

Scaravelli neoparmenideo?

di Ambrogio Garofano*

ABSTRACT

By setting out from Scaravelli's claims about Parmenides' philosophy, the present contribution provides a succinct reconstruction and critical discussion of the neo-Eleatic interpretation of the Florentine thinker put forward by Mauro Visentin. In what sense can Scaravelli be described as a neo-Parmenidean philosopher? Is Neoparmenidism really the hallmark of Scaravelli's thought?"

— Contributo ricevuto su invito il 28/03/2018. Sottoposto a peer review, accettato il 25/04/2018.

I _ Scaravelli e Parmenide

E nella filosofia greca la logica [...] si inizia con Socrate quando pone la sua domanda $\tau\acute{\iota}$ ἔστιν per cui la risposta non può essere più il vuoto essere di Parmenide che non ha caratterizzazioni che negative, e respinge da sé perfino l'identità, onde diviene meramente inconcepibile.¹

A questo passo, di per sé sufficientemente eloquente, che si trova nella tesi di laurea di Scaravelli datata 1923, fanno eco i molti luoghi della *Critica del capire* in cui si incontra il nome del filosofo di Elea. Nel primo capitolo dell'opera, a proposito degli infiniti possibili di Leibniz, Scaravelli scrive che «annullata, poi,

l'esistenza del nulla si ha, come ai tempi di Parmenide, la pienezza razionale assoluta dell'immodificato e dell'immodificabile»². Poco oltre, nel capitolo dedicato alla libertà, a proposito della sostanza spinoziana, osserva che «quella suprema e unica realtà $A=A$, nella immediatezza della propria omogeneità, diventa tanto inintelligibile quanto l'essere di Parmenide»³. Dunque, *immutabilità* e *inintelligibilità*: questi i tratti che Scaravelli, in continuità con una ben solida tradizione, riconosce all'essere parmenideo. Si tratta di caratteri che, per quella stessa tradizione così come per Scaravelli, sono incompatibili con quelli della *realtà*, la quale, per i pensatori dell'idealismo, italiano e non, è pensata nel segno dell'incremento dialettico, del progresso, della differenza, della molteplicità e del dive-

* Sapienza – Università di Roma.

nire, e che, nonostante questa differenza, molteplicità e divenire – e, anzi, proprio in virtù di essi – risulta pianamente intelligibile.

Se nei passi che abbiamo sopra riportato riecheggiano i motivi antieleatici presenti in Gentile (così come già in Hegel) e condivisi dallo stesso Croce, proseguendo nella lettura della *Critica del capire* ci si imbatte in un argomento tipicamente scaravelliano, riconducibile alla tesi secondo la quale tra identità, distinzione e opposizione intercorre un rapporto di interdipendenza: ciascuna «è necessaria nell'interno dell'altra, nessuna è sufficiente all'altra e neppure a se stessa»; detto altrimenti, ciascuna è «originaria» e «insufficiente a sé»⁴. Sulla scia di queste considerazioni, nel quarto capitolo, dopo aver preso in esame i vari tentativi di “riduzione” della contraddittorietà ad altro principio (si tratta di un'analisi volta ad avvalorare la tesi dell'interdipendenza di identità, distinzione e opposizione), Scaravelli passa ad analizzare un'ulteriore ipotesi, quella che consiste nell'ammettere l'inesistenza del puro contraddittorio, ipotesi che si ottiene sottraendo ai termini del rapporto di contraddittorietà ogni residuale differenza. Tolta anche la più «evanescente» delle differenze, scartata persino la hegeliana *Meinung* della differenza tra i termini, essi, sostiene Scaravelli, «non si identificano»: in realtà, «tolto dalla contraddittorietà ogni sospetto di distinzione, ogni ombra di distinzione, si ha

l'indistinto». Dunque, ed ecco la novità di queste pagine, l'identità si ha – o, meglio, pretende di aversi – in Parmenide, ma, in questo pensatore, si realizza solo in virtù di un «vigore sintetico», attraverso il quale l'Eleate «arresta» il processo di sgretolamento nell'indistinto che si ha laddove la differenza è soppressa. In definitiva, non solo la prospettiva eleatica è da scartare perché inadeguata a rendere conto della *realtà*, ma di essa, a ben vedere, dovrà dirsi che è altresì incoerente, dacché perviene alla piena e tonda identità attraverso un atto sintetico, che implica l'“innesto” sul principio di identità di una, benché «minima» ed «evanescente», distinzione⁵.

Difficile, a questo punto, immaginare un giudizio più severo sull'opera dell'Eleate di quello qui espresso da Scaravelli, il quale, lungi dall'invitare i propri lettori a ritornare a Parmenide, condivide con i pensatori di estrazione dialettica una intransigente retorica antieleatica⁶. Nonostante ciò, in tempi recenti⁷ e in netta controtendenza rispetto a chi aveva presentato la filosofia di Scaravelli come una improbabile combinazione di neokantismo ed ermeneutica⁸, Mauro Visentin ha collocato l'autore della *Critica del capire* nella schiera – a dire il vero, assai sparuta – di quei pensatori le cui filosofie presentano, a suo dire, un tratto neoparmenideo. L'enigmatica e tormentata opera del 1941⁹ rappresenterebbe, in ultima istanza, il «“presentimento” di una nuova e diversa prospettiva di pensiero»¹⁰, che

sarebbe stata solo intravista dal suo autore, il quale, non avendo condotto il ragionamento lungo la sua intera estensione, non sarebbe riuscito ad effettivamente conseguirla; una prospettiva, occorre aggiungere, che coincide con quella che Visentin ha inteso rintracciare storicamente nei due volumi dedicati al neoparmenidismo italiano e delineare teoreticamente nei saggi raccolti nel più recente *Ontologica. Scritti sull'essere e il senso della verità* (Bibliopolis, Napoli 2015). È a partire da questi testi e dalle considerazioni sin qui svolte che occorre porre la domanda che dà il titolo al presente contributo: Scaravelli neoparmenideo?

Senza entrare nel dettaglio delle minuziose e rigorose analisi che l'interprete propone dei singoli snodi del testo scaravelliano, ci soffermeremo qui sui due aspetti principali dell'interpretazione visentiniana, il primo dei quali chiama in causa la critica alla metafisica¹¹, mentre il secondo riguarda la peculiare teoria dell'interdipendenza dei principi sopra brevemente presentata. Entrambi questi punti intersecano il tema della possibilità della dialettica.

Rispetto al primo punto, in breve, Visentin ritiene che la *Critica del capire* esibisca il fallimento del compito che il suo autore si era assegnato, vale a dire il compito di fondare una visione dinamica e dialettica della realtà, l'unica che gli avrebbe consentito di rendere conto del nuovo e della storia. Si tratta di un tentativo di fondazione perseguito per lo

più attraverso la rigorizzazione delle filosofie di Croce e di Gentile, che agli occhi di Scaravelli si presentavano come i più seri e maturi sforzi di elaborazione di una concezione della realtà come storia. Più determinatamente, ma senza riproporre qui la scansione degli argomenti visentiniani, Scaravelli avrebbe saggiato la tenuta dei tentativi dei due neoidealisti (i quali, lo si ripeta, ai suoi occhi – così come di molti altri pensatori della sua generazione – rappresentavano l'apice della filosofia contemporanea) alla luce di una dialettica «da scoprire»¹². Si tratta di una dialettica che Scaravelli non presentava nella sua forma positiva, ma il cui vago profilo veniva delineato indirettamente, a partire dalle esigenze che essa – qualora si fosse costituita – avrebbe dovuto soddisfare al fine di garantire una concezione veramente dinamica della realtà (quella concezione, si aggiunga, che secondo Scaravelli sarebbe stata conseguita solo in virtù del rapporto paritetico – e di non subordinazione degli uni agli altri – di quelli che egli definiva i principi di razionalità, concretezza e spontaneità). Sebbene, da un lato, nella implacabile esegesi dei classici queste esigenze emergessero con forza, dall'altro, ne risultava «un'immagine della dialettica di cui era difficile delineare positivamente il profilo»¹³. E se Scaravelli non demordeva e, ostinatamente, si appellava a quella «interna disposizione» che permette di riconoscere il nuovo¹⁴, Visentin giunge invece a ritenere che quell'esigenza che

giace al fondo dell'intero sforzo scaravelliano non può essere soddisfatta. Il suo più maturo e consapevole neoeleatismo ha svelato non solo l'ineseguibilità del progetto scaravelliano, bensì l'ineseguibilità del compito della stessa metafisica (quel compito, lo si ripeta, che consiste nel fondare il – e, in senso gnoseologico, offrire le condizioni di pensabilità del – vario e mutevole mondo dell'esperienza); a un tale compito ha sostituito una filosofia capace di prospettare in maniera del tutto nuova¹⁵ il rapporto (o sarebbe il caso di dire il non rapporto) tra verità e opinione, *logos* e *doxa*, vale a dire tra il perimetro – strettissimo, se non puntuale – della filosofia e lo sconfinato ed imprevedibile scenario dell'empirico. Nel descrivere, alla luce della sua più matura prospettiva, la situazione nella quale Scaravelli veniva a trovarsi, Visentin dichiara:

Abbiamo visto, dunque: da un lato, l'inesorabile arrestarsi di *ogni* dialettica [...] o di ogni concezione processuale della realtà, nella struttura identica e statica della sua legge, impedisce tanto la comprensione della differenza, quanto quella del movimento reale e, nella misura in cui questi due elementi, diversità e movimento, sono indistinguibili dall'esperienza comune, ciò che complessivamente resta sottratto ad ogni possibilità di giustificazione logica è il mondo empirico in quanto tale; dall'altro, questa esperienza è pur sempre sentita come innegabile, se quella impossibilità viene, nell'atto stesso in cui la si

enunzia, avvertita come una deficienza, una inopia, un limite, un difetto.¹⁶

Ma la critica di Visentin – e con ciò veniamo al secondo aspetto che ci interessa qui segnalare – si appunta non solo sull'argomento dell'ineseguibilità del compito della metafisica. Anche dal punto di vista dei principi, così come Scaravelli li ha prospettati (irriducibili e tuttavia presupposti gli uni agli altri) si avrebbe, secondo l'interprete romano, un vero e proprio scacco, dal momento che il nesso che si stabilisce tra loro è pur sempre un nesso, e dunque, in quanto tale, costringe i principi entro la propria identica struttura, sacrificando quell'aspetto – sul quale Scaravelli, in alcuni luoghi della propria opera, aveva insistito con forza – secondo il quale il rapporto dei principi rimarrebbe «elastico» e, in parte (ma solo in parte), indeterminato.

Difatti, benché il quarto capitolo della *Critica del capire* sembri affidare all'elasticità del rapporto la possibilità del darsi del nuovo, l'ultimo capitolo, il quinto, svelerebbe il carattere omogeneizzante di quello che, pur nella sua presunta elasticità, rimane pur sempre un nesso. Tramite quel «*reddere rationem* di tutta la *Critica* che è l'analisi dello stesso “procedimento analitico”»¹⁷, Scaravelli mostrerebbe l'impossibilità di sottrarsi alla morsa omogeneizzante del principio di identità, facendo così emergere l'esito eleatico dell'intera trattazione¹⁸. Sotto il

predominio dell'identità e di fronte ad una distinzione che non riusciva a determinarsi come forma¹⁹, nessuna verace dialettica avrebbe potuto costituirsi.

In questa interpretazione, di cui qui sono stati evocati solo alcuni aspetti, come si vede, la speculazione scaravelliana è presentata come attraversata da un interno e incompabile contrasto. Se, seguendo la *logica interna* del proprio ragionamento, Scaravelli avrebbe dovuto accettarne l'esito eleatico e registrare la sconfitta del compito che si era assegnato, a ben vedere, in virtù della *preliminare assunzione* di una concezione della filosofia che, se vuole continuare ad avere un senso, deve assolvere il compito di rendere ragione del nuovo e della differenza – di quel nuovo e di quella differenza che si danno con *immediata evidenza* –, egli non poteva non stornare lo sguardo da quella logica e ostinatamente rifiutarsi di seguirla sino in fondo. È questo contrasto tra logica interna del proprio discorso filosofico e la preliminare assunzione della necessità di giustificare filosoficamente il mobile e variegato mondo dell'empiria che si consuma, secondo Visentin, il dramma della frattura tra l'intenzione scaravelliana e la concreta esecuzione del suo programma speculativo. Un dramma sul cui proskenion, al di là delle intenzioni scaravelliane, il carattere parmenideo della sua speculazione viene in primo piano, aprendo altresì uno squarcio sulla natura della stessa filosofia.

Come si vede, se questa lettura risulta estremamente conseguente entro le coordinate del pensiero visentiniano, essa potrebbe apparire più problematica a chi quelle coordinate non le condivide. Altrettanto problematica essa risulta a chi rifiuti l'idea che una proposta filosofica vada giudicata al di là delle intenzioni di colui che se ne fa promotore. Che giudizio si ha di un autore – obietta chi rifiuta di distinguere tra *intentio* e concreta esecuzione di un'opera – che viene giudicato incapace di riconoscere quanto di meglio (inconsapevolmente) vi è nel proprio pensiero; e che, in ultima istanza, appare come incapace di dominare quell'interno contrasto che, non composto, viene ad informare l'intera sua opera?

Alla luce di queste domande, qui brevemente formulate, chi scrive ha ritenuto opportuno delineare con minuzia l'*intenzione* scaravelliana, ricostruendola nella sua genesi e nel suo sviluppo²⁰, convinto che ciò avrebbe, da un lato, permesso di sondare e meglio chiarire la natura di quel contrasto interno di cui sopra si è riferito, dall'altro, di verificare se, al di là delle coordinate del pensiero visentiniano, ma seguendo l'intuizione dell'interprete romano, non si dovesse rinvenire il significato più profondo della speculazione scaravelliana nell'impossibilità, per un verso, di fondare la dialettica e, per l'altro, di ricucire lo strappo tra filosofia ed empiria.

2 _ L'intenzione scaravelliana: una proposta di ricostruzione storico-genetica

Con sintesi efficace, Gennaro Sasso ha sostenuto che «nelle grandi linee», «il tentativo teoretico» di Scaravelli «fu volto a scoprire se, sfuggendo alla presa della metafisica, si riuscisse a dar conto del reale “come storia”»²¹. Si tratta di un problema al quale, aggiunge Sasso, il filosofo fiorentino fu, come pochi altri pensatori, legato per tutta la vita. Se il giudizio dell'interprete romano è pienamente condivisibile, esso va precisato alla luce dello sviluppo dell'intera opera scaravelliana, entro la quale il problema della storia – o del *reale come storia* – è stato declinato in vario modo, sino ad essere posto (sebbene non composto e risolto) nella sua forma più essenziale nel testo del 1941.

In quel primo saggio di teoresi datato 1923, la tesi di laurea dedicata al tema dell'astratto o dell'oggettività entro l'attualismo, il problema della storia fa già capolino, ma in una forma ben specifica. Poiché l'idealismo attuale – ma non solo quello attuale – ha fatto della storia il «terreno» che «considera come proprio»²², è su quello specifico terreno che esso deve offrire la prova della propria forza e coerenza. Pertanto, se la logica dell'astratto costituisce la legge della stessa oggettività e se non può che essere considerata in inscindibile unità con quella del concreto – per cui un momento propriamente astratto, per Scaravelli, non può darsi –, neppure può darsi una

forma spirituale²³ o un periodo storico (e qui veniamo al tema che ci interessa) che possa considerarsi astratto o quanto meno improntato all'astrattezza e alla sua logica. Ciascuna forma spirituale, ciascun periodo o pensatore della storia, e, a rigore, ciascun atto di pensiero, sono da intendersi come una totalità spirituale concreta,²⁴ e – come Scaravelli dirà di lì a poco – non come «tappe» o «spicchi» dello spirito²⁵.

Come si accennava, in questo periodo della propria attività, Scaravelli riteneva che l'attualismo avesse finalmente svelato la logica e l'interna struttura dell'atto del pensiero, che, in ultima istanza, era ancora riconducibile alla suprema legge dell'unità degli opposti²⁶. Tuttavia, secondo il filosofo fiorentino, ciò che Gentile aveva guadagnato sul terreno della logica e della pura teoresi veniva smarrito sul terreno della storia, e, specificamente, in quella inconcepibile teoria secondo la quale singoli pensatori e intere stagioni della storia della filosofia sono presentati coi caratteri della parzialità e dell'astrattezza (pura oggettività per il mondo greco, pura soggettività per il Rinascimento, e così via).

Qualche anno dopo, a ratificare questo giudizio di profonda insoddisfazione per la storiografia filosofica gentiliana, nella lettera a Fossi datata 2 gennaio 1926, Scaravelli scriveva:

se è vero che di molti schemi mi son liberato così che se qualcuno venisse ora a dirmi per

esempio che la filosofia greca è la filosofia dell'oggetto e la moderna quella del soggetto, o simili, io strillerei come un'oca spennata, è pur vero che altri li mantengo e per ora non vedo cosa ci sia di male²⁷.

Tuttavia, nella seconda metà degli anni venti – che vedrà Scaravelli impegnato per lo più nello studio di Platone e del giudizio storico crociano –, alcuni di questi schemi saranno progressivamente abbandonati²⁸. Su tutti, quella che, ancora nel 1923, gli era sembrata la salda teoria dell'unità degli opposti. In quella sorta di retrospettiva sulla propria opera che è il *Curriculum* redatto dallo stesso Scaravelli, l'autore giunge a scrivere che «l'interpretazione che gli opposti contraddittori sono fra loro “*identici*”, è sì *una* interpretazione, ma priva di basi rigorosamente speculative»²⁹.

Come si diceva, prima di giungere ad una tale consapevolezza, Scaravelli sarebbe dovuto passare non solo per l'approfondimento della filosofia platonica, ma anche e soprattutto del giudizio storico crociano. Come aveva già fatto con Gentile, Scaravelli mette alla prova la filosofia crociana sul «terreno» della storia. Se, da un lato, Croce ha inteso criticare la concezione metafisica della realtà e valorizzare l'individualità e la novità della storia, dall'altro lato, avendo ricondotto qualsiasi manifestazione spirituale ad una delle quattro forme dello spirito, avrebbe fatto di ciascun individuo né più né meno che una nota analitica entro l'o-

mogeneità dell'identica forma, ricascando dunque in piena metafisica.

Chi apra il secondo capitolo della *Critica del capire* – quello nel quale la posizione crociana è analizzata e, in brevi e a tratti oscuri passaggi, criticata – difficilmente rintraccerà nella pagina scaravelliana il motivo anticrociano sopra brevemente presentato. Se, però, ci si rivolge alla *Critica del metodo* – il capitolo soppresso della *Critica del capire* che nell'intenzione originaria dell'autore doveva aprire, subito dopo l'introduzione³⁰, la trattazione dell'opera – e alcuni inediti dei primi anni trenta che ne anticipano il contenuto³¹, quella prima impressione non potrà che dissolversi. Come spiegherà in due diverse occasioni al Fossi, la *Critica del metodo* non era stata soppressa perché il suo contenuto non soddisfacesse più il suo autore, ma per due diversi ordini di ragioni: da un lato, perché nella forma in cui era stata scritta, poteva dare l'impressione di presentarsi come uno «scritto anticrociano» e così – chiosava Scaravelli, con sottile ironia – «all'altezza dei tempi»³²; dall'altro, perché egli riteneva di aver condensato il contenuto di quella critica «*in una sola obbiezione*», che era riportata nelle battute finali del secondo capitolo della *Critica del capire*³³.

Dunque, se si vuole ora comprendere una tale critica – e, insieme, l'intenzione dell'intera opera scaravelliana – occorre rivolgersi ai due testi soppressi, l'introduzione e la *Critica del metodo*. Nel primo

dei quali, il problema discusso nella *Critica del capire* è individuato nella questione della *genesis* della forma. Il problema, che di primo acchito potrebbe risultare alquanto oscuro, si comprende meglio alla luce dell'efficace schizzo storico con il quale Scaravelli apre il testo. Attraverso brevi passaggi, nei primi sette capoversi³⁴, l'autore traccia quelle che, ai suoi occhi, risultano essere le tappe essenziali della filosofia moderna da Spinoza alle più recenti filosofie neoidealistiche³⁵. La filosofia kantiana è presentata come un superamento della sostanza spinoziana, una realtà a tal punto omogenea che le sue articolazioni – i modi e gli attributi – si rivelano inesistenti, poiché non dotati di reale concretezza. Di una realtà così concepita, la minima articolazione – e, dunque, il minimo giudizio, finanche quello che affermi la semplice realtà di una tale realtà – risulta inconcepibile. Ne deriva, sebbene questo Scaravelli non lo affermi esplicitamente, che ad un reale così architettato non può essere in alcun modo riferita la connotazione di storico. La filosofia di Kant, come si diceva, si presenta come un superamento della sostanza, superamento che passa per l'elaborazione di una teoria delle forme dell'intelletto come attività. Le forme sono funzioni sintetizzatrici che, distinte trascendentalmente dai fenomeni, li producono. Ne risulta un'immagine del reale concretamente articolata – di una articolazione tale che, proprio perché intessuta delle funzioni intellettuali, può, entro precisi

limiti, risultare intelligibile. Se in Kant, come si diceva, le funzioni sintetizzatrici si distinguono dall'esistenza fenomenica che producono, negli idealisti l'attività delle funzioni viene "intensificata" fino ad attingere quella «realtà assoluta», alla quale l'intelletto kantiano poteva pervenire solo valicando i propri limiti, e dunque illegittimamente. Potenziata, l'attività produce «la propria essenza ed esistenza nel ritmo della produzione delle stesse funzioni»³⁶. Tramite questa ulteriore trasformazione, la realtà appare come intessuta di *momenti* e non più di *funzioni* producenti fenomeni. Siamo, dunque, oltre Spinoza (i momenti non sono *modi*, dal momento che sono dotati di una propria realtà); e siamo oltre Kant (i momenti non sono funzioni sintetizzatrici di un molteplice separato dalla pienezza dell'assoluto). Tuttavia – ed ecco comparire il primo motivo di critica rispetto alle filosofie dell'idealismo (qui Scaravelli sta pensando in particolare a Hegel e a Gentile) –, anche per la concezione della realtà come spirito i rischi sono in agguato. Difatti, affinché l'idealismo superi veramente la prospettiva di Spinoza e i limiti della filosofia kantiana, occorre – così come ha tentato di fare Croce – conferire ai momenti, se non si vuole vederli abbassati a modi, una autonoma realtà, guadagnata la quale essi vengono a ricevere la denominazione di «forme concrete, forme assolute», le quali si compongono nel nesso della «storia», la cui intelligibilità è data dalla

«comprensione di quel prodursi che è la natura delle forme stesse»³⁷.

Così facendo, Scaravelli ha tracciato lo schizzo della storia del pensiero che va da Spinoza a Croce, passando per Kant, Hegel e Gentile; e ha insieme, se non proprio spiegato, quanto meno chiarito qual è la questione che sarà al centro dell'opera che sta introducendo: si tratta appunto del «prodursi» della forma o, per riprendere l'espressione che abbiamo incontrato poco fa, della *genesì* della forma. È a questa genesi che è affidato il destino del reale come storia e di tutto ciò che, di questo reale, è elemento indispensabile: vale a dire l'individualità, la concretezza, la novità, l'effettivo incremento. Con questo schizzo di storia della filosofia moderna, Scaravelli viene altresì a precisare anche la propria interpretazione di Croce. Il filosofo napoletano ha elaborato una prospettiva filosofica che sembra affrancarsi dai limiti della tradizione della sintesi a priori e della dialettica; tuttavia, la sua posizione non è esente da una serie di limiti, ai quali Scaravelli, da parte sua, denunciandoli, tenta di rimediare.

Se questo è lo sfondo generale del problema, a meglio specificare le fasi e i modi nei quali esso sarà affrontato nella *Critica del capire*, Scaravelli osserva che la ricerca si configurerà come indagine di «tutti i principi necessari alla concretezza della forma», vale a dire il principio di identità, la sintesi, la dialettica, la distinzione. I quali, dunque, pur considerati in se stessi, devono poi essere sempre e di nuovo ricon-

dotti al problema di cui essi intessono la trama, vale a dire il problema della storia.

Con un chiarimento sul titolo scelto per l'opera che si sta presentando, Scaravelli chiude la breve introduzione e si accinge a valutare nello specifico la filosofia crociana. L'esito di questo confronto, a chi abbia seguito il discorso svolto sinora, dovrebbe risultare sufficientemente chiaro. Del resto, oltre ad averlo già presentato tra le righe del discorso svolto nell'introduzione, proprio nelle sue battute finali, Scaravelli lo anticipa rilevando che il giudizio storico, in virtù della propria «impalcatura astorica» è inadatto a rendere conto del problema della *Critica del capire*.

Tuttavia, prima di giungere a questo esito, Scaravelli, nella *Critica del metodo*, sottopone la filosofia crociana ad un'analisi volta a far emergere, insieme alle debolezze, i punti di forza e le esigenze irrinunciabili che la teoria del giudizio storico ha in sé. Il problema, ancora una volta, è subito ricondotto a quello più generale della forma: difatti, il giudizio storico è possibile solo se il predicato del giudizio è una forma, nella fattispecie, forma concettuale.

Ma non basta connotare la forma come un'attività «la cui universalità – il concetto – si realizza, in quanto si realizza la propria particolarità»³⁸. Se si vuole veramente chiudere il campo alla metafisica, occorre offrire un elemento di particolarità che abbia carattere di necessità, assolutezza e formalità. Questo compito, secondo Sca-

ravelli, è stato assolto da Croce nell'*Estetica*, opera che ha fornito la forma per l'elaborazione del soggetto del giudizio. Se il soggetto non fosse forma, il predicato opererebbe nei suoi confronti come uno schema, venendo semplicemente ad applicarsi a quel «raggruppamento di fatti empirici» che soltanto entro lo schema del predicato, e non in se stesso, riceverebbe la connotazione di soggetto.

Dunque, stando a quel che qui Scaravelli scrive, il reale come storia sembra trovare la propria giustificazione in questa peculiare caratterizzazione e del soggetto e del predicato del giudizio: il primo è dotato di un'autonoma sussistenza, che gli è garantita dal suo innalzamento a forma; il secondo non sussiste separatamente dal soggetto, non è principio analitico, ma funzione che si esercita soltanto nel giudizio³⁹. Se l'innalzamento del soggetto a forma impedisce che esso sia semplicemente «assorbito» dal predicato, è sull'unione di queste due forme nel giudizio individuale che si fonda la concezione del reale come storia.

Presentati i motivi per cui la filosofia crociana gli appariva come quella che avesse fatto proprie le esigenze della migliore filosofia moderna, con un brusco cambio di registro, il filosofo fiorentino passava alla critica: «nonostante tutta questa elaborazione, il risultato è contrario alle speranze»⁴⁰. Difatti, nel momento in cui si procede all'analisi dell'atto spirituale – e di quello che dà il soggetto e di quello nel quale consiste il giudizio storico – e

della sua struttura, si presenta più di una difficoltà. La maggiore delle quali risiede proprio in quella caratteristica della forma crociana, che era stata presentata come il suo punto di forza: nella concezione della sintesi spirituale come originaria e non come tale che i suoi elementi le fossero presupposti⁴¹, come ancora avveniva in Kant. Difatti, dal momento che tutta la storia «rientra nell'unità genetica della forma» – la quale, dunque, non ha fuori di sé una «aconcettuale oscura materia» (e, si badi, non si pensi che si possa, giunti di fronte alla difficoltà insistere nella originalità della sintesi e della forma, pensare di riabilitare in qualche modo questa oscura materia e abbandonare il carattere originario di quelle: nel caso in cui la si riabilitasse, non si sarebbe guadagnato molto, dal momento che quella materia, così concepita, non potrebbe opporre alcuna resistenza alla forma, la quale finirebbe così per esercitarsi sulla materia sempre identicamente) –, la storia, «inchiusa» nelle sue forme, «diventa la omogenea funzione» dell'attività predicativa, con l'ulteriore conseguenza che la sua molteplicità, anziché concreta, si mostra solo apparente, «ripetizione identica dell'attività funzionale»⁴². Nonostante il grande sforzo compiuto da Croce, la metodologia ricasca nella metafisica e i fatti storici si abbassano a modi. Il progresso da Spinoza a Croce è solo apparente.

Di fronte a questa dura disamina della filosofia di Croce, Scaravelli ritiene si possa e si debba fare ancora lo sforzo di – per usare ancora una volta le parole di Sasso

– dar conto del reale come storia, sfuggendo alla morsa della metafisica. La *Critica del capire* rappresenta un tale sforzo. Uno sforzo che, sin dai primi passi, Scaravelli sembra avvertire come vano

non è forse fatale, cioè analiticamente contenuto nel concetto di metodo, che una concezione teoretica che si pone come necessaria alla intelligibilità del reale, presenti il reale come omogeneamente costituito, cioè tale che il metodo vi si possa effettivamente inseguire senza venir deformato?⁴³

e pur tuttavia degno di essere compiuto. Difatti, se la risposta a quella domanda fosse semplicemente stata affermativa, la ricerca affidata alla *Critica del capire* sarebbe risultata vana ed ineseguibile. Se dunque ritenette non solo di intraprenderla quella ricerca, ma anche di presentarne i risultati, evidentemente, Scaravelli era dell'idea che, se il tentativo crociano si era mostrato fallimentare, non per questo occorreva disperare e abbandonare la ricerca di una soluzione alternativa.

L'*intentio* dell'opera scaravelliana – qui, dati gli inevitabili limiti di spazio, ricostruita per sommi capi – consiste proprio nella ricerca di una tale soluzione alternativa. Che Scaravelli l'abbia effettivamente trovata, non può dirsi. La soluzione delineata nel quarto e nel quinto capitolo non può dirsi in alcun modo soddisfacente. E non solo per la complicazione che, con Visentin, abbiamo sopra denunciato. Ma anche perché è stato lo

stesso Scaravelli a lamentare l'insoddisfazione per quei due capitoli, i quali erano stati concepiti nel loro nucleo teoretico – e, nel caso, del quarto, non solo nel suo nucleo teoretico – nei primi anni trenta⁴⁴. Ma, se le cose stanno così, in cosa consiste il valore della *Critica del capire*? A mio modo di vedere, come già sostenuto da Visentin, il suo valore consiste proprio nel suo esito aporetico: a partire dall'armamentario idealistico e dialettico, non è possibile fondare una concezione dinamica della realtà senza inchiodare quest'ultima alla ferrea legge dell'omogeneità.

In conclusione, brevemente e lasciando al lettore il compito di connettere tutti i fili che legano la lettura di Visentin alla ricostruzione storico-genetica da me tentata (e qui presentata solo per sommi capi), alla domanda che dà il titolo al presente contributo si può fornire la seguente risposta: sì, Scaravelli pensatore neoparmenideo, ma *malgré l'intentio* della sua intera opera. E, si aggiunga, malgrado gli sforzi che, subito dopo la pubblicazione della *Critica del capire*, continuerà a compiere, nel tentativo di rintracciare ancora una volta nella filosofia di Croce il segreto della *genesis* della forma, che ai suoi occhi sembrava custodire il segreto della concezione del reale come storia.

_ NOTE

1 _ L. SCARAVELLI, *La logica dell'astratto nel sistema dell'idealismo attuale*, dattiloscritto originale della tesi di laurea discussa a Pisa nel

1923, conservato presso l'Archivio Luigi Scaravelli (depositato presso la Fondazione Giovanni Gentile, La Sapienza Università di Roma), p. 114. Una versione parziale della tesi scaravelliana è oggi possibile leggere in L. SCARAVELLI, *La logica gentiliana dell'astratto* (Rubbettino, Soveria Mannelli 1999), che dell'originale ripropone integralmente solo il primo e l'ultimo (il quarto) capitolo. In questa edizione i due capitoli centrali, che contengono un'ampia panoramica sulla storia della filosofia dall'antichità a Gentile, sono stati – ingiustificatamente, a mio modo di vedere – soppressi.

2 _ L. SCARAVELLI, *Critica del capire*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 56.

3 _ Ivi, p. 118.

4 _ Ivi, pp. 169-170.

5 _ Ivi, pp. 163-164.

6 _ Questo breve cenno ci permette di specificare un aspetto che è stato già evocato nella introduzione al presente fascicolo. Il giudizio su Parmenide rappresenta, a mio modo di vedere, la cartina di tornasole della differenza tra le (almeno) due strade del neoparmenidismo italiano. Così come, a differenza di quel che accade in Bontadini, in Scaravelli (così come già in Croce e Gentile) vi è il rifiuto della prospettiva parmenidea, in Gennaro Sasso, contrariamente a quanto accade in Emanuele Severino, l'esito eleatico (l'impossibilità di fondare il divenire e la differenza) cui mette capo lo sforzo esegetico-storiografico (operato sui classici del pensiero dialettico) è percepito – almeno in un primo momento – non come un merito, ma come uno scacco: di un tale esito non ci si compiace affatto. (Nelle opere teoretiche di Sasso, a partire da *Essere e negazione*, la questione si fa più comples-

sa). Un atteggiamento diverso nei confronti di Parmenide – e qui veniamo a rendere ragione di quell'«almeno», che sopra abbiamo relegato tra parentesi, riferito alle due strade del neoparmenidismo – si ha in Mauro Visentin. Il quale, non avendo mai nutrito grandi speranze né nei tentativi di fondazione della dialettica né nel progetto della metafisica di stabilire un nesso tra verità e *doxa*, mostra di non provare disagio alcuno di fronte all'esito di quelle filosofie che egli riconduce alla categoria di neoparmenidismo. Anzi, secondo Visentin, un neoeleatismo finalmente consapevole di sé, avrebbe, tra gli altri, il merito di denunciare l'ineseguibilità del programma di fondazione reiterato dalla metafisica sin dai tempi di Platone. Su questa peculiare differenza tra Sasso e Visentin, si veda quanto il primo dichiara in *Filosofia e idealismo. Intervista a Gennaro Sasso* («Filosofia italiana», IX (2014) 2, p. 3) e quel che il secondo scrive alle pp. 15-16 (nota 15) del suo *A proposito di una vocazione "neoparmenidea" del pensiero italiano contemporaneo* (pubblicato sul sito www.filosofia.it) e alle pp. 20-23 dell'intervista ospitata nel presente fascicolo.

7 _ Questa indicazione temporale richiede un chiarimento. Due dei tre saggi scaravelliani che compaiono nel secondo volume del *Neoparmenidismo italiano* (Bibliopolis, Napoli 2010) erano apparsi rispettivamente nel 1986 e nel 1987, per poi essere raccolti nel volume del 1990 *Le categorie e la realtà*, nel quale veniva pubblicata anche l'inedita *Nota sul problema dell'indistinto*. In nessuna di queste edizioni compariva il lemma 'neoparmenidismo', segno tangibile del fatto che, nel caso dell'interprete in questione, la categoria storiografico-teoretica non ha in alcun modo preliminarmente influenzato la lettura che

egli ha ritenuto di dover fornire dei vari autori ad essa ricondotti, ma gli si è profilata ed è stata concepita solo dopo che quella interpretazione era stata conseguita.

8 _ Si veda, al riguardo, V. MATHIEU (a cura di), *Luigi Scaravelli: la via italiana del neokantismo*, «Filosofia», XLVI (1995) 1-2.

9 _ Com'è ormai noto, la stesura della *Critica del capire* impegnò per circa un decennio il suo autore, il quale si risolse a licenziarla non perché la ritenesse compiuta e soddisfacente in ogni sua parte, ma per un motivo contingente, vale a dire per tentare la libera docenza.

10 _ M. VISENTIN, *Il Neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 270.

11 _ Sul tema della critica al pensiero metafisico, si veda M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 143-257.

12 _ M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. II*, cit., p. 147.

13 _ Ivi, p. 154.

14 _ L'espressione compare nelle significative battute finali della *Critica del capire*. Che Scaravelli continuasse a nutrire fiducia nella possibilità di giustificare teoreticamente la novità del reale è testimoniato dal progetto a cui egli lavorò nei cinque anni successivi alla pubblicazione della *Critica del capire*. Com'è noto, oltre agli scritti su Kant, Scaravelli progettò un saggio su Croce, di cui possediamo un ampio frammento, ora disponibile in L. SCARAVELLI, *Il problema della scienza e il giudizio storico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 107-165.

15 _ Che, a detta di Visentin, non trova riscontri nella storia della filosofia, e che ha come unica

base di appoggio i superstiti versi – interpretati in un certo modo – del poema parmenideo.

16 _ M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. II*, cit., pp. 264-265.

17 _ M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. II*, cit., p. 178.

18 _ Si badi, un esito che però Scaravelli non accetta come la parola ultima della *Critica del capire*, la quale si chiude, com'è stato ricordato sopra, con la fiducia che il capire possa, come che sia, essere capace di afferrare il nuovo.

19 _ Sinora, l'argomento secondo il quale la distinzione non riuscirebbe a darsi come forma ma solo e sempre come *Meinung*, come presupposizione, non era ancora venuto in primo piano. Si tratta di un aspetto fondamentale del discorso di Scaravelli, svolto in particolare nel secondo capitolo della *Critica del capire*, che si presenta come una ricerca del principio di distinzione, una ricerca che, stando a Scaravelli, è destinata al fallimento.

20 _ Ho dedicato a questo tema la mia tesi dottorale, *Luigi Scaravelli e la crisi del neoidealismo. Dalla tesi di laurea alla Critica del capire*, nella quale ho inteso ricostruire – tra l'altro – l'itinerario speculativo scaravelliano dalla prima adesione al nucleo fondamentale dell'attualismo (di cui reca testimonianza la tesi di laurea del 1923) sino al progressivo distacco e alla critica delle filosofie dei due dioscuri del neoidealismo italiano (che, nella *Critica del capire* e in una serie di testi coevi, vengono criticate nella loro struttura teoretica più essenziale).

21 _ G. SASSO, *Scaravelli e il giudizio*, in Id, *Filosofia e idealismo. V. Secondi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 664.

22 _ L. SCARAVELLI, *La logica gentiliana dell'astratto*, cit., p. 32. Se la filosofia si configura come «la sorgente stessa della storia» (ivi, p. 93) e con la storia si identifica – e vi si identifica solo se per storia si intende il «costituirsi in atto del processo spirituale, e non il molteplice susseguirsi di fatti impietrati» (*ibidem*) –, allora sarà alla storia che ci si dovrà rivolgere per verificare se il programma del neoidealismo è stato effettivamente attuato o disatteso.

23 _ A tal proposito, Scaravelli mostra di nutrire forti riserve rispetto al testo gentiliano del 1909, *Le forme assolute dello spirito*.

24 _ Per un approfondimento del tema, si rimanda qui alla già citata tesi scaravelliana.

25 _ L. SCARAVELLI, *Il problema della scienza e il giudizio storico*, cit., p. 96.

26 _ Dopo aver criticato le cattive interpretazioni del rapporto tra concreto e astratto, soggetto e oggetto, Scaravelli tenta di delinearlo positivamente. L'autocoscienza non può dirsi «soggetto, cui sia opposto l'oggetto; ma sintesi», per cui i «due termini [...] sul ritmo dei quali è accentuata l'attenzione della *Logica*, si rivelano così costituiti che oltre ad essere opposti in quanto termini dialettici della sintesi spirituale sono anche tali che si identificano» (L. SCARAVELLI, *La logica gentiliana dell'astratto*, cit., pp. 67-68). E, poco oltre, ribadisce: «L'unità del soggetto include la dualità (dialetticità) ossia l'oggetto come assoluto opposto al soggetto insieme al quale realizza l'unità del conoscere. Opposto ma anche identico; infatti perché l'oggetto sia opposto al soggetto, perché l'opposizione sia reale, l'oggetto deve uscire dalla sua immediatezza (vuota e astratta) e diventare esso stesso contenuto di pensiero, atto di coscienza. Ossia coscienza di opposizione» (L. SCARAVELLI,

La logica dell'astratto nel sistema dell'idealismo attuale, dattiloscritto originale, cit., pp. 107).

27 _ L. SCARAVELLI, *Lettere ad un amico fiorentino*, a cura di M. Corsi, Nistri-Lischi Editori, Pisa 1983, p. 40.

28 _ Da questo punto di vista, sembra aderire perfettamente all'effettivo sviluppo del suo pensiero quella ricostruzione che nel 1941 Scaravelli fornirà del proprio itinerario speculativo: «Non è colpa mia se, partito per una prefazione a un dialogo di Platone (che avrebbe dovuto avere su per giù il titolo di “Cosa Platone pensava dell'arte”), sono poi andato a incontrare il problema della metodologia storiografica [...]; e da questo incontro è nata una discussione sulle categorie generatrici della realtà, sulla realtà di queste categorie; sui principi che stanno a base della elaborazione teoretica delle stesse categorie ecc. ecc. Insomma la *Critica del Capire*» (Ivi, p. 169).

29 _ L. SCARAVELLI, *Curriculum di Luigi Scaravelli*, in «il cannocchiale», XXIV (1999) 1, pp. 154-155.

30 _ L'introduzione e la *Critica del metodo* si possono oggi leggere nel già citato L. SCARAVELLI, *Il problema della scienza e del giudizio storico*, alle pp. 69-95.

31 _ In particolare, *Metodologia tradizionale e «Critica del capire» e Com'è possibile la storiografia?*, conservati presso l'Archivio Scaravelli (depositato presso la sede della Fondazione Giovanni Gentile) e catalogati con la sigla R03.F27 e R05.F33.

32 _ L. SCARAVELLI, *Lettere a un amico fiorentino*, cit., p. 142.

33 _ Ivi, p. 179. Su questo punto, si veda F. DE LUCA, *La “Critica del metodo”: un capitolo sop-*

presso della Critica del capire, in M. BISCUSO, G. GEMBITTO (a cura di), *Scaravelli pensatore europeo*, Armando Siciliano, Messina 2003, e M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. II*, cit., pp. 117-119, il quale – opportunamente, a mio modo di vedere – corregge l'affrettato giudizio di De Luca.

34 _ L. SCARAVELLI, *Il problema della scienza e del giudizio storico*, alle pp. 69-70.

35 _ Sulla interpretazione scaravellina del corso della filosofia moderna si veda il rapido passaggio di G. Sasso in *Scaravelli e il giudizio*, cit., pp. 663-664, dove si parla di una «svolta» tardo/moderna.

36 _ L. SCARAVELLI, *Il problema della scienza e il giudizio storico*, cit., p. 69.

37 _ Ivi, p. 70.

38 _ Ivi, p. 75.

39 _ Che tra concetto e giudizio debba pensarsi piena coincidenza è una ulteriore garanzia di distinzione dalla metafisica. Si veda, ad esempio, la p. 217 degli *Scritti kantiani* (La Nuova Italia, Firenze 1973) di Scaravelli, dove nella non piena coincidenza tra concetto e giudizio nel Kant de *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche* egli vede un residuo della «impalcatura classica (di cui Kant *sempre* subirà l'influsso)». Sulla vanità della distinzione tra concetto e

giudizio si era espresso, com'è noto, anche Croce (cfr. B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1967, pp. 70, 130, 136-137). Sulla problematizzazione di questo aspetto della dottrina di Croce, risiede, a ben vedere, il senso ultimo della riflessione di Scaravelli sul filosofo napoletano (si veda, ad esempio, L. SCARAVELLI, *Dalla logica come scienza del concetto puro alla logica come teoria del giudizio individuale*, in ID, *Il problema della scienza e del giudizio storico*, cit., pp. 107-109, dove è chiaramente presentato quello che, anche dopo la pubblicazione della *Critica del capire*, è per Scaravelli il problema Croce).

40 _ L. SCARAVELLI, *Il problema della scienza e del giudizio storico*, cit., p. 77.

41 _ Ridotto all'essenziale, era questo l'aspetto peculiare delle filosofie del neoidealismo italiano (su questo punto, si veda M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. I. Le premesse storiche e filosofiche. Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2005, in particolare p. 68 sg.).

42 _ L. SCARAVELLI, *Il problema della scienza e del giudizio storico*, cit., p. 77.

43 _ Ivi, p. 89.

44 _ L. SCARAVELLI, *Lettere ad un amico fiorentino*, cit., p. 176.