettica che al conoscere l'idealismo attuale attribuisce» (p. 92). In ciò consiste il cosiddetto *formalismo del pensiero* di Gentile cui il pensiero contemporaneo fa continuo riferimento, discutendolo, senza mai poter arrivare alla compiuta conoscenza dell'oggetto – pena il contraddirsi. «La riducibilità dell'oggetto al soggetto, cioè, è riducibilità anziché irriducibilità solo a condizione che la possibilità della operazione riduttiva da essa indicata rimanga permanentemente aperta come possibilità» (p. 99).

Il cap. 4 contiene il passo teoreticamente più forte di questa ricerca, indicando la "vera" via che si spinge oltre lo gnoseologismo o presupposto naturalistico. Questa via impone di *negare l'ontologia del divenire e il dialettismo dell'atto* che tale ontologia intende fondare avviandosi a ridefinire la *logica della presenza*, additata e tuttavia mai giustificata da Gentile. La critica rivolta all'attualismo consente di individuare due guadagni teoretici: in primo luogo la logica della presenza e in second'ordine, ma *necessariamente*, la metafisica dell'essere, a cui approda Gustavo Bontadini (*Saggio di una metafisica dell'esperienza*). Con rigore speculativo la logica della presenza significa che «l'essere che c'è è essere che appare e l'apparire, esprimendo la natura del pensiero, è apparire dell'essere» (p. 105). Il legame necessario che intercorre tra essere e apparire implica la negazione del dialettismo. L'identità di essere e pensiero viene finalmente compresa nell'identità intenzionale che è unità trascendentale e trascendentale testimonianza della verità (p. 119). Dunque «il pensiero che davvero si riconosce inoltrepassabile è il pensiero che è l'orizzonte dell'apparire di tutto ciò che essendo può apparire» (p. 120). La manifestazione di tutta la molteplicità degli enti, nell'apparire infinito del pensiero, è però un apparire finito in quanto gli enti sono finiti (altrimenti ci sarebbe un regresso all'infinito). A questo punto allora bisogna distinguere due assoluti differenti o due modi differenti della trascendentalità: «la trascendentalità dell'essere è quella [...] delimitata da nulla – nulla essendo ciò che rimane di là dell'essere trascendentalmente considerato. La trascendentalità del pensiero, invece, è quella [...] delimitata da tutto l'essere che non è pensiero e che tuttavia il pensiero pensa o può pensare». Questo rilievo consente, e fonda, l'avvio del discorso metafisico; infatti, se la totalità dell'immediatamente presente è qualcosa di onticamente finito, l'essere infinito e assoluto deve essere qualcosa d'altro e ulteriore rispetto a tale totalità, l'intero della positività che non patisce alcuna limitazione, deve essere quell'atto puro illimitato che «al pensiero umano, in quanto pensiero finito, non è concesso di essere se non per immagine o per semplice analogia» (p. 133).

Se questa è la conclusione di tale ricerca, cioè la fondazione – sulle orme di Bontadini – della metafisica, resta da chiedersi se così sia fondata la distinzione, qui introdotta, fra trascendentale dell'essere e del pensiero, che in ultimo rinvia alle categorie modali di "necessario" e "possibile". La *contraddizione trascendentale* essendo il luogo dell'infinita apertura non è già da sé anche il luogo della possibilità della metafisica (non come regresso del fondamento all'infinito – che è l'obiezione di fondo di queste pagine – ma come spazio aperto del possibile) senza bisogno di far capo alla distinzione fra finito e infinito, tra pensiero

e essere, posto che l'uno coincide con l'altro? Se la metafisica fosse un *necessario*, e non un *possibile*, non diverrebbe daccapo una presupposizione "altra" rispetto alla totalità del pensiero? Un modo per dire che anche il pensiero "a-teo" contemporaneo non può non fare i conti con l'idealismo gentiliano (cfr. Cacciari, *L'Inizio*). Il pregio esplicito di queste pagine è avere preso sul serio l'argomentazione gentiliana, che è il primo dovere *teoretico* (meta-empirico) ancor prima che *storico* per far onore a un pensatore e, insieme, far luce sulla matrice di un "pensiero" filosofico. Più implicito è quello di far emergere i tratti di originalità e gli sviluppi di questa prospettiva trascendentale. Su queste basi, resta molto da esplorare. Forse, qui appena accennata, eppure essenziale a un'ipotetica "storia degli effetti", sarebbe un'indagine sull'oscillare delle categorie modali in cui può declinarsi la riflessione post-gentiliana.

Sara Bignotti

FRANCESCO ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942-2012. Festgabe für M. Amata Neyer* (Sondernummer des Edith Stein Jahrbuches), Echter, Würzburg 2012, pp. 513.

Cinquecento pagine, 2.855 titoli, otto anni di duro lavoro: sono questi i numeri dell'ultima fatica di p. Francesco Alfieri, docente alla Pontificia Università Lateranense e all'Università degli Studi di Bari, introdotta da un saggio denso e penetrante di Angela Ales Bello, una delle maggiori fenomenologhe viventi e tra le più autorevoli studiose di Edith Stein con Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, che ha firmato la *Prefazione*. Una bibliografia aggiornatissima e completa a livello mondiale che raccoglie tutti gli scritti della filosofa ebrea convertitasi al cristianesimo cui segue «un elenco della prima edizione delle sue opere composte in lingua tedesca (ESW) e tutte le traduzioni nelle diverse lingue che si sono avute nel tempo sulla base dell'ESW. Con la nuova edizione delle opere di Edith Stein (ESGA) – precisa l'autore nella sua *Introduzione* – si procede ad elencare la serie dei volumi che sono stati editi in lingua tedesca per poi passare in rassegna le traduzioni che si sono avute sulla base di questa nuova edizione critica».

«Quando ho messo mano alla ricezione di Edith Stein che negli anni si è avuta in tutto il mondo ho cercato di ampliare l'orizzonte che va dal 1942 al 2012, partendo proprio dal 1919. La bibliografia secondaria sull'autrice è suddivisa in annate e per ordine alfabetico», scrive ancora F. Alfieri. Un lavoro immenso e insieme certosino che costituisce un contributo fondamentale per tutti coloro che, d'ora innanzi, vorranno accostarsi allo studio e all'approfondimento delle opere della grande allieva di Husserl, consentendo, per un verso, di vederne tracciata la genealogia e, per l'altro, di poter ripercorrere e portare a datità, quasi avvalendosi dello stesso metodo che animò le ricerche e gli studi della Stein, la dimensione costitutiva di un pensiero complesso che ha saputo andare, con Husserl, oltre Husserl stesso, sin dal fondamentale contributo intitolato *Il problema dell'empatia*, nel quale non solo riuscì a individuare fenomenologicamente quell'atto