



Filosofia Italiana

Filosofia e idealismo.
Intervista a Gennaro Sasso

a cura di Ambrogio Garofano

Abstract: The last issue of the collected volumes *Filosofia e idealismo* (Bibliopolis, 2012) give us the opportunity to interview Gennaro Sasso on his task of rethinking Italian neo-idealism from an original theoretical position. Here we retrace some of the theses developed by Sasso in his main works dedicated to italian idealists: the six volumes of *Filosofia e idealismo* (Bibliopolis, 1994-2012); *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica* (Morano, 1975); *Le due Italie di Giovanni Gentile* (Il Mulino, 1995).

Filosofia e idealismo.

Intervista a Gennaro Sasso

a cura di Ambrogio Garofano

Garofano: *Filosofia e idealismo sono parole che in Hegel giungono ad identificarsi e che in Croce, che pure, in un primo tempo, ebbe a dichiarare l'identità dei due termini, vengono mano a mano a divaricarsi. Si può forse dire che la sua proposta teoretica – che si è accompagnata a quella magistrale esegesi, di cui lei ha dato, nel corso degli anni, grandi esempi – sia l'esibizione dell'irriducibilità della prima, la filosofia, al secondo, l'idealismo?*

Sasso: Sa, i titoli dei libri – è sin troppo banale dirlo – sono delle insegne, dei punti di riconoscimento. Per indicare un testo si dice *Filosofia e idealismo*, ma si sarebbe potuto dire *Idealismo e filosofia* o *Studi sull'idealismo*. L'intenzione di questi volumi non è certo quella di stabilire una connessione tra filosofia e idealismo, né una connessione alla maniera hegeliana, né alla maniera di Croce, del Croce che arriva fino alla *Logica come scienza del concetto puro*, opera nella quale è esplicitamente detto che la filosofia è idealismo. Questo titolo, se proprio va interpretato, non va interpretato nel senso dell'identità dei due termini che vi compaiono, ma in quest'altro, più articolato. Percorrendo da un punto di vista storico-critico la linea dell'idealismo italiano (soprattutto nei due filosofi maggiori di questa tradizione, Croce e Gentile, sebbene non solo in loro) io ho cercato di vedere se all'interno di quel modo di pensare – che in fondo in ciascuno dei saggi raccolti in *Filosofia e idealismo* viene criticato nel suo impianto – non ci fosse tuttavia il segno della filosofia e che cosa si potesse intendere per segno della filosofia in un sistema di pensiero che, per altro verso, si assegna a qualche cosa che in senso proprio filosofico non è. Ora in cosa si può identificare il tratto filosofico dell'idealismo? Cosa a me sembra ci sia di filosofico nell'idealismo? A rigor di termine, se io provo a percorrere nelle grandi linee i concetti che costituiscono il corpus filosofico del sistema di Croce e di Gentile, io di filosofico non trovo niente, dal momento che ritengo che la filosofia sia definibile in altro modo. Allora si potrebbe dire che io abbia tratto dai libri di questi due filosofi una serie di sollecitazioni, di suggestioni, ma questa sarebbe una risposta troppo facile e abbastanza banale – da qualsiasi testo si possono ricevere sollecitazioni che poi danno luogo a tutt'altro. Allora in che senso si può dire che nell'idealismo c'è qualcosa che filosoficamente resiste alla critica che pure gli si rivolge? Il tratto filosofico di queste filosofie risulta e risalta dalla stessa critica che gli si muove, come se la critica che gli si muove facesse emergere qualche cosa che gli idealisti non riconoscono e che, anzi, rifiuterebbero se venisse messo loro davanti agli occhi, e che tuttavia, a miei occhi, sembra costituire il tratto di filosoficità di queste filosofie. Diciamolo subito, queste sono – o meglio, presumono di essere – due filosofie dialettiche. Attraverso l'analisi che mi è accaduto di fare e della dialettica crociana e della dialettica gentiliana (che sono due dialettiche, si dice, molto diverse tra loro, ma in realtà lo sono molto meno, senz'altro meno di quanto i due filosofi ritenessero), a

me è sembrato che quelle due dialettiche non diano luogo a quel che presumono, cioè a una rappresentazione concreta del divenire, ad una definizione del divenire nella quale sia coinvolta la stessa filosofia che definisce il divenire (ché altrimenti si arriverebbe a dissociazioni di carattere intellettualistico). La necessità che queste due dialettiche hanno di immobilizzarsi in se stesse, questo venir meno, o non sorgere affatto, del loro presunto carattere dialettico è il punto paradossale che mi interessa. Queste sono due filosofie dialettiche che falliscono al compito, all'intenzione di essere dialettiche. Ma a mio modo di vedere è proprio nel loro fallimento che vi è qualcosa di interessante. Quanto a me, è proprio l'aver assistito a questo fallimento filosofico che mi ha condotto ad un esito che Croce e Gentile, se avessero potuto, avrebbero considerato regressivo. Io sono tornato su un terreno, che è quello dell'essere, che entrambe quelle filosofie – in questo assolutamente concordi – non riconoscono come il proprio.

Garofano: *Nella sua risposta lei ha toccato non solo alcune delle sue classiche tesi esegetiche relative a Croce e a Gentile, ma anche alcuni degli esiti teorici cui lei è pervenuto. Mi conceda di tornare con agio su alcuni di questi punti. Inizierei da questo. Lei ha parlato di una critica che esibisce l'immobilizzarsi della dialettica e conduce ad un ritorno al terreno dell'essere. Mauro Visentin, studioso la cui vicenda intellettuale è strettamente legata al suo nome, ha presentato la sua filosofia come il punto di approdo di una parabola, tutta italiana, che, avviatasi con Croce e Gentile, è passata per autori quali Scaravelli e Calogero. Dal neoidealismo al neoparmenidismo, è stato scritto. Ora il nucleo teorico di questa parabola, a mio modo di vedere, è costituito dal consumarsi della dialettica. In che senso la dialettica – ammesso che sorga – si consuma?*

Sasso: A me va benissimo che si parli di neoparmenidismo. È una formula. Se dentro questa definizione si mettono determinati pensieri, organizzati in un certo modo, e li si chiama così, ancora una volta è un fatto di nomenclatura. Viceversa, avrei qualche difficoltà ad accettare la formula se con essa, riferendosi alla mia filosofia, si intendesse, a partire dal 'neo-', nuova filosofia dell'essere. Ora, che vorrebbe dire nuova filosofia dell'essere? Potrebbe voler dire che, mentre il vecchio essere di Parmenide è caratterizzato dalla sua oggettività, quello nuovo, dovrebbe essere non altrettanto oggettivo? Se si intendesse così, io sarei d'accordo e accetterei la definizione, purché poi non si dica – questo chiaramente non è certo il caso di Visentin – che la mia è un'ontologia. Ontologia significa qualcosa di molto preciso, e cioè filosofia dell'essere. L'essere dev'essere oggetto della filosofia perché ci sia un'ontologia. Ebbene io non ritengo che l'essere sia oggetto della filosofia. Introdotte queste distinzioni, si parli pure di *essere*, se con esso si intende l'incontrovertibile; si parli pure di *logo*, se con logo si intende la stessa cosa di essere, e cioè l'incontrovertibile; e si parli pure di *verità*. Salvo però che non si considerino queste come delle entità: esse non sono dotate di quella stessa valenza di staticità ontologica che una secolare tradizione esegetica riconosce alla filosofia di Parmenide e a tutte le ontologie che sono poi state messe al mondo. Talché è contro di esse che, giustamente, l'idealismo faceva valere la sua istanza di rinnovamento. Io rifiuto – in questo d'accordo con gli idealisti – un quadro in cui l'essere abbia una propria oggettività, un essere intorno al quale si possa girare con il pensiero, descrivendolo e includendolo nel pensiero. E non perché, si badi, ritengo che pensiero ed essere siano lo stesso: questa è un'altra identificazione che suppone dualità, differenza, soggetto-oggetto. Il mio modo di pensare induce a saltare fuori dalle istanze della soggettività e dell'oggettività e configura un altro orizzonte. Che questo orizzonte sia poi detto in parole esplicite e chiare è cosa ben difficile. Qui si incontra il problema del linguaggio: ogni volta che si parla e si adopera il linguaggio, e ci si riferisce a enti filosofici, si tradisce o si rischia di tradire ciò di cui si pretende di parlare. Quindi sia pure neoparmenidismo, non però ontologia.

Garofano: Venendo alla genesi dei suoi studi e delle sue riflessioni, in un articolo di qualche anno fa, «Crisi» e «critica» dello storicismo. Filosofia e storiografia nel pensiero di Gennaro Sasso, *Marcello Mustè ha sostenuto che nella sua produzione il Profilo di Federico Chabod (1961, 1985) acquista un significato centrale. Nel guardiano della storiografia, lei avrebbe rintracciato, secondo Mustè, da un lato il simbolo della crisi dello storicismo, dall'altro l'esempio della mancata comprensione della crisi. Una comprensione che avrebbe dovuto comportare, secondo lei, un ritorno alla «teoria» e alla «logica» dei pensatori dai quali Chabod riteneva di doversi distaccare. Cosa aggiungerebbe a questa stringata ricostruzione? E cosa direbbe di Chabod? È stato quest'ultimo una figura centrale nell'evoluzione del suo itinerario di pensiero?*

Sasso: Alla sua domanda credo si possa meglio rispondere con un veloce schizzo autobiografico. Quando mi sono iscritto all'università, io non sapevo bene francamente come sarei uscito dalla medesima. Avevo un ventaglio di interessi piuttosto ampio, ma, insieme, due certezze: non avrei mai avuto il coraggio di diventare un grecista, nel senso pieno della parola; e non avrei mai avuto il coraggio di espormi in prima persona nell'agone filosofico. Quella del greco era una questione di perfezionismo linguistico. Il greco non s'impara mai, è una lingua veramente difficile. Per di più, in quegli anni, all'università era possibile assistere alle lezioni del grande Gaetano De Sanctis e di Gennaro Perrotta. Guardando alla maniera in cui questi personaggi maneggiavano il greco io, tra me e me, mi dicevo che per eguagliare quegli esempi avrei dovuto percorrere troppa strada. Questa consapevolezza ha fatto in modo che io non abbia mai cessato di studiare il greco e di non aver mai ritenuto di essere diventato un grecista. Per la filosofia avveniva una cosa diversa, ma, in un certo senso, analoga. Io avvertivo che il racconto della filosofia – che ascoltavo allora nelle lezioni di De Ruggiero e Antoni – non reggeva l'impatto che proveniva da un pensatore che io capivo poco, che ancora adesso capisco poco, come Pantaleo Carabellese, il quale comunicava a chi avesse avuto interesse per la filosofia (piuttosto che per il racconto della filosofia) una particolare vibrazione, che mentre in lui era a tal punto forte da animare l'intera sua persona, in chi la riceveva rischiava di essere debole, così come il greco mio rispetto a quello di De Sanctis e di Perrotta. Insomma, esclusi greco e filosofia, trovai quella via intermedia che allora era la storiografia, la quale era una terra ambigua. Non era propriamente la storia, con quel che essa implica: ricerche d'archivio, raccolta e messa in ordine dei documenti, raccolta di dati economici, e così via. In quella ambigua disciplina che io cominciavo a praticare vi era troppa filosofia, troppa inquietudine teoretica. Lungo la strada della storiografia l'incontro con Chabod è stato senza dubbio una tappa molto importante. Chabod era un uomo di grandissima intelligenza, di grande fascino. Era un purissimo storico, ma che durante la propria formazione aveva studiato Croce, Meinecke e così via. Venendo alla sua domanda, quel che la scrittura del *Profilo di Chabod* – così come di quei saggi che io ho aggiunto alla sua seconda edizione, che reca il titolo *Il guardiano della storiografia* – abbia significato per me io, a dirla tutta, non lo so. Non so se si possa dire che io li abbia messo in questione qualcosa; anzi, forse direi che non ho messo in questione proprio niente. Le premesse di una messa in questione dello storicismo non le trovo certo in Chabod, il quale era semplicemente uno che sfumava e ammorbidiva (e, in alcuni casi, sfuggiva a) le rigidità dei sistemi filosofici, che, del resto, poco lo interessavano e che neppure capiva fino in fondo, ma che, nello stesso tempo, istintivamente superava nel suo caratteristico modo. Io sapevo benissimo che l'eventuale crisi dello storicismo – di cui Chabod poteva essere un sintomo, ma non certo un esegeta, né, tanto meno, un superatore – aveva la sua sede altrove. Per me il vero campo di prova non è stato Chabod, ma Machiavelli. Lì effettivamente il cimento è stato con armi filosofiche, perché è pur vero che Machiavelli non è un filosofo, ma è un pensatore a tal punto provocatorio nel suo estremismo che, chi lo incontra sulla propria strada, se non è uno sprovveduto, non può che riceverne una forte scossa. È nel misurarmi con Machiavelli che sono venute a maturazione una serie di questioni. A dirla tutta, neanche nei miei studi su Machiavelli riconosceri il momento di svolta della mia qualsiasi carriera di studioso, il quale è piuttosto da rintracciare nel libro su Croce del 1975. Dopo l'esistenziale idealismo che si può notare negli

studi su Machiavelli, soprattutto nei primi, nel mio *Benedetto Croce* vi è la presa di contatto con la filosofia.

Garofano: *Nel libro del 1975 a cui ha appena fatto riferimento, lei proponeva un'analisi strutturale della filosofia crociana. In cosa consiste una tale analisi strutturale e in che rapporto si pone con le interpretazioni di impianto storicistico che venivano pubblicate in quegli anni?*

Sasso: Beh, dipende da quali interpretazioni storicistiche vogliamo prendere in considerazione. Ve n'è più d'una; e ve ne sono di migliori e di peggiori. In generale, direi che nei confronti delle interpretazioni storicistiche – cioè di quelle interpretazioni che assumono il pensiero di Croce come una sorta di perenne interpretazione dei dati della realtà storica, e che adeguano, o cercano di adeguare, il pensiero di Croce non tanto alla struttura teoretica che gli è immanente, ma alle situazioni che lo sollecitano al cambiamento – la mia posizione è molto diversa. Io non nego affatto che nel pensiero di Croce ci siano svolte, crisi, cambiamenti, anzi, mi pare di essere stato quello che con più forza e decisione ha insistito sulla rottura che caratterizza la fase finale della sua opera. Sempre però, quando ho ravvisato rotture, le ho interpretate alla luce di un modo di pensare, di una struttura, che non veniva messa in discussione da quelle modificazioni al punto di risultarne travolta. Si fa presto a dire che il Croce del 1940 non è più il Croce del 1912. Ma questo è ovvio e ha molte ragioni: per citarne una, tra le due date, si sono tragicamente consumate due guerre mondiali. Resta il fatto che non vi è una sola pagina crociana di carattere teoretico in cui l'impianto dei distinti-opposti, così com'era fissato nella *Logica* del 1909, abbia subito un'alterazione sostanziale. Croce talvolta ha metaforizzato i termini della propria filosofia, ma, quando poi dalla metafora è ripassato al crudo discorso logico, non ha modificato proprio un bel niente, e semmai ha dato luogo a ulteriori difficoltà. È stato il costante paragone con la struttura che ha determinato e determina la differenza tra la mia monografia del 1975 (così come sulle cose che sono poi venute scrivendo su Croce) e le interpretazioni storicistiche, che, francamente, più di tanto non mi interessano. Del resto, non si può certo trattare la *Logica* come se fosse la *Storia d'Europa*!

Garofano: *Nella sua risposta lei faceva riferimento al classico tema del rapporto tra opposizione e distinzione e a un'evoluzione del pensiero crociano al riguardo. E, difatti, lei ha presentato il pensiero di Croce non solo come attraversato da una crisi, che palese si mostra negli ultimi anni di vita del filosofo. Lei ha compiuto un'operazione più raffinata. Ha sostenuto che il problema che negli ultimi anni riesplode tra le mani di Croce – e il cui sintomo più evidente è il mutarsi della categoria dell'utile in quella della vitalità – non è un problema nuovo. Vi erano parole nuove, forse una consapevolezza nuova, ma il problema che in quegli anni si riapriva era un problema connaturato all'impianto della filosofia crociana, un impianto che si rende già ben visibile in *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, cioè in quel testo in cui è operato il tentativo di distinguere e soddisfare le due esigenze che, riformando Hegel, Croce riteneva irrinunciabili, e cioè l'autonomia delle forme da un lato e l'organicità e il nesso delle forme dall'altro. Lei ha sostenuto che nel tentativo di pensare quel rapporto Croce abbia incontrato – sebbene abbia poi sempre mostrato di rivolgersi ad esso con ironia e sarcasmo – il dramma del cominciamento hegeliano. Al di là della differenza che Croce tentava di stabilire tra la sua filosofia e quella hegeliana, lei rintraccia al fondo delle due una forte analogia, identico essendo in Hegel e in Croce il problema fondamentale. Potrebbe dire qualcosa di questa analogia?*

Sasso: Cercherò di dirlo in breve. Cosa mostrano gli scritti crociani sul vitale? Mostrano che la dialetticità interna al vitale implica che ci sia necessariamente un primo. Con l'introduzione di questa categoria Croce si ritrovava di fronte la difficoltà di concepire il primo. Non solo. Era

messo in discussione il modo in cui la questione della prima triade e del cominciamento assoluto era stata criticata agli inizi della filosofia crociana, verso il 1906. Detto questo, occorre poi precisare che Croce non ha mai ammesso che il vitale fosse il primo. Non lo ha mai ammesso, ma nei fatti ha trattato il vitale come il primo. In fondo, cosa vuol dire che il vitale è come il grande grembo da cui emergono le forme dello spirito? Questa è una metafora attraverso la quale è affermata la primalità del vitale rispetto allo stesso utile. Ripeto, Croce non si è mai spinto tanto oltre da riconoscere di trovarsi di fronte al problema del primo. Ma tanto per lui quanto per Spaventa vi è un primo. E per Croce e per Spaventa vi è un primo, e, strutturalmente, non c'è una differenza tra dirlo vitale e dirlo pensiero, perché entrambi sono primo, e se sono primo sono identici nell'essere primo. Le differenze appartengono alle coloriture culturali che si danno di quell'identico: il primo appare ora nel grigiore del pensiero spaventiano, ora nella verdezza dell'utile crociano. Ma queste, come si vede, sono metafore. Entrambi, utile e pensiero, sono primi, e danno luogo ad un problema di continuazione, perché dove c'è il primo c'è la continuazione.

Garofano: *E cosa mi dice del rapporto di Croce con Hegel? Cosa della drammaticità della pagina hegeliana? Nell'Intermezzo hegeliano della monografia crociana del 1975 lei fa riferimento non solo al cominciamento, ma anche alle ultime pagine della Scienza della logica, dove compare la problematica figura del Trieb, dell'impulso, alla luce del quale l'Idea assoluta appare come una sorta di retrospettiva sul cominciamento, che, giunta dopo che molta strada è stata percorsa e molte triadi poste, guarda a quel cominciamento mettendone in risalto un tratto che in sé, physei, il cominciamento non dovrebbe presentare – e di fatto non presenta – perché esso è un immediato, «immediatezza indeterminata».*

Sasso: Questa più che una domanda è la constatazione di un problema, che schematicamente potrebbe suonare così. Data la semplicità – l'immediatezza hegeliana è una semplicità –, abbiamo qualche cosa di cui non si può dire che sia qualche cosa. Eppure, se dobbiamo cercare di rappresentarcela con le virtù del linguaggio, dobbiamo rappresentarcela come qualche cosa che non riesce ad avere nessuna consistenza e nessuna nervatura; qualcosa che è uguale a se stesso in ogni punto della sua estensione – salvo poi riconoscere che questa non è un'estensione, perché l'estensione sarebbe pur sempre una determinatezza e l'immediato non ne ha. Insomma questo imprevedibile animale che è l'immediatezza, se noi lo prendiamo in questo modo, non è suscettibile di dar luogo a niente. Uno potrebbe dire: ma l'interpretazione teologica di Hegel, ad esempio quella di Grégoire (di cui oggi non si parla più, ma di cui anni fa si discusse molto), presenta un'immediatezza che sembra essere dio. Sia pure. Il fatto è che, concepito in questo modo, questo dio non crea niente.

Garofano: *Tornando al suo rapporto con Croce, in una pagina del Congedo (l'ultimo capitolo dell'ultimo volume di Filosofia e idealismo, che l'editore ha deciso di ripubblicare a parte, in un agile volume, che reca il suggestivo titolo La voce dei ricordi), riferendosi al suo «saggio» del 1975, lei scrive: «L'intenzione era stata di pervenire, attraverso la critica di quella specifica dialettica, che non aveva saputo conseguire sé stessa e pensare sul serio il divenire, alla dialettica autentica. Ma l'analisi corrose l'intenzione, la consumò; e il risultato fu tutt'altro». Stando a questo passo, il suo itinerario di pensiero, guardato geneticamente, si presenta come una ricerca della dialettica, il cui esito è l'affermazione dell'illusorietà della dialettica. Insomma, la sua intenzione non è stata originariamente neoparmenidea: lei è gradualmente pervenuto ad una posizione neoparmenidea.*

Sasso: Questo è un discorso che potrebbe avere un complemento. Quando io scrivevo questo libro, non mi è mai capitato di parlarne in pubblico. Mai mi è capitato di fare oggetto di lezione

anche una sola pagina di esso. A lezione parlavo d'altro: di Kant, Hegel, Platone, Aristotele, non di Croce. Eppure di Croce scrivevo: la mattina facevo una cosa e il pomeriggio un'altra. Mentre, di mattina, nello scrivere il libro, io cercavo effettivamente di arrivare ad una fondazione della dialettica – una fondazione non attualistica, non crociana, non hegeliana della dialettica, ma tuttavia una fondazione di essa –, quando, nel pomeriggio, parlavo a lezione (senza, almeno credo, dire una cosa diversa nella sostanza, sebbene poi le parole fossero diverse), io ponevo continuamente la questione della metafisica. Tant'è vero che ci sono degli ascoltatori miei di quegli anni lontani che quando poi hanno o letto o sentito parlare di *Essere e negazione* e di quello che poi è venuto fuori, mi hanno accolto come un traditore. Perché o hanno capito o gli è stato detto che quello era un libro nel quale si criticava la metafisica. Per dialettica io intendevo un modo di fondazione della realtà, che contenesse dentro di sé e desse luogo criticamente, e non acriticamente, alle differenze che articolano il mondo, era insomma il problema della differenza ontologica, che io chiamavo dialettica autentica quando scrivevo il libro su Croce – senza chiamarla effettivamente così – e chiamavo metafisica quando facevo lezione all'università, dove per metafisica intendevo la coniugazione dell'universalità e delle particolarità, e cioè una fondazione rigorosa del molteplice. Ora tutto questo pian piano è venuto a cadere. Il libro su Croce non ha una conclusione. Non ha una conclusione personale: è un libro che espone un tentativo, non riuscito, di fondare la dialettica, a cui non contrappone o non affianca un tentativo che si vuole riuscito o una via alternativa da seguire. Quel libro è chiuso in se stesso. Che io poi abbia continuato è un'altra storia...

Garofano: *Mi verrebbe da dire, è un libro scaravelliano, nel quale critica e metafisica non riescono a congiungersi.*

Sasso: Sì, solo che Scaravelli – se gli inediti che ogni tanto vengono fuori non debbano smentire questa prospettiva – mi pare che, tutto sommato, sia sempre rimasto dentro la prospettiva della *Critica del capire*. Anche le escursioni verso la fisica di Kant o altri luoghi dell'opera kantiana sottendono sempre quella concezione della sintesi a priori che era stata presentata nell'opera del 1942. Nel caso mio, invece, non v'è stata la conservazione della prospettiva di partenza; anzi, ad un certo punto essa si è consumata ed è caduta, senza aver, tra l'altro, provocato nessun dramma particolare, perché io non avevo proposto una filosofia nel libro su Croce.

Garofano: *A tal proposito, avrei un'altra domanda che riguarda Hegel. Lei con questa risposta ha presentato la sua prima ricerca teoretica che ha preceduto e accompagnato la stesura del saggio su Croce come ricerca della dialettica. Una domanda secca: perché non ha mai scritto un libro su Hegel? Perché non è andato a cercarla in Hegel la dialettica? Forse perché riteneva che le riforme italiane di essa non rendessero più necessario il tornare a misurarsi con la prospettiva hegeliana? O per altri motivi?*

Sasso: Beh, in primo luogo perché scrivere un libro su Hegel comporta un grane impegno. Ma soprattutto perché, per quanto uno si sforzi di guardare al di là del modo reiterato e anche tambureggiante in cui Hegel presenta se stesso (si pensi alle *Vorlesungen*, che sono una fanfara continua, un inno al divenire, al movimento), il tentativo hegeliano è destinato a fallire. Misurarmi ancora una volta con una pretesa così potente di costruire la dialettica esponendosi alla constatazione di un fallimento, mi è sembrato inutile. Ha fatto la sua parte anche il senso di modestia che si deve sempre avere di fronte a pensatori come Hegel. Queste le ragioni per le quali mi è sembrato opportuno di non aggiungere la voce Hegel, che avrei ritenuto sostanzialmente inutile, ai miei studi sulla dialettica. Si badi, a Hegel ho dedicato ampio spazio e

molto tempo e fatiche: i riferimenti al pensatore di Stoccarda sono frequenti nei miei testi, e a lezione, per anni e anni, ho letto, riga per riga, la *Fenomenologia dello spirito*, la *Scienza della logica*, e così via.

Garofano: *Altrettanto radicale – tanto da essersi ritrovata a scalzare dalle fondamenta le stesse condizioni di possibilità di una tale filosofia – è la sua lettura dell'attualismo. Come nel caso di Croce, lei ha proposto un'interpretazione strutturale della filosofia gentiliana, che, se è – e lo è – un sistema, deve superare la prova della sistematicità, e cioè della coerenza tra le proposizioni che lo articolano. Mostrata la difficoltà fondamentale di questa filosofia (una difficoltà che si darebbe a vedere già nella memoria palermitana del 1911, atto di nascita dell'attualismo), lei la insegue lungo l'intero itinerario del pensiero gentiliano, soffermandosi in particolar modo sul Sistema di logica e sulla Filosofia dell'arte (nella sua lettura la Teoria generale perde la centralità che riveste in altre interpretazioni). Cosa viene fuori da questo lungo itinerario? E, ancora, si può dire che in questa operazione vi sia qualcosa di scaravelliano? Sebbene nella storia della critica gentiliana il suo nome compaia molto raramente, Scaravelli è stato il primo a suggerire, nella forma contratta che gli era congeniale, una lettura di questo tipo o quanto meno una certa direzione da seguire.*

Sasso: Questo suggerimento di Scaravelli lei lo trova nella *Critica del capire*?

Garofano: *Non solo. Nella Critica del capire letta alla luce della tesi di laurea di Scaravelli, un ampio estratto della quale è stato pubblicato da Rubbettino col titolo La logica gentiliana dell'astratto.*

Sasso: La tesi di laurea di Scaravelli l'ho conosciuta molto dopo, mentre il capitolo della *Critica del capire* sulla libertà, quello in cui Scaravelli si misura con l'attualismo, lo conosco da prima che iniziassi a scrivere di Gentile. Per quanto riguarda quest'ultimo, a me è sembrato che nello sviluppo della sua filosofia vi fosse una netta differenza tra il modo in cui è concepito l'astratto nella memoria del 1911 (e ancora nella *Teoria generale*) e il modo in cui è concepito nel *Sistema di logica*.

Garofano: *Ed è proprio alla centralità e novità del Sistema di logica che Scaravelli fa riferimento nella sua tesi di laurea, così come nella Critica del capire assumerà La filosofia dell'arte come una svolta – o, sarebbe forse meglio dire, un tentativo di svolta – nella produzione gentiliana.*

Sasso: Come le dicevo, non saprei se c'è stata un'influenza. Se questa osservazione di Scaravelli è soprattutto nella tesi di laurea, allora vi è stata una convergenza. E non si tratterebbe, tra l'altro, di un caso isolato. Vi è stata anche un'altra convergenza di alcune mie tesi – che riguardano temi crociani stavolta – con posizioni di Scaravelli che sono venute fuori in anni recenti, quando Mario Corsi e Massimiliano Biscuso hanno pubblicato, curandone l'edizione, una serie di inediti. Il che non significa che ci sia una pari originalità, perché, evidentemente, la lettura della *Critica del capire* è un fatto che precede la stesura di quelle pagine, per cui forse è il caso di dire che ci sarà stata un'influenza indiretta di Scaravelli su me. Ma a me pare che questa forte accentuazione del carattere strutturale dell'astratto – che nella *Teoria generale* è quell'ombra che si ricaccia sempre dietro l'atto del pensiero, mentre quest'ultimo è questa realtà fiammeggiante, compatta – sia una caratteristica del *Sistema di logica*, nel quale l'atto del pensare ha continuamente bisogno di rendersi concreto, e di determinarsi nell'astratto. Il che è, se uno guarda bene, una cosa assurda, perché, da una parte, abbiamo una definizione dell'astratto come astratto, cioè come qualcosa in cui la

fiamma del pensiero si è come spenta, e dall'altra parte abbiamo bisogno di questa fiamma spenta perché il pensiero si determini, per cui l'astratto viene ad insinuarsi entro il concreto costituendolo. Questo apre un circolo da cui non si riesce più ad uscire e dal quale Gentile ha cercato di uscire con *La filosofia dell'arte* – che lui credeva fosse un libro di estetica, un libro occasionato senz'altro anche dal sentimento di rivalità con Croce, autore di una fortunata *Estetica* –, che non è altro che una riedizione del *Sistema di logica* dal punto di vista della teoria generale del sentimento. Ne *La filosofia dell'arte*, a mio modo di vedere, l'attualismo naufraga. E, Scaravelli a parte, a me pare che questa prospettiva non sia condivisa da nessuno, perché è molto eterodossa, fa dire a Gentile delle cose che Gentile non dice.

Garofano: *A proposito di tesi eterodosse, vorrei richiamarne qui altre due. Una è quella che lei ha presentato ne Le due Italie di Giovanni Gentile, secondo la quale le ragioni dell'adesione di Gentile al fascismo non sarebbero da cercare nella teoresi e nella filosofia di quest'ultimo, ma in motivi di carattere ideologico, che si rendono visibili nella (e che forse hanno anche orientato la) ricostruzione della storia civile e culturale del nostro paese. Può chiarirci ulteriormente questa tesi eterodossa e spesso fraintesa, a tal punto da attirare su di sé sospetti di revisionismo?*

Sasso: Io non ho inteso salvare la filosofia di Gentile dall'accusa di irrazionalismo, misticismo, vitalismo che gli era stata rivolta soprattutto da Croce, il quale, come si ricorderà, accusava il suo più giovane amico di non distinguere pensiero e azione, con tutte le conseguenze che derivano da questa mancata distinzione. Io non credo che dal momento che egli sosteneva l'indistinzione tra pensiero e azione, potesse dunque andare d'accordo con quegli arditi che lanciavano il pugnale oltre l'ostacolo, che si buttavano nel vivo del fuoco e dell'azione, misticamente bruciando in questa fiamma. Mi è sembrato che questa fosse un'evidente esagerazione, un completo fraintendimento dell'articolazione del modo di pensare di Gentile, che con gli arditi non aveva proprio niente a che fare. Che l'atto del pensiero configuri il perfetto fascismo, questa è una tesi polemica, che ha avuto il suo corso – sarà stato anche necessario che lo avesse –, ha trovato il consenso di molti personaggi, ma non ha nessuna validità né dal punto di vista filosofico, né dal punto di vista storico. Se lei pensa a quei personaggi che avrebbero dovuto essere interpretati dalla filosofia di Gentile – il quale, nel far ciò, intanto avrebbe scoperto in se stesso il fascismo –, individua un settore del fascismo che è stato estremamente antigentiliano. Tutti i movimenti dei combattenti, dei reduci, degli arditi, degli uomini dell'azione, dei mistici dell'azione, sono stati sempre fortemente antigentiliani, perché in Gentile hanno visto un filosofo tradizionale, barboso, rappresentante della vecchia classe dirigente, insomma, un liberale, non un fascista. Ci sarà pur stato qualcosa di vero nel sentire di questi personaggi, che avvertivano Gentile non affine a loro. Ma, come che sia di ciò, Gentile è diventato fascista sul serio. Se l'essere diventato convintamente fascista non getta un'ombra sulla sua filosofia in quanto tale, getta tuttavia un'ombra sulla sua persona e su una parte della sua opera. Quale parte della sua opera? A mio modo di vedere, su quella in cui è contenuta una determinata interpretazione – non più spaventiana, ma desanctisiana – della storia d'Italia. Intendiamoci, con ciò non sto certo sostenendo che De Sanctis sia un sollecitatore del fascismo, ma semplicemente che è possibile leggere De Sanctis in tanti modi, e Gentile, in quel determinato momento storico, lo ha letto in quel peculiare modo. Secondo una tale storia, l'Italia, perduta ad un certo punto la fiera dell'età dantesca – il momento eroico dei comuni –, sarebbe poi diventata un paese di cortigiani, di servitori, di personaggi che non facevano più coincidere il pensiero e l'azione, ma lo dissociavano. È così che appare a Gentile la storia d'Italia da Petrarca fino al Risorgimento, movimento che sarebbe stato poi il primo vendicatore della storia italiana, ma che, nello stesso tempo, doveva essere a sua volta radicalizzato, al punto da mettere capo ad una vera e propria rivoluzione morale, quale neppure il Risorgimento era riuscito a dare per ragioni di carattere storico e contingente, e che il fascismo,

così si illudeva Gentile, avrebbe finalmente realizzato. La mia idea è che Gentile sia diventato fascista in funzione di questa interpretazione della storia d'Italia. E che l'attualismo con il fascismo potrà anche avere qualche assonanza di linguaggio, ma certamente nessuna assonanza di pensiero. Che cosa possa esserci di revisionista in questa tesi non ho ben capito. Tra l'altro, definire fascista la filosofia di Gentile non significa nulla. Nell'opera di Gentile vi è una scissione tra una parte propriamente filosofica e una parte storiografica. Filosofia e storia viaggiano su due strade abbastanza separate. Ed è sul versante della storia che a me è sembrato stia la genesi del fascismo. Si badi, questo non equivale a dire che quello di Gentile sia un fascismo meno fascista: il filosofo attualista è e rimane fascista. Forse è stato proprio il convincimento della profondità della crisi italiana ad aver condotto Gentile ad aderire al fascismo. Nella diagnosi di una tale crisi, intendiamoci, non è che Gentile avesse tutti i torti. Sebbene egli non possedesse gli strumenti storiografici che gli avrebbero permesso di elaborare una più raffinata visione della storia italiana, egli aveva intuito che in essa vi era un fondo oscuro e duro, che non si riscatta con le parole e che in passato non era stato possibile riscattare per la mancanza di una borghesia progressista e moderna, come quella che in Francia aveva fatto la rivoluzione. Con i suoi strumenti storiografici – che, ripeto, non erano particolarmente raffinati – Gentile questo lo aveva afferrato; ma poi lo ha perduto, finendo così col dare ad un'intuizione che non era sbagliata una risposta che non avrebbe potuto esserlo di più. Perché il fascismo più che rappresentare il superamento di questa condizione era il ribadimento di ciò che di peggio c'era nell'animo italiano.

Garofano: Questa risposta sollecita altre domande, ma, dato il poco spazio, gliene porrò una, di carattere teoretico. Nella sua risposta viene fuori, rispetto a Gentile, una distinzione tra la filosofia e la cultura, tra la filosofia e la storia. Per altra via, per tutt'altra via, questa distinzione ha trovato un fondamento nelle sue opere più propriamente teoretiche, nelle quali si giunge a dichiarare l'assoluta distinzione (il linguaggio qui ci espone a qualche rischio) di verità e opinione. Vuole dirci qualcosa a tal proposito?

Sasso: Per parlare in termini negativi, se si parla di verità – verità è sinonimo di essere, che può, a sua volta, essere messo sotto il segno dell'incontrovertibile – e si parla poi di opinione (oppure, per nobilitare, di *doxa*), una cosa è certa: se si introducesse una distinzione fra verità e opinione, si perderebbe completamente il senso del discorso, non soltanto di quello che io intendo fare, ma anche di quello che chiunque intendesse fare a proposito di verità e di *doxa* una volta che le distinguesse con il criterio della distinzione (con il criterio logico della distinzione). Verità e opinione sarebbero distinte, oppure potrebbero anche essere opposte, una il positivo e l'altra il negativo, ma proprio in questo dire l'uno e l'altro, diciamo che l'altro è uno e l'uno è l'altro, e che quindi c'è identità e non si dà luogo a quello che si intende dire. Allora, quando si parla di verità e di *doxa*, occorre non concettualizzare la loro distinzione, perché altrimenti semplicemente la perderemmo. E come la recuperiamo? Questo è uno dei punti più spinosi. Perché se io dicessi che la recuperiamo nel linguaggio, in quanto a me accade di parlare di verità e di *doxa*, di nuovo adopererei il linguaggio come il luogo dell'incontro, indistinto e indistinguibile, di questi distinti. E invece qui il linguaggio non c'entra nulla, sebbene poi, per altro verso, il linguaggio sia un ospite molto scomodo e indesiderato nel discorso filosofico. Allora qui si apre la più delicata delle questioni, in cui io mi sia andato a cacciare. Credo che qualche risposta a qualche domanda, o, quanto meno, il documento della difficoltà che questa questione pone a me, sia possibile trovarla nel mio ultimo libro, e anche ne *La verità, l'opinione*. Ci sto tornando sopra radicalizzando, così credo, ulteriormente la questione – forse la sto solo peggiorando, adesso questo non lo so, e non sono io a doverlo dire – in alcune schede che sto pubblicando su «La Cultura», che riguardano il modo in cui la verità entra in contatto con il linguaggio e nell'entrare in contatto con il linguaggio, nel momento in cui il linguaggio dice la verità, cioè ad esempio dice che l'essere non è niente, in questo dire non esprime la verità, proprio perché la mette in parole.

Garofano: Tornando alle sue tesi meno ortodosse, ve n'è una – che è possibile rinvenire anche in Visentin e, ancora una volta, in Scaravelli – che suona così: al di là delle differenze ideologiche culturali e politiche tra Croce e Gentile, in realtà, tra le due filosofie, se le si guarda nella loro struttura logica, regna un accordo profondo. Questa è una tesi che a lei progressivamente si è svelata nell'esegesi dei testi dei due filosofi, e che poi è stata registrata come esito da chi, come Visentin, dopo di lei, ha guardato, alla luce dei suoi studi, nell'insieme alle opere di Croce e Gentile e ha indicato il luogo preciso in cui questo accordo si lascia scorgere, e cioè nell'atto spirituale entro il quale, nei sistemi idealistici, la realtà si risolve. Può dirci qualcosa a tal proposito?

Sasso: Per dirla in poche parole, c'è una rassomiglianza molto forte, se non vogliamo parlare di identità, tra il modo in cui è costruito il distinto crociano e il modo in cui è concepito l'atto puro. Il distinto crociano non è nient'altro che una sintesi di opposti ed essendo tale – essendo cioè il luogo in cui il cosiddetto movimento degli opposti trova quiete e pace, ed essendo però, una tale sintesi, quello che precede il movimento degli opposti (perché la sintesi precede sempre il movimento analitico degli opposti in una concezione dialettica) – dà luogo all'identità, la quale soltanto con le parole viene poi dinamizzata, ma senza queste parole rimarrebbe ferma in sé medesima. Anche l'atto puro, in quanto stia e riesca a stare chiuso entro se stesso e ad essere in atto, non può essere altro che se stesso, non può essere nient'altro che identità; e quel movimento di cui lo si dice in possesso, quel fervore, quel fuoco, che brucia, brucerà nelle parole, ma non brucia veramente in sé stesso, dal momento che è immobile. Semmai, quello che si può aggiungere è che mentre il distinto crociano è veramente fermo e niente vi è che lo possa muovere, all'atto puro gentiliano può essere imputato di avere un esito teologico, nel senso che ad un certo punto crea – certo, si tratta di una creazione minore, perché il pensato è meno del pensante, il mondo è meno di dio. Se uno volesse culturalizzare, teologizzare il pensiero di Gentile, dovrebbe dire che il secondo Gentile (quello del sistema del *Sistema di logica*) configura il suo atto, da una parte, come pura identità con se stesso, ma, dall'altra, come soggetto ad una caduta nel pensato, il quale, a sua volta, si presenta come una specie di emanazione neoplatonica.

Garofano: Un'altra analogia – e con ciò vengo all'ultima domanda – tra Croce e Gentile è questa: guardate in un'ottica storico-genetica, queste due filosofie mostrano di risolversi in un'analogia parabola rovinosa e discendente. Entrambe, proprio nella ricerca della distinzione come molla del mutamento e della dialettica – una distinzione che fosse, per dirla con Scaravelli, «forma» – hanno dovuto rinunciare (sebbene Croce e Gentile non l'abbiano mai ammesso) agli assunti fondamentali con i quali si erano presentate nei primi due decenni del '900, assunti che non potevano che teoreticamente cozzare con quelle figure che animano e sconvolgono il quadro dell'ultima produzione dei due filosofi, e cioè la vitalità nel caso di Croce e il sentimento nel caso di Gentile. Cosa ha da dire su questo?

Sasso: Questo è vero. Ma mi permetta di chiudere con una sorta di invito. A mio modo di vedere, bisognerebbe che voi, che avete dalla vostra parte i giovani anni, molto tempo a disposizione e la possibilità di leggere ancora molto, dovreste cercare di porre il problema – io ho cercato di agitarlo, ma nessuno mi ha dato retta – del declino così fulmineo di queste due filosofie; e bisognerebbe che lo studiaste in rapporto al modo di essere della filosofia italiana contemporanea. Una filosofia, quest'ultima, che sembrerebbe – questa a me pare la novità di questi ultimi anni – ancillare a quella francese, quasi un suo prodotto secondario, laddove, fino a qualche anno fa, mi pare vi fosse un prevalere della filosofia analitica di tradizione anglosassone. Offerte queste scarne coordinate, se ci si guarda indietro, si deve riconoscere che la critica di Croce e di Gentile non è stata mai fatta in modo sistematico. C'ho provato io a farla. Scaravelli l'ha fatta alla sua maniera, molto criptica, ma la sua operazione è affidata a un libro, la *Critica del*

capire, che nessuno legge, che è altrettanto – se non di più – ignorato di quelli di Croce e di Gentile.

Garofano: *Raccolto il suo invito, con questa veloce panoramica sulle tendenze della filosofia italiana contemporanea e il richiamo a Scaravelli, la saluto e la ringrazio.*

Sasso: Grazie a lei.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.