

AII



*Vai al contenuto multimediale*

Leonardo Manna

**L'eredità di Giovanni Gentile  
nella filosofia italiana**

*Prefazione di*  
Mirko Iosi





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXVIII  
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)  
[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-1628-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2018

*a chi mi ha donato la vita  
a chi mi ha insegnato ad amarla  
e a chi mi ha insegnato a comprenderla*



# Indice

9 Prefazione  
di Mirko Iosi

23 Introduzione

27 Capitolo I  
*Totalità e atto*

1.1. Preliminari al sistema gentiliano, 27 – 1.1.1. *Formido mortis e fuga mortis*, 27 – 1.1.2. *Attualità del reale e Atto del pensare*, 29 – 1.1.3. *La presenza ingloba tutta la storia*, 33 – 1.1.4. *L'Io come necessaria contraddittorietà del reale*, 35 – 1.2. Breve scansione del neoidealismo, 36 – 1.2.1. *Kant, Hegel e Gentile: un riepilogo*, 36 – 1.2.2. *Croce e Gentile*, 39 – 1.3. La questione del realismo: un dialogo, 41 – 1.3.1. *Critica gentiliana al realismo, nominalismo e naturalismo scientifico*, 41 – 1.3.2. *Natura contingente dell'empirismo*, 44 – 1.3.3. *Considerazioni su Bergson e Comte*, 45 – 1.4. Il sistema di logica come teoria del conoscere, 49 – 1.4.1. *Valenza del sistema*, 49 – 1.4.2. *Logo astratto e Logo concreto*, 51 – 1.4.3. *Dialettica, autosintesi e autoconcetto*, 53 – 1.5. *Sviluppi e problemi fondamentali*, 55 – 1.5.1. *Apologia dell'attualismo (secondo l'esposizione finale del Sistema di logica)*, 55 – 1.5.2. «*Né moriamo, né possiamo morire*», 56.

57 Capitolo II  
*Atto, metafisica e problematicità. Note sull'eredità gentiliana*

2.1. Gentile dopo Gentile: l'incidenza dell'attualismo in Italia, 57 – 2.1.1. *Coscienza e autocoscienza*, 58 – 2.2. Sinistra gentiliana: Ugo Spirito e la vita come ricerca, 59 – 2.2.1. *Gentile e i gentiliani*, 59 – 2.2.2. *Dall'attualismo al problematicismo*, 61 – 2.2.3. *Il «mondo dell'aldilà»*, 63 – 2.2.4. *La vita come ricerca*, 65 – 2.3. Destra gentiliana: Gustavo Bontadini e la metafisica, 66 – 2.3.1. *Per un rinnovamento della possibilità metafisica*, 66 – 2.3.2. *Formalismo assoluto e unità dell'esperienza*, 68 – 2.3.3. *Superamento dell'idealismo attuale: il piano non-taletiano*, 70 – 2.3.4. *Dal problematicismo alla metafisica*, 72 – 2.3.5. *Il principio di Parmenide*, 73 – 2.4. Atipicità gentiliana: Andrea Emo e la negatività dell'atto, 75 – 2.4.1. *Per un attualismo negativo*, 75 – 2.4.2. *Presenza, negazione e nulla*, 77 – 2.4.3. *La «via negationis»: il permanere della negazione*, 79 – 2.5. L'altra scuola filosofica italiana, 80 – 2.5.1. *Guido Calogero e la conclusione della filosofia del*

conoscere, 80 – 2.5.2. *Armando Carlini e l'approfondimento realistico dello spirito*, 82 – 2.5.3. *Vincenzo La Via e l'assoluto realismo*, 83 – 2.5.4. *Michele Federico Sciacca e l'interiorità oggettiva dello spirito*, 85.

87 **Capitolo III**  
*Essere e divenire*

3.1. Frammentarietà e interezza: un tentativo comune, 87 – 3.1.1. *Antonio Banfi e la legge trascendentale*, 88 – 3.1.2. *Nicola Abbagnano e la possibilità trascendentale*, 90 – 3.1.3. *Italo Mancini e la filosofia della religione*, 92 – 3.2. «Mirare con fermo sguardo»: Gentile ed Emanuele Severino, 94 – 3.2.1. *L'Occidente, il divenire e Gentile*, 95 – 3.2.2. *Evidenza dell'anticipazione del nulla*, 97 – 3.2.3. *Attualismo e volontà di potenza*, 97 – 3.2.4. *Lo stretto rapporto fra attualismo e tecnica*, 100 – 3.2.5. *La struttura originaria*, 101 – 3.3. Presenza e dissoluzione di una tradizione, 104 – 3.3.1. *Da Hegel a Severino*, 104 – 3.3.2. *L'«indugio nel concepire il cominciamento nella propria fissità»*, 106 – 3.3.3. *L'essenza del nichilismo, Gentile e il ritorno a Parmenide*, 107.

III **Conclusioni**

II5 **Bibliografia**

# Prefazione

MIRKO IOSI\*

Si premette, data la brevità di questa prefazione, che quanto si va qui sostenendo non ambisce in alcun modo a esaurire le tematiche affrontate, ma soltanto a darne una veloce e semplificata panoramica<sup>1</sup>.

Il presente saggio si presenta abbastanza in controtendenza rispetto alle “mode” cui la cultura filosofica, o alle volte pseudofilosofica, si esprime sia formalmente sia, e soprattutto, contenutisticamente. I vari sviluppi attuali del postmodernismo, gli influssi della filosofia analitica e della filosofia della scienza hanno accentuato il carattere di non completezza e problematicità della descrizione e fondazione della filosofia. Quanto appena detto fa riferimento a quanto gli stessi autori di queste correnti di pensiero hanno espresso in più riprese in modo esplicito o più o meno implicito.

Il saggio di Leonardo Manna, invece, intende essere un’agile guida al pensiero teoretico forte di gran parte della cultura italiana del Novecento a partire e in relazione–derivazione da Giovanni Gentile. Simile opera intende mostrare quanto, al contrario delle tendenze attuali, il senso della completezza e della fondazione della problematicità, oltre che del rigore della descrizione e fondazione teoretica, siano fattori essenziali per la filosofia che si concepisca come quell’unità tra le parti tale da costituirsi come verità.

Un valido esempio volto a marcare le differenze tra la concezione della filosofia di questo saggio, con il pensiero italiano dei nostri giorni, risiede nelle differenze che intercorrono con il postmodernismo.

\* Mirko Iosi ha conseguito la laurea triennale in Lettere moderne, presso l’Università degli Studi di Foggia, e la laurea magistrale in Storia e filosofia, presso l’Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”. Nel 2018, presso l’Università degli Studi dell’Insubria, ha conseguito un master di primo livello come formatore di italiano con relativo stage in una scuola secondaria di secondo grado. Ha dedicato la sua vita allo studio e soprattutto alla riflessione filosofica..

1. Data la brevità della prefazione si è preferito non inserire riferimenti bibliografici (fatta eccezione per un caso) anche se molte delle opere che, se pur non citate, vengono affrontate, sono poi citate nel saggio di cui questa è l’introduzione. Si fa riferimento alle opere di G. GENTILE e U. SPIRITO.

Quanto si andrà da ora sostenendo intende costituite un ponte o senso di continuità del rapporto tra il tentativo di illustrare il senso dell'universale, proprio di questo saggio e gli sviluppi, spesso misconosciuti, di una parte della filosofia italiana (quella postmodernista) in continuità, se pur non direttamente, con la filosofia di Giovanni Gentile.

Il "postmodernismo all'italiana"<sup>2</sup> può essere analizzato sotto due distinti atteggiamenti rispetto alla pretesa di completezza della filosofia. Un postmodernismo che preferisce un approccio "debole" in generale o la cui debolezza implica la multidisciplinarietà. Nel primo dei due casi la filosofia si esprime, perlopiù, come revisione depotenziata della necessità o saldezza dei legami, oltre che diminuzione della vastità di significato descrittivo ed interpretativo della realtà. Simile concezione prende la maggior parte dei suoi temi dall'Esistenzialismo, la Scuola di Francoforte, Strutturalismo, Post-strutturalismo, Nietzsche oltre che molti autori di ambiente artistico e letterario della prima metà del Novecento. In altri casi, o allo stesso tempo, si esprime come revisione di modelli sociali forti o riflessione personale di un'inenarrabilità della presenza, della soggettività e della costituzione del mondo in sé (e non solo dell'interpretazione di questo). In simile concezione, non ritenendo possibile alcun tipo di completezza, ogni elemento o relazione tra elementi rimane priva di alcun tipo di rigore. Questo si verifica sia dal punto di vista della costituzione degli elementi, sia delle sue parti fondamentali. In altri termini, cioè, la descrizione degli oggetti e connessioni tra questi non è sufficientemente esplicitata. La non sufficiente descrizione degli oggetti implica una non sufficiente fondazione di qualsiasi tematica affrontata. Per non sufficiente fondazione si intende la possibilità di dubitare dell'esistenza stessa delle questioni affrontate.

L'unione tra la carenza descrittiva con la non definitività fondativa dà come risultato la seconda forma del postmodernismo (sia italiano sia europeo e nord americano se pur con maggiore o minore densità nelle diverse aree) cioè l'interdisciplinarietà. In altri termini, uno dei modi notevoli del non stare (nel senso di non esistere né

2. Si tenga presente ad esempio *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Il Mulino, Milano 1983 (ma se ne potrebbero citare molte altre opere sia di quasi tutti gli autori che hanno partecipato al saggio appena menzionato, sia molti altri che negli ultimi trentaquattro anni si sono aggiunti).

dal punto di vista logico né di una filosofia rigorosa) della concezione postmodernista consiste nello “straripamento” della filosofia in altre discipline, soprattutto afferenti alla sfera delle scienze umane, come ad esempio l’antropologia culturale, pedagogia, sociologia e la psicologia (soprattutto la psicoanalisi). Simile oltrepassamento della filosofia in un terreno che non costituisce propriamente il suo oggetto, cioè la verità, sia intesa come principio primo che come quella legge che unisce tutte le cose (almeno dai Greci quasi fino ad oggi), costituisce l’implicazione, sopra indicata, tra la debolezza del pensiero e l’interdisciplinarietà. Si potrebbe obiettare che da sempre la filosofia si è interessata di cultura, società ed educazione anche molto prima dell’esistenza di queste discipline, pertanto la commistione tra questi studi invece dovrebbe costituire uno degli aspetti originari della filosofia.

Questa obiezione può essere mantenuta se e solo se questi aspetti originari della filosofia sono intesi come parte integrante dei principi primi o comunque di tipi di relazione stringente con le leggi fondamentali del dirsi delle cose. Per dirsi delle cose si intende, qui molto in generale, sia la loro descrizione che la loro fondazione. Per relazione stringente, tra la descrizione della cultura, società, educazione e mente con le leggi costitutive, si intende: una relazione in cui i relati sono o anapoditticamente parte delle leggi fondamentali o la cui deduzione sia riconducibile all’anapodissi dei suoi principi. Nel primo caso si ha che i relati compaiono già come parte delle leggi fondamentali, nel secondo caso i relati si pongono come derivati necessari delle leggi fondamentali (si può dire che storicamente questo secondo modello relazionale, rispetto alle scienze umane, si presenta per la maggiore). Quindi la descrizione e la fondazione degli oggetti delle scienze umane, attraverso le particolari relazioni appena indicate (quali poi siano queste leggi fondamentali, cosa sia una descrizione, una fondazione dell’oggetto, cosa sia un oggetto, perché è necessario che ci siano questi tipi di relazione, non è questa la sede per trattare simili argomenti), si pongono direttamente come parte della filosofia senza che si costituiscano come insiemi di elementi separati, tali da poter formare altre discipline che si pongono come diverse dalla filosofia. Per diversità dalla filosofia si intende, in generale: oggetti le cui proprietà costitutive divergono da quelle proprietà appena poste (che, ripetendo, sono: descrizione, fondazione, essere relati degli oggetti in modo anapodittico o relati in quanto la propria deduzione è riconducibile all’anapodissi dei suoi principi). Di conseguenza le

scienze umane fanno parte di quell'insieme<sup>3</sup> di oggetti che non si pongono propriamente come oggetti della filosofia.

In questo senso lo straripamento della filosofia, in altro da sé, è da intendere come il tentativo di unire la filosofia con la non filosofia. Tale tentativo, però, si deduce attraverso una corrente di pensiero (il Postmodernismo nella sua versione italiana) che se da un lato non riesce a stare filosoficamente, dall'altro, proprio perché non riesce a stare, allora conduce all'interdisciplinarietà che è palesemente non più filosofia. L'unione tra questi due aspetti del Postmodernismo costituisce la non appartenenza di esso a quel tipo di filosofia che qui si è preso come modello di paragone<sup>4</sup>. Non a caso si parla di cultura postmoderna e non solo di filosofia postmoderna, proprio perché è la stessa concezione postmoderna a concepirsi come cultura, meta-narrazione che è a sua volta un'altra narrazione, cioè una certa visione delle cose tra le diverse possibili.

Quanto appena detto mette l'accento sul rapporto tra una certa visione della filosofia (o un modo di intendere la filosofia diverso da come dovrebbe essere, tenendo conto della sua costituzione fin dalle origini) ed altri ambiti della cultura (le scienze umane), ma è ovvio che si possa parlare di un certo oggetto in base ai modi in cui questo appare nei diversi insiemi possibili<sup>5</sup>. In altre parole si può parlare di Postmodernismo, come di qualsiasi altra cosa, nell'insieme dei modi che la cultura ha sviluppato per descrivere le cose, per esempio parlando di sentimenti, politica, pratiche sociali, arte, musica, letteratura, architettura ecc.

Con quanto appena detto non si vuole negare la possibilità che il Postmodernismo abbia avuto una maggiore o minore rilevanza culturale o adesione sociale e che eventualmente abbia costituito uno dei caratteri di un certo periodo della storia occidentale (e forse non solo quella), in dubbio è la sua rilevanza sul piano della filosofia teoretica forte. Per forza della filosofia si intende la pretesa della

3. Per insieme si intende un raggruppamento di cose che non necessariamente equivale al modo in cui l'insieme è definito nella teoria degli insiemi.

4. Simile modello lo si può incontrare, grosso modo, nella quasi totalità dei filosofi che vanno dai Presocratici a Hegel. Successivamente a Hegel sorgono molti altri paradigmi teoretici senza però che questo voglia dire l'eliminazione del paradigma precedente. Nel Novecento, infatti, come mostra il saggio di cui si scrive l'introduzione, non mancano filosofi che continuano l'impostazione "tradizionale".

5. Ammettendo che l'oggetto, nonostante il cambiare dell'insieme a cui appartiene, mantenga almeno qualche proprietà che non si esaurisca all'insieme di cui è parte.

filosofia di porsi in quanto fondamento, anapodissi, universalità e unità.

Il fondamento è quella proprietà in base alla quale è possibile che si pongono le cose. Si può anche dire che l'esistere di una o più cose è tale se, e solo se, c'è un fondamento attraverso il quale si può dire che quella o quelle cose esistano. Il fondamento delle cose, inteso in questo modo, implica necessariamente l'esistenza delle cose. Senza questo modo di intendere il fondamento non è neanche possibile postulare l'esistenza delle cose.

Quando una cosa è fondata? La risposta che si può dare in questa sede è la seguente: quando l'oggetto o la proposizione che si pone è autoevidente, cioè non abbisogna di altri oggetti o proposizioni per dimostrare la propria evidenza (due esempi che spesso ricorrono in letteratura sono il principio di identità e di non contraddizione di Aristotele e l'identità degli identici e degli indiscernibili di Leibniz<sup>6</sup>). Quanti e quali tipi di oggetti può o deve porre il fondamento? Tutti i possibili, perché solo in questo senso si può parlare del puro fondamento in sé. La proprietà di fondamento della filosofia forte, in altri termini, è tale solamente se il fondamento è ciò grazie a cui possono stare tutte le cose. Ogni cosa quindi, per la filosofia forte, deve essere posta dalla filosofia attraverso la sua proprietà di fondamento. Ma in che modo? Seguendo un semplice sillogismo si può dire che il fondamento è tale solo se anapodittico e dato che tutte le cose stanno in quanto fondate, allora tutte le cose devono essere anapodittiche. Quindi tutte le cose devono porsi come un qualcosa di autoevidente. Rimane da chiarire, a questo punto, in che modo stanno gli oggetti tra loro. La risposta che si può dare è la seguente: se  $n$  oggetti hanno le stesse proprietà costitutive allora tra loro sussiste una relazione che è quella dell'appartenere allo stesso insieme. L'insieme di cui si parla è quel raggruppamento di tutte le possibili cose o oggetti fondati in modo autoevidente. Il porsi degli oggetti in questo insieme o il loro essere tutti relazionati tra loro, attraverso la propria costituzione, costituisce la condizione di unità in cui versano gli oggetti. Questa relazione di appartenenza deve essere definita unità perché l'appartenenza all'insieme non solo implica l'esistere stesso degli oggetti (nel modo indicato di oggetti fondati anapoditticamente) ma soprattutto che l'esistere degli oggetti è un tutt'uno con l'esistere autoevidente stesso (cioè alle proprietà del-

6. Ovviamente non sono gli unici possibili.

la fondazione e dell'autoevidenza in generale). Schematicamente: (esistere og.<sup>n</sup> fondati anapoditticamente fondamento anapodittico og.<sup>n</sup>) = unità og.<sup>n</sup>. L'unione sta ad indicare che i due termini dell'espressione devono essere intesi come un tutt'uno per cui entrambi si pongono come un'unica cosa (come due momenti di un'unica cosa). Tale unica cosa è l'unità degli oggetti all'insieme e quindi degli oggetti tra se stessi perché se stessi, il che vuol dire, oltre a quanto detto, che sono il porsi stesso dell'insieme<sup>7</sup>. A questo punto si potrà dire che tutti gli oggetti sono fondati anapoditticamente e per questa loro stessa costituzione sono uniti.

In questo senso, molto veloce e generale, si intende la filosofia forte. Proprio a partire da queste conclusioni poco sopra si diceva che il postmodernismo non può essere considerato filosofia forte, il che, per la filosofia forte, implica dire che per stare (il postmodernismo) deve essere fondato dalla filosofia forte stessa. Il postmodernismo sarebbe cioè un certo numero di oggetti o eventualmente sottoinsieme di oggetti della filosofia forte proprio in quanto non esibisce le proprietà di fondamento, anapoditticità, universalità e unità<sup>8</sup>. Quindi il non stare del postmodernismo per filosofia forte non vuol dire né che esso non esiste, né che per il secondo modo di intendere la filosofia il postmodernismo è altro da sé, ma che il modo in cui il primo si pone è di subalternità rispetto al secondo. Per subalternità qui si intende l'esistere del postmodernismo in virtù della filosofia forte che pone la base e il modo in cui questo deve esistere (in altre parole la concezione qui messa in discussione costituisce solo una o un certo sottoinsieme di applicazioni del rapporto di unità tra proprietà e oggetti della filosofia forte).

A questo punto si entra in un interessante questione: in che modo il carattere di non appartenenza del postmodernismo (come di qualsiasi altra cosa che si pone come subalterna alla filosofia forte) alla filosofia forte si pone in questa?

Per affrontare simile questione è doveroso trattare, se pur brevemente, in che modo la concezione postmoderna sta nella filosofia forte.

Un possibile tentativo di risposta risiede nella relazione, alla lontana, tra la concezione postmodernista e la filosofia di Gentile.

7. Ovviamente simile argomento meriterebbe di essere profondamente indagato, ma per tale sede è sufficiente questo veloce accenno.

8. Lo stesso dicasi di qualsiasi cosa che non soddisfi le proprietà della filosofia forte.

Il filosofo che molto probabilmente, più di altri, costituisce questo legame è Ugo Spirito. Proprio costui espone in modo deciso una critica “frammentarista” alla filosofia gentiliana.

Per frammentarismo si intende la mancata unitarietà, degli oggetti della filosofia, la quale non unitarietà implica che ogni elemento si pone slegato o isolato dagli altri. Tale isolamento, dando per vero quanto sopra accennato per l’unità, implica che gli oggetti della filosofia (cioè ciò che dovrebbe costituire la filosofia forte) non possono appartenere all’insieme della filosofia. La non appartenenza di questi oggetti all’insieme della filosofia forte può, però, solamente essere posta attraverso il non stare del rapporto tra proprietà costitutive del dirsi della filosofia forte rispetto agli oggetti del suo insieme (almeno una relazione tra proprietà e oggetti dell’insieme non deve essere posta perché sia possibile descrivere lo stare di oggetti non appartenenti all’insieme).

Nel caso di Spirito la relazione che non si pone, prima di tutte le altre, tra oggetti e proprietà costitutive della filosofia forte, è quella tra universalità e oggetti. In altri termini, la filosofia non si pone come quel porre tutti gli oggetti o, che è lo stesso, la filosofia non è fondamento di tutte le possibili cose. In questo modo avviene che il togliimento della relazione tra oggetti e universalità implica anche il togliimento della relazione tra fondamento ed oggetti (dato che se non tutti i possibili oggetti sono descritti allora il fondamento non sarà quello che pone ogni possibile oggetto ma solo alcuni). In questo modo si perde quel qualcosa attraverso il quale è possibile porre gli oggetti, di conseguenza, per Spirito, le cose non solo non possono essere descritte sotto un unico comune denominatore di proprietà (l’universalità) ma non è neppure possibile dire qual è quella legge che pone le cose (il fondamento).

La perdita di queste due relazioni ne implica una terza: quella tra anapoditticità e oggetti. Perché si verifica questa implicazione? Perché gli oggetti non possono più essere anapodittici? Perché se gli oggetti non possono più essere fondati allora è il dirsi stesso della proprietà dell’anapoditticità ad essere messa in questione. Il modo in cui si verifica questa messa in questione consiste in due momenti consequenziali. Il primo del non poter distinguere più tra oggetti autoevidenti e mediatamente evidenti perché si è perso il dirsi stesso del fondamento, il secondo, che da questo deriva, consiste nel non potersi porre in sé dell’anapodissi perché nessun oggetto può essere definito con anapoditticità e di conseguenza l’anapodissi

rimane come una classe priva di oggetti. Ovviamente anche le altre proprietà della filosofia forte si pongono nello stesso modo della classe dell'autoevidenza.

Il pensiero di Spirito, però (ed è questo il motivo della sua trattazione in questa introduzione), tenta — ed è anche questa la pretesa non da poco della sua concezione delle cose — di porre tutto con verità. La mancanza di relazioni, cioè, tra proprietà costitutive e oggetti della filosofia forte consiste nel mostrare come con quelle stesse proprietà costitutive (fondamento, universalità, anapoditticità, unità) non possono stare le relazioni tra oggetti.

La precisa descrizione di ciò consiste la critica di un certo preciso modo di intendere lo stare dell'insieme della filosofia forte che è quello dell'attualismo gentiliano. Lo schizzo generale dato di filosofia forte dovrebbe ovviamente essere applicato ad ogni filosofia che pretende di dirsi come verità definitiva, così come il tentativo di Spirito di costituire una filosofia che con "forza" toglie la filosofia forte nel preciso modo attraverso il quale pone ciò. Con "applicazione" o "modo preciso di porre" si intende il doversi dire, da parte degli schemi tracciati, in quanto paradigma della filosofia forte e, in questo caso, del modo attraverso il quale Spirito si pone rispetto a Gentile, di applicare più nel profondo il modo in cui è stata descritta al filosofia forte rispetto a Gentile e da qui dedurre la concezione di Ugo Spirito. In questo senso, data la mancanza di questo approfondimento, si può dire che gli schemi proposti sono solo dei modi semplificati per descrivere, molto in generale, molte possibili teorie filosofiche (la filosofia forte) e una in particolare (la concezione di Spirito) di togliere la filosofia forte e di mostrarne l'eventuale togliimento con la stessa forza.

Detto ciò come è possibile porre con forza il non stare della filosofia forte?

La risposta può essere trovata nei modi attraverso cui il modello di forza si pone. Tra le varie possibili combinazioni tra proprietà costitutive ed oggetti da relazionare con tali proprietà e i modi in cui queste istanze si pongono in modo determinato, c'è una precisa concezione teoretica (cioè quella di Gentile) in cui l'universalità è tale che non si pone completamente nello stesso momento, ma si pone infinite volte perché si possa porre la relazione tra universalità e oggetti<sup>9</sup>

9. Il pensiero di Gentile non parla in questi termini, nella sua prospettiva: universalità, fondamento e anapoditticità sono il pensiero trascendentale e gli oggetti sono quei pensieri che

(cioè che tutti gli oggetti siano posti sotto un'unica descrizione). In ogni momento avviene che, per rimanere fedeli al modello tracciato (ma ovviamente sarebbe da approfondire nel pensiero di Gentile), gli oggetti posti nell'insieme filosofia gentiliana si pongono, secondo le modalità di questo insieme, come oggetti fondati e anapodittici. L'universalità, in Gentile, si pone come continuo processo di porre oggetti nell'insieme<sup>10</sup>, cioè è proprio l'unione tra le quattro proprietà (fondamento, anapoditticità e universalità e unità) che per essere poste abbisognano di oggetti. Questo processo dell'esser posti degli oggetti è infinito, ma non semplicemente perché le proprietà costitutive sono infinite ma perché il modo di porsi di queste proprietà implica il processo indefinito. Tale indefinitezza sta, però, solo nel modo degli oggetti che compaiono nell'insieme come non ancora posti in modo da essere uniti all'insieme. Come è possibile che degli oggetti o istanze (il processo del porsi degli oggetti in conseguenza delle proprietà costitutive dell'insieme) dell'insieme si pongano come non ancora unite se è proprio l'appartenenza all'insieme che dovrebbe implicare l'unità? La risposta è la seguente: in Gentile ci sono tre momenti consecutivi del dirsi dell'unità. Il primo consiste nel comparire degli oggetti nell'insieme perché è il porsi stesso delle proprietà costitutive ad implicarlo. Questo primo momento, però, pone questi oggetti ancora come diversi dalle modalità in cui dovrebbero essere posti gli oggetti (cioè oggetti fondati e anapodittici, l'universalità, si ripete, si pone in un processo infinito). Il secondo momento pone gli

sono parte del pensiero trascendentale. L'unità sta nel dirsi di ogni determinazione diversa dal pensiero trascendentale come pensiero trascendentale. Questo processo si verifica ponendo prima l'oggetto diverso dal pensiero come pensiero (l'astratto dell'astratto si pone come astratto) poi il pensiero si pone come parte-momento del pensiero trascendentale (l'astratto si pone come concreto). In Gentile non è possibile quantificare il numero delle volte per cui sia soddisfatta (sia posta) la relazione tra universalità e oggetto perché anche la quantificazione stessa si pone come un certo tipo di oggetto che si pone come già parte dell'insieme filosofia attualista, se pur in ogni momento, all'interno dell'insieme considerato, si pongono altri oggetti che seguono lo stesso processo degli oggetti dei momenti precedenti. A rigore è proprio l'universalità del pensiero che per essere tale pone di continuo altri oggetti. In altri termini, è proprio l'universalità del pensiero, che in quanto universalità, implica quegli altri oggetti che sono il suo contenuto. Ciò si verifica nel suo continuo procedere (la questione verrà approfondita nel saggio). Si ripete che quanto è in questa prefazione costituisce soltanto una panoramica molto generale delle tematiche trattate.

10. Ovviamente in Gentile non si parla di insieme ma di autocoscienza trascendentale. La definizione di insieme rispetto a quella di coscienza trascendentale ha come unico scopo quello di semplificare le questioni gentiliane che, altrimenti, meriterebbero una più vasta trattazione.

oggetti come descritti nel modo confacente all'insieme a cui devono appartenere senza che ancora gli oggetti siano fondati e anapodittici e universali. Gli oggetti, cioè, si pongono come quelle cose che devono porsi in un certo preciso modo per appartenere all'insieme e questo gli elementi stessi lo esibiscono. Si pone, in altri termini, quella proprietà degli oggetti che li pone come oggetti di quell'insieme, che quindi li dice come passibili di applicazione di quelle proprietà costitutive dell'insieme. In Gentile il primo momento corrisponde agli oggetti reali, il secondo momento consiste nel vedere gli oggetti come pensieri (questo è il modo del potersi porre degli oggetti come fondati, anapodittici e universali). Il terzo momento corrisponde al dirsi degli oggetti come fondati, anapodittici e universali. Questo momento in Gentile è tale per cui l'unità tra oggetti e proprietà costitutive dell'insieme siano un tutt'uno<sup>11</sup>. Si può dire che il continuo apparire degli oggetti si pone solo come accrescimento del contenuto dell'insieme, mentre l'essenza dell'insieme si pone già dal rapporto tra certi oggetti con le proprietà costitutive dell'insieme.

Il processo costituito da infiniti momenti storici (per porre gli oggetti nell'insieme filosofia attualistica che stanno per descrivere le proprietà dell'insieme), in cui ognuno di questi momenti storici ha tre momenti "logici", ha portato Ugo Spirito a vedere in simile impostazione, che ritiene essere la verità, la base perché non si ponga la verità. Proprio il non essere mai unito né del contenuto rispetto all'essenza dell'insieme (non tutti gli oggetti sono posti per porre le proprietà costitutive dell'insieme) né in ogni momento si pone il tutto, ma solo una parte (certi oggetti in certi momenti si fanno l'unità del pensiero con il pensiero trascendentale<sup>12</sup>, ma non tutti i possibili) e neppure c'è un'immediata unità tra terzo momento e primo momento del dirsi degli oggetti, c'è bisogno di tre passaggi perché gli oggetti si dicano uniti con le proprietà costitutive della filosofia gentiliana (dagli oggetti che stanno nell'insieme come reali a pensieri-momenti del dirsi del pensiero trascendentale).

Proprio per questi tre fondamentali motivi è possibile, da parte di Spirito, aprire la strada al problematicismo filosofico. Per problematicismo filosofico si intende: il diventare da parte della verità un problema. Il problema sta nel modo stesso in cui si pone la verità (il si-

11. In estrema sintesi: ogni pensiero si pone nel modo del pensiero trascendentale.

12. Che si ricordi è immanente è non trascendente. Per trascendentale si intende, molto in generale, pensiero puro o assoluto, cioè totale o universale.

stema gentiliano visto da Spirito), la quale, proprio perché contenuto ed essenza divergono, non tutti i possibili oggetti sono direttamente nel dirsi della verità (indefiniti momenti storici ci vogliono per porre tutti i possibili oggetti come la verità) oltre a mancare un'immediata unità tra oggetti e proprietà dell'insieme (c'è bisogno di tre momenti), è essa stessa ad essere intrinsecamente problematica<sup>13</sup>. Tralasciando se questa concezione sia definitiva o meno, che cioè possa essere dedotta in modo irrefutabile, costituisce la pretesa di descrivere con verità il non potersi porre della verità. Perché se la verità è problematica (ha quei tre problemi), allora essa non c'è, e quindi rimane solo la base attraverso la quale si può dire che non c'è verità. Questa base è però veritativa.

Quanto fin qui detto, in merito alla concezione spiritiana, serve ad illustrare come lo sviluppo del suo problematicismo ha costituito, almeno in Italia, una terreno teoretico sul quale appare più chiara la decifrazione di varie concezioni oggi in voga. Una di quelle maggiormente in relazione è proprio quella postmoderna<sup>14</sup>. Questa corrente di pensiero, infatti, radicalizza i risultati del problematicismo filosofico giungendo al togliimento della verità in toto. Se la verità non può stare allora anche il dire che con verità non c'è la verità (la costituzione della verità implica che essa stessa, per essere se stessa, non può stare) deve essere tolta. La verità che Spirito riduce a metodo (procedura vera del non stare della verità<sup>15</sup>) i postmoderni la portano avanti in modo non del tutto coerente. Per coerenza del passaggio consecutivo da una certa teoria ad un'altra si intende: tutti gli elementi di una teoria  $T_1$  devono essere posti in una teoria  $T_2$ . Agli elementi di  $T_1$  (esempio  $el.^x$ ) in  $T_2$  devono però essere aggiunti altri elementi (esempio  $el.^y$ ) almeno per un elemento di  $T_1$  in  $T_2$  in modo tale da poter parlare di  $T_2$  e non di  $T_1$  (seguendo l'esempio degli elementi:  $el.^x + el.^y$ )<sup>16</sup>. La definizione di coerenza di sviluppo

13. Data la sinteticità della sede si tralasciano i possibili percorsi esistenziali e spirituali che questo modo di vedere le cose porta con sé.

14. Con ciò non si vuole dire che tutte le altre possibili sorgenti di pensiero italiano precedenti o contemporanee a Spirito, o a lui successive, non possano aver avuto una relazione di tipo genetico con il postmodernismo, ma si dice che Spirito ne costituisce in qualche modo un fondamento genetico (tra tutti i possibili pensieri che possono aver avuto un fondamento genetico rispetto al postmodernismo).

15. Si dà per buona, in questa sede, la concezione secondo la quale il paradigma della filosofia forte sia propriamente la verità.

16. Come questo processo debba verificarsi nel dettaglio non è tema di questa trattazione.

teorico sta, rispetto alla definizione data di filosofia forte, come quella classe che è in intersezione con la classe della filosofia forte per quella parte degli oggetti e quella parte di proprietà per cui queste istanze sono elementi. Di conseguenza oggetti e proprietà costitutive sono a loro volta delle classi al cui interno si pongono il loro dirsi in quanto quella determinata cosa (oggetti o proprietà) e lo stare in quanto fondamento, anapoditticità e fondamento. La classe della teoria ha in sé (in quanto intersezione con le classi di oggetti e proprietà) solo quella parte del dirsi della cosa, in quanto solo oggetti e solo proprietà (e non un certo tipo di oggetti e un certo tipo di proprietà) che nella classe delle T sono chiamati elementi<sup>17</sup>.

Il postmodernismo si comporta come quella teoria  $T_2$  che manca di alcuni el.<sup>x</sup>.

I el.<sup>x</sup> mancanti di cui si parla sono: se non esiste una verità allora il metodo di porre questa non verità, se anche esso non è verità, deve essere il metodo veritativo del non poter stare del metodo veritativo che pone il non poter stare della verità. Questo processo di derivazione tra metodo veritativo che pone la non verità del metodo veritativo è, almeno in linea di principio, infinito. Se il postmodernismo non accetta questo sviluppo, allora non deve accettare anche il modo con il quale si definisce la coerenza dello sviluppo teorico<sup>18</sup>.

Da questa situazione si evince che se certi el.<sup>x</sup> non sono posti in  $T_2$  allora o la concezione postmoderna non può essere la derivazione della concezione di Spirito<sup>19</sup>, oppure lo è, ma non riesce ad essere

17. Questa definizione di coerenza dello sviluppo di una teoria in un'altra, ovviamente, non è una definizione forte sia perché gli elementi non si pongono come verità, sia per quella parte della classe della definizione che non è in intersezione con la classe della filosofia forte. Questo modo di definire è però, alla "lontana", in linea — senza per questo ritenerlo il modo più idoneo per porre la verità delle cose — con il tentativo di porre un metodo veritativo alla maniera del problematicismo filosofico. Per "alla lontana" si intende che appare chiaramente l'estrema semplificazione del dirsi dello schema generale del metodo veritativo. Di metodo veritativo rimane soltanto il fatto che la classe della definizione dello sviluppo teorico, intersecando le sottoclassi (della classe della filosofia forte) di proprietà e oggetti, interseca almeno la relazione minima tra le proprietà e gli oggetti. Per relazione minima si intende l'appartenenza di certi oggetti a un determinato insieme posto in un determinato modo (cioè la relazione tra solo oggetti e solo proprietà *simpliciter*).

18. Dato che la situazione espressa è un particolare modo di porsi dello sviluppo teorico. Tenendo conto della sede non si approfondirà il rapporto tra definizione di coerenza dello sviluppo teorico e neppure quella del rapporto tra pensiero di Spirito, sia in se stesso, che oltre quanto detto in relazione al postmodernismo.

19. Si considera, in questo caso, la possibilità che il postulare la consequenzialità teoretica tra concezione spiritiana e postmoderna sia una postulazione che non stia. Se tale possibilità è

lo sviluppo coerente di questa. Posta la seconda possibilità allora è violata la forza minima di un metodo che pretende di essere veritativo, è violata cioè la coerenza stessa dello sviluppo teorico. Tale violazione si pone in quanto mancanza di quell'unica relazione tra oggetti e proprietà tale da far sì che si pongano degli oggetti in una classe. Questa situazione teoretica implica l'inesistenza della classe in sé (perché gli oggetti non sono più in una classe) e quindi degli oggetti in quanto descrizione di caratteri comuni a più oggetti o passibili di descrizione secondo certe proprietà<sup>20</sup>. Questo vuol dire che è possibile porre oggetti solo senza alcuna proprietà, il che significa, in altri termini, che non ci sono oggetti.

Da ciò discende che, in quanto il postmodernismo non è sviluppo coerente del problematicismo filosofico, non è né classe né può porre degli oggetti (perché i suoi oggetti non si pongono)<sup>21</sup>. Per concludere, quindi, se il postmodernismo vuole dire qualcosa, secondo la prospettiva della derivazione da Spirito, deve necessariamente avere un minimo di forza paradigmatica rispetto alla costituzione di un dato momento  $n$  in rapporto con un certo metodo veritativo  $k$ , in modo tale che si ponga in quanto  $((n+1)-(k+k))$  rispetto al momento–metodo veritativo precedente<sup>22</sup>. Tale momento–metodo (il postmodernismo) si deve dire, in generale, come all'interno della catena dei possibili momenti–metodi veritativi che vanno da  $n-k$  (il momento–metodo veritativo del problematicismo filosofico) ad  $((n+1^n)-(k+k^n))$  cioè qualsiasi possibile momento–metodo veritativo successivo a  $n-k$  che rispetti il processo di coerenza dello sviluppo teorico.

Questa veloce panoramica del rapporto tra alcuni paradigmi e definizioni, questioni vecchie e attuali della filosofia in Italia rispetto alla filosofia forte italiana, mostrano soltanto una piccola sottoclasse

vera allora è sufficiente quanto detto del postmodernismo prima della trattazione del rapporto tra Spirito e Gentile.

20. Per classe, in questa sede, si intende: l'unione tra la descrizione di più di un carattere oggettuale (cioè più di un solo oggetto) e le proprietà della descrizione. Questa unione è tolta se e solo se entrambi i relati sono tolti.

21. Tutta la disamina, del rapporto tra verità e non verità attraverso il metodo vero che dice la non verità, è stata sviluppata a partire dalla relazione Gentile–Spirito. Simile rapporto, però, non esaurisce tutti i possibili modi in cui è possibile ravvisare lo stesso confronto in generale (verità e metodo vero per dire la non verità) nei modi abbozzati in questa introduzione (cioè rispetto alla definizione di verità in quanto filosofia forte).

22. Dove il momento–metodo precedente è  $n-k$  e il consecutivo (cioè il postmodernismo) è  $(n+1)-(k+k)$ . L'espressione si pone nel seguente modo:  $n-k; ((n+1)-(k+k))$ .

della classe delle possibili applicazioni del saggio di Leonardo Manna. Le sottoclassi possono essere trovate sia all'interno dell'insieme filosofia propriamente detta, sia nella classe cultura in generale intesa nel modo in cui questa seconda si pone (come sopra accennato) nei modi della prima (cioè come quella sottoclasse, della classe filosofia forte, costituita dagli oggetti dell'insieme filosofia forte<sup>23</sup>).

Convinto, insieme a Leonardo Manna, che il compito della filosofia consista nel consegnare, con la debita profondità e costituzione, il senso della verità di tutte le cose. . .

settembre 2017

23. In modi che non sono approfonditi nella presente prefazione.