

# Metodo, sistema e struttura nella storia della filosofia

A partire dall'esperienza italiana

di Jonathan Salina\*

ABSTRACT

This article wants to clarify both the historical and theoretical situation about history of philosophy in Italy in the last decades. Firstly, we will offer a cursory historical explanation about this situation since 1950's to our days. Then, we will consider contemporary italian thinking and we will try to explain the relation between philosophy and history of philosophy from a specific theoretical point of view, giving main focus to the interaction between concepts as 'truth', 'language' and 'ordinary world'.

*Contributo ricevuto l'8/09/2022. Sottoposto a peer review, accettato il 26/09/2022.*

I \_ Una panoramica storico-critica

**C**i si propone in questo saggio di dare seguito – non soltanto sul piano storiografico ma anche su quello metodologico e, in qualche misura, teoretico – a quanto svolto in alcuni precedenti lavori. Tra questi, un articolo concernente la disputa occorsa tra 1959 e 1960 sulle pagine del «Giornale critico della filosofia italiana»<sup>1</sup>, e incentrato attorno alle figure di Eugenio Garin e Gustavo Bontadini<sup>2</sup>. Le rispettive concezioni della storia della filosofia dei due studiosi esemplificavano, a nostro modo di vedere, due modalità per certi versi opposte di fare storia della filosofia, in entrambi i casi elaborate con coscienza critica e rigore metodologico.

Ci riferiamo ad una maniera 'teoretizzante' e ad una maniera 'storicizzante' di trattare il materiale storico-filosofico. Richiamando l'ossatura concettuale della posizione di Garin e di quella di Bontadini abbiamo voluto indirettamente riaprire la questione – mai dimenticata dalla filosofia italiana successiva e declinata in diverse forme sino ai giorni nostri – di quale sia il punto di partenza necessario per edificare un discorso storico-filosofico il più possibile scevro da presupposti infondati. Da tale questione prenderanno spunto anche le disamine teoretiche contenute nell'ultima parte dell'articolo. A una breve ricostruzione dello stato dell'arte e alla trattazione della questione metodologica concernente il rapporto tra filosofia e storia della filosofia nelle ri-

\* Accademia dei Lincei – Istituto di Studi sul Rinascimento di Firenze.

spettive concrezioni storiche, riteniamo, infatti, debba seguire una collocazione più esaustiva e, al tempo stesso, più specifica del concetto di 'storiografia filosofica' in rapporto ad una nozione (qualora questa sia possibile o, comunque, circoscrivibile in determinati termini) di 'filosofia pura'.

Oltre alla citata disputa occorsa sulle pagine del «Giornale critico della filosofia italiana», altri punti di riferimento importanti per comprendere lo 'stato dell'arte' sulla metodologia storico-filosofica in Italia nella seconda metà del Ventesimo e nei primi anni del Ventunesimo secolo sono stati il seminario della seconda metà degli anni '80 tenuto da Paolo Cristofolini alla Scuola Normale di Pisa (poi confluito nel volume collettaneo *La storia della filosofia come problema*<sup>3</sup>); le riflessioni svolte da Mauro Visentin sul concetto di 'storicismo', che trovano la loro più compiuta espressione in un articolo del 2007 intitolato *Prospettive dello storicismo in un'epoca post-metafisica*<sup>4</sup>; i seminari tenuti da Michele Ciliberto alla stessa Scuola Normale negli anni dopo il 2015, incentrati proprio sulla metodologia storico-filosofica in Italia nel secondo dopoguerra<sup>5</sup>. A proposito del nesso tra metodologia storico-filosofica e 'storicismo', non è un caso che – dopo le necessarie premesse storiche concernenti il concetto in Benedetto Croce e nel pensiero italiano successivo – il citato contributo di Visentin si richiami alla nozione di 'storicismo' per

come era stata intesa dai rappresentanti della cosiddetta scuola di Napoli, in un certo senso guidata da Fulvio Tessitore, che ben più che a Croce (soprattutto se si prenda un Croce 'filosofo' e non 'storico particolarista') si rifà direttamente alle correnti storicistiche tedesche risalendo sino a Friedrich Meinecke. Le riflessioni compiute da questo composito gruppo napoletano non sono rivolte soltanto alla storia della filosofia e, anzi, si concentrano in maniera privilegiata sulla storiografia in quanto tale, cercando di ravvisare un difficile equilibrio tra 'fatti' e 'sistemazioni di fatti' (il che, in altri termini, è il problema generale del mestiere di storico). Come lo stesso Visentin rileva nel proprio – ancora attuale – articolo, la confusione metodologica in cui incorre la scuola napoletana sarebbe quella di porsi, da un lato, fuori da un'ottica filosofica intesa in senso tradizionale (diciamo 'metafisica'); dall'altro, quello di configurarsi ancora in qualche misura come una 'visione del mondo' generale, che incorre necessariamente in asserzioni contraddittorie in quanto il dominio dell'empirico è, per l'appunto, il regno della casualità e della contingenza. Tale presa di posizione non era ovviamente scevra sia di premesse che di implicazioni teoretiche, in quanto derivante in modo palese dalla dicotomia – elaborata dagli scritti teorici di Gennaro Sasso e ulteriormente tematizzata da Visentin – tra 'verità' e 'opinione'<sup>6</sup>, vale a dire tra il dominio 'mono-referenziale' dell'uni-

tario e inoltrepassabile da un lato, ed il 'mondo di tutti i giorni' dall'altro.

Diversamente si connota la posizione di Michele Ciliberto che, lungi dall'aver solamente riflettuto sulla questione per come si era storicamente posta nel secondo dopoguerra italiano, veicola egli stesso una posizione metodologica ben precisa, in parte attinta da quella del suo maestro Eugenio Garin, che era stato tra i principali interlocutori nella disputa del 1959-1960. Il suo concetto di storia della filosofia – esplicitato, oltre che nei seminari alla Scuola Normale di cui sopra – anche nelle sue molteplici pubblicazioni sulla filosofia rinascimentale e moderna e da ultimo nel ripubblicato volume su Giordano Bruno<sup>7</sup>, prevede il riscontro di uno strettissimo legame tra filosofia e biografia, con la conseguente esigenza di impostare il discorso storico-filosofico sulla base di un'attenta disamina dei dati cosiddetti 'empirici' attinti dalla 'storia dei fatti', nonché di tutti quei 'residui intellettuali' che la stessa esistenza empirica di un individuo o di un testo porta inevitabilmente con sé (taccuini, diari, scartafacci, diverse redazioni di un testo a stampa)<sup>8</sup>.

Un caso paradigmatico di storia della filosofia effettuata con un'attenzione privilegiata al piano dei 'puri concetti' è quello dell'opera dello stesso Gennaro Sasso, il quale – pur avendo elaborato la propria prospettiva in maniera piuttosto autonoma se non 'per contrasto' rispetto ad altre posizioni<sup>9</sup> – si colloca in modo

preciso nel dibattito critico che stiamo esaminando. Nella fattispecie, Sasso ritiene (come vedremo meglio più avanti) che il piano 'empirico' di considerazione – vale a dire, quello pertinente alla biografia dell'autore studiato, correlazioni psicologiche, ambientali e simili – anche quando sia preso in considerazione, non venga ad interferire direttamente con lo spazio dedicato alle analisi semantiche, alle quali Sasso si dedica non soltanto mediante una contestualizzazione di esse nell'universo concettuale dell'autore o dell'opera studiati, ma anche passando, per così dire, direttamente alla considerazione delle implicazioni veritative che le idee studiate hanno in se stesse, persino qualora tali implicazioni risultino aporetiche<sup>10</sup>.

La questione, come si può evincere da questa cursoria elencazione delle principali istanze presenti nel panorama italiano contemporaneo, si presenta nel nostro paese oggi non troppo dissimile da come appariva a seguito delle dispute degli anni '50 e '60, con la differenza sostanziale che le prospettive che asseriscono una posizione puramente 'concettualista' sono in minoranza più netta, circostanza dovuta alla graduale rarefazione delle prospettive 'metafisiche' (come le avrebbero definite, con una ben diversa valutazione del termine, Eugenio Garin e Gustavo Bontadini), nonché, più in generale, delle prospettive caratterizzate da una concezione 'forte' della nozione di verità. La posizione di Sasso complica in

misura ulteriore la questione, in quanto – se, da un lato, la sua attenzione rivolta precipuamente al piano dei ‘puri concetti’ si inserisce a pieno titolo nei filoni metodologici cui abbiamo accennato – è la sua concezione della filosofia a rendere problematica la stessa nozione di storia della filosofia, se quest’ultima sia guardata proprio dal punto di vista filosofico. Come noto, la concezione della filosofia che Sasso propone nei suoi scritti teoretici<sup>11</sup> è, infatti, quella di un ambito irrelato e a-relazionale, che non ha nulla a che vedere con la cosiddetta ‘realtà di tutti i giorni’ e che, soprattutto, non è passibile di mutamenti di sorta. Sembra tuttavia, per l’appunto, impossibile concepire una qualsivoglia nozione di ‘storia’ senza chiamare in causa la categoria di ‘mutamento’. Ne risulta che dagli scritti storico-critici di Sasso traspaia una sorta di corpo a corpo con le posizioni degli autori trattati, che spesso (come nel caso paradigmatico della sua considerazione dell’idealismo italiano) si risolve in una dichiarazione di incoerenza o contraddittorietà delle tesi esaminate in rapporto alla concezione della filosofia come (impossibile) riduzione all’unità che viene veicolata dall’autore.

L’esempio di Sasso ci è sembrato significativo per chiarire in linea generale una delle principali ambiguità che concernono il nesso tra storia della filosofia e ‘filosofia senz’altro’, vale a dire il fatto che, da un lato, nel produrre un qualunque lavoro storiografico si sia costretti a

partire da dati, per così dire ‘empirici’. Dall’altro, tuttavia, il fatto che nella fattispecie storiografica della filosofia non ci si possa limitare a tali dati, perché sono sempre e comunque in questione anche i concetti che, al di là della loro genesi più o meno empirica, dispongono di un dominio di propria pertinenza in cui possono venire posti in relazione senza che questo comporti l’intromissione di elementi a loro estranei (di carattere biografico, psicologico, antropologico *et similia*). Tale dominio, nel proprio, autonomo sviluppo, non necessita affatto di un ‘punto di partenza’ storicamente (o storico-filosoficamente) situato, tanto che ogni avvio di un discorso storiografico (o storico-filosofico) può apparire concettualmente arbitrario. Tuttavia, una volta che si sia stabilito un presupposto concernente la fattispecie da trattare, anche un discorso storico-filosofico è passibile (come nel caso di Sasso) di identificazione o sovrapposizione con un discorso puramente concettuale, nella misura in cui le asserzioni ‘di seconda mano’ trattate si strutturino nuovamente in un – talvolta inedito – ordine concettuale.

## 2 \_ Modelli idealistici e storiografia filosofica

Rispetto alle dispute sulla storia della filosofia degli anni ’50 e ’60, inoltre, è chiaramente mutato il panorama esterno contingente, nel senso che etichette quali

quelle (utilizzate da Bontadini nella sua disputa con Garin) di 'laicista' e 'metafisico' suonerebbero oggi quasi risibili, in un contesto ove, tuttavia, il contrasto metodologico tra 'filosofi di professione' (molti dei quali di indirizzo analitico) e storici della filosofia con pretese critiche nei confronti della 'pura teoresi' si è fatto per certi versi ancora più acuto. Le posizioni assunte negli ultimi decenni da storici della filosofia come Paolo Rossi<sup>12</sup> e Carlo Augusto Viano<sup>13</sup> (polemizzanti contro la teoresi *tout-court* in quanto vuota ipostatizzazione sistematica, a favore di una mera ricognizione concreta delle circostanze fattuali di genesi di un discorso) sono significative del profondo impatto esercitato in Italia dalla feroce critica e dai tentativi di smantellamento dei sistemi idealistici compiuti nell'immediato secondo dopoguerra. Impatto a tale punto pervasivo (e cagionato da una varietà di figure di intellettuali: dalle invettive 'occasional' di Remo Cantoni<sup>14</sup> a quelle sistematiche di un intellettuale generazionale quale Norberto Bobbio<sup>15</sup>) da poter dire che il permanere di istanze crociane e soprattutto gentiliane nel secondo dopoguerra (e nel pensiero italiano contemporaneo) sia dotato di uno sviluppo sì autonomo, ma messo in atto mediante 'strade sommerse'<sup>16</sup>.

Ancora nella citata disputa sulle pagine del «Giornale critico della filosofia italiana», ad esempio, era lo stesso Eugenio Garin (che, sostanzialmente, tale disputa aveva avviato) a richiamarsi al

circolo gentiliano di filosofia e storia della filosofia<sup>17</sup>, in uno dei molteplici rinvii a Giovanni Gentile che caratterizzeranno il suo itinerario concettuale, estremamente complesso e sfaccettato per quanto concerne i suoi rapporti con il neoidealismo italiano (verso la cui declinazione crociana, nel complesso, sarà più critico che verso quella gentiliana)<sup>18</sup>. In questo senso, nelle discussioni sulla storia della filosofia che caratterizzeranno il panorama intellettuale italiano della seconda metà del Novecento, il confronto con la tradizione idealistica sarà in ogni caso presente, che sia per motivazioni polemiche, per una sorta di sommersa connivenza o, ancora, come uno 'spauracchio' posto sullo sfondo, ma difficile da esorcizzare completamente.

La differenza principale tra le impostazioni storico-filosofiche idealistiche di Gentile e Croce e quelle dei loro critici o impliciti prosecutori del secondo dopoguerra è da ricercarsi principalmente in un approccio completamente diverso alla questione del 'sistema'. Ove, infatti, i 'dioscuri' del neoidealismo non potevano, nelle loro elaborazioni storiche, prescindere dall'articolazione globale del proprio pensiero, anche protagonisti della cultura filosofica dagli anni '50 in avanti (quali, ad esempio, Guido Calogero e lo stesso Garin) che in qualche misura si richiameranno alle loro prospettive avranno un atteggiamento completamente diverso nei confronti della possibilità di attingere una sistemazione

globale dello scibile, del reale o del rapporto essere-pensiero, tematiche ovviamente ancora centrali nelle elaborazioni crociane e gentiliane. Tale, diverso approccio vigente tra due differenti espressioni e fasi della filosofia italiana del Novecento rispecchia anche – che è ciò che più interessa il nostro discorso, il quale intende accennare ad alcuni momenti per tracciare un bilancio di carattere critico-metodologico – due modalità molto distanti di intendere il lavoro storico-filosofico in generale.

Un modello hegeliano di storia della filosofia è ai giorni nostri – come già era per la gran parte della filosofia del Novecento – difficilmente proponibile, più per le sue implicazioni filosofico-storiche che per la sua identificazione radicale di filosofia e storia della filosofia. In altri termini, gli stessi autori del neoidealismo italiano e i pensatori da loro influenzati nel secondo dopoguerra (Luigi Scaravelli, Guido Calogero, Gustavo Bontadini) rigetteranno dell'eredità hegeliana il nesso tra svolgimento storico-filosofico e necessario 'compimento' del processo. Nonostante sia piuttosto riduttivo leggere le pagine hegeliane sulla storia della filosofia come una meditata progressione verso il pensiero dello stesso Hegel, la tendenza del filosofo tedesco a cristallizzare in specifici momenti contenutistici il dinamismo spirituale fa sì che tale lettura della *vulgata* contenga un fondo di verità.

Il tema della 'filosofia della storia', peraltro, compare nella filosofia italiana

contemporanea a proposito del dialogo – mai sviluppatosi in modo approfondito, nonostante i numerosi punti di contatto – tra Gennaro Sasso ed Emanuele Severino, con il primo ad obiettare al secondo<sup>19</sup> che la sua prospettiva sarebbe essa stessa limitata da una indebita contaminazione tra storia della filosofia e filosofia della storia, nella pretesa di giudicare le filosofie del passato utilizzando come unico metro di giudizio la nozione di 'verità' costituita dalla filosofia dello stesso Severino. Alla radice di tali contaminazioni tra la considerazione di autori del passato e la pura elaborazione concettuale risiede l'idea che – come ogni 'determinazione oggettuale' – le stesse filosofie precedenti, in quanto, per l'appunto, oggetti di considerazione, risultino nesi di una strutturazione complessiva che, in ultima istanza, non sarebbe se non la strutturazione della realtà stessa. In questo senso, per Hegel, i filosofi a lui precedenti non sarebbero molto dissimili dai momenti della fenomenologia dello Spirito (tanto che Gentile poteva parlare di 'fenomenologia storica' per le lezioni di ispirazione hegeliana di Bertrando Spaventa<sup>20</sup>), così come per Severino le stesse filosofie del passato non possono svincolarsi dalla dinamica degli 'eterni immutabili', ovvero non possono non risultare esse stesse delle specifiche determinazioni del reale. In un autore come Sasso, eccentrico rispetto a questa tradizione, tale circostanza non si verifica, in quan-

to è lo stesso concetto di ‘determinazione oggettuale’ ad essere sottoposto ad una serrata critica, che culmina non solo nel rigetto di ogni prospettiva filosofico-storica ma, in modo ancora più radicale, nel rigetto ‘logico’ della storia come tale, se intesa come processo dinamico, nonché nel conseguente rifiuto di ipostatizzare alcun ‘momento di uno sviluppo’. Questo non significa, naturalmente, che per rigettare un modello che si basi sull’assimilazione di storia della filosofia e filosofia (o, più in generale, di storia e filosofia) sia necessario criticare il concetto di determinazione *tout-court* ed abbracciare, come nel caso di Sasso, un’ontologia statica ed a-relazionale. Ciò nonostante, nel panorama filosofico contemporaneo, l’alternativa tra una visione ontologica radicale di questo tipo ed il rifiuto di qualunque prospettiva veritativa (e, di conseguenza, di qualunque chiave veritativa utilizzata per leggere la storia del pensiero) appare sempre più stringente. Da un lato, avremmo prospettive che – come quelle appena richiamate – assolutizzano, in positivo o in negativo, il legame tra ‘realtà’ e ‘storia’; dall’altro (e sono la parte maggiore del dibattito filosofico continentale degli ultimi decenni), prospettive che si pongono volutamente al di fuori di un’ottica di carattere apoditticamente assertivo, preferendo intendere la filosofia come chiarificazione, utile strumento, metodologia concettuale *et similia*. Nel caso di Sasso (come in par-

te accennato sopra) la circostanza paradossale è dovuta al fatto che l’inconsistenza concettuale della storia (e della storia della filosofia) derivante dalla sua posizione ontologica, si accompagna ad una valorizzazione ‘opinionale’ (non veritativa, accidentale) della storia della filosofia, intesa proprio come operazione di svisceramento ‘logico’ e messa in evidenza, negli autori studiati, del piano perfettamente circoscrivibile dei ‘puri concetti’<sup>21</sup>.

Al di là delle assunzioni di carattere ontologico o (in un senso molto differente da quelle degli autori appena richiamati) ‘metafisico’ che si svolgono in via preliminare, la circostanza secondo la quale filosofia e storia della filosofia non si trovino in una perfetta sovrapposizione viene in primo luogo avvalorata dalla situazione secondo la quale l’ambito di considerazione scelto nel lavoro storico-filosofico veicola uno specifico contenuto concettuale non sempre identificabile con i risultati di una pura elaborazione teoretica. In altri termini, la scelta di uno o più autori sui quali esercitare il lavoro storico-filosofico implica necessariamente uno ‘scarto originario’ che si configura più o meno esteso a seconda dell’aderenza delle tematiche considerate rispetto a quelle di una prospettiva veritativa che si proponga (come, di nuovo, nel caso degli autori cosiddetti ‘neoparmenidei’) di eliminare dal piano di considerazione teoretica tutti gli elementi contingenti. In questo senso, è

possibile dire che la stessa selezione degli argomenti da considerarsi nelle analisi storico-filosofiche implichi delle precise scelte concettuali, che tuttavia avranno a che fare con un'elaborazione teoretica propriamente detta soltanto nel caso in cui vi sia alla radice un preciso progetto nel senso di quello che Edmund Husserl avrebbe inteso come 'rivolgimento attenzionale' orientato in senso puramente giudicativo<sup>22</sup>.

Da questo punto di vista, la parte maggiore delle elaborazioni storico-filosofiche si propone come del tutto contingente, dettata da motivi di generico 'interesse culturale' o da obiettivi non direttamente filosofici, in linea con il principio secondo il quale una storia della filosofia teoreticamente improntata risulterebbe forzatamente invasiva nei confronti del soggetto trattato. In Italia, tale criterio di considerazione – che non è certo da considerarsi nel senso valutativo di 'maturazione' o 'progresso' – si è diffuso qualche decennio in ritardo rispetto ad altri paesi europei, articolandosi in senso specifico come reazione alla filosofia idealistica, le cui riviviscenze più tardive nel panorama europeo sono state, per l'appunto, l'esempio britannico e quello italiano. Tale reazione – cui si è già accennato – avvenuta nel secondo dopoguerra ha generato tutta una serie di operazioni storico-filosofiche (a partire da quelle del cosiddetto movimento neo-illuministico e da alcune fasi del movimento esistenzialistico italiano) incentrate sull'esigenza

di 'dare spazio' all'autore e ai movimenti studiati senza che vi fosse un'indagine profonda sul perché tali autori o movimenti venissero studiati in luogo di altri. L'esigenza di un rivolgimento attenzionale di carattere concettuale da condursi sulle dinamiche di scelta che orientano una determinata 'selezione di contenuti' storico-filosofici deve in questo senso essere ritenuta una questione teoretica parallela a quella, più classica, concernente l'articolazione semantica dei testi e delle opere studiate. Comprendere in modo netto le ragioni interne ed esterne – costitutive ed accidentali – di una tale selezione di contenuti risulta così un'operazione preliminare che traccia in modo efficace i confini del lavoro storico-filosofico, mostrandone in controtuce la possibile estensione e, soprattutto, gli obiettivi intellettuali. Tale procedimento metodico trova un potenziale spazio di attuazione sia che si consideri la propria enucleazione – come nell'idealismo assoluto di matrice hegeliana – come una necessaria manifestazione 'figurale' della ragione universale, sia che si comprenda di aver scelto come oggetto di considerazione un determinato autore per motivi di mero interesse culturale. Tra questi due estremi risiede la potenzialità di attuazione di una molteplicità di situazioni teoreticamente improntate senza per questo risultare invasive a causa di una precisa 'scelta di campo'. Faziosità la quale risulta in certa misura connaturata all'operazione di selezione del materiale,



il cui obiettivo dovrebbe, pertanto, essere quello di rientrare in una precisa dinamica di autoconsapevolezza, anziché quello di essere *tout-court* evitata.

Nel caso di una storiografia filosofica di matrice idealistica il problema principale – ereditato da Hegel e tanto rielaborato dalle filosofie dell'idealismo italiano – resta senz'altro quello del rapporto tra universale e contingente. In altri termini: resta quello del nesso tra la forma di una filosofia che propone se stessa come auto-comprensione e auto-esposizione dell'assoluto e quella dei contenuti specifici che di essa si concretizzano e si rendono considerabili da un punto di vista storiografico<sup>23</sup>. In Hegel tale punto problematico era stato sviluppato nel duplice senso della *Fenomenologia dello Spirito* e delle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Se, nel primo caso, la strutturazione figurale dei momenti storici consentiva di tenere insieme il versante contenutistico delle determinazioni spirituali in un piano che propriamente 'spirituale' non era, nel secondo caso il filosofo manteneva un maggiore margine di indeterminatezza a proposito del modo in cui si dovessero considerare nell'economia complessiva del 'sistema unico' i precedenti sistemi storicamente elaborati dai pensatori del passato.

Avendo perfettamente presente tale problematica, sia Croce che Gentile tentano di ovviarvi in differenti maniere. Nel primo caso, al sistema dei distinti elaborati nel primo decennio del Nove-

cento farà riscontro la progressiva identificazione tra filosofia e storia, culminata con la teoria del giudizio storico offerta da Croce nel 1938 in *La storia come pensiero e come azione*<sup>24</sup>. Vale a dire, un tentativo di caratterizzazione unitaria dell'orizzonte storico, nel quale ogni singola determinazione (comprese, ovviamente, quelle che costituiscono l'oggetto della storia della filosofia) venisse ricompresa. Dal canto suo, Gentile aveva già fornito tale caratterizzazione unitaria sin dalle elaborazioni iniziali – risalenti ai primi anni del Novecento – della dottrina del circolo di filosofia e storia della filosofia<sup>25</sup>. Ancora prima, pertanto, di fornire le mature formulazioni della dottrina attualistica, egli aveva offerto una teoria della interrelazione e della reciproca integrazione di filosofia e storia della filosofia, sulla base della nozione – di ovvia genesi hegeliana – di 'consapevolezza pensante', la quale costituirebbe, per così dire, il centro di irradiazione sia delle produzioni storico-filosofiche che di quel dipanarsi della realtà nella propria presa di coscienza che si rivela, ad un tempo, storia e filosofia.

Siamo tornati, molto brevemente, su tali questioni perché, di fatto, il rapporto – trattato in modo esteso proprio dalle filosofie idealistiche – tra universalità della forma filosofica e specificità dei contenuti da trattarsi storicamente è forse la questione principale per chi consideri, più in generale, il nesso tra un'elaborazione teoretica che cerchi il più possibile

di mantenersi su di un piano formale e la considerazione dei modi ritenuti più vicini a tale elaborazione che siano stati forniti storicamente. In altri termini: per una storia della filosofia che non si proponga come puramente descrittiva o episodica, ma abbia delle velleità di analisi concettuale inclusive della ‘messa in discussione’ dei concetti che vengono esaminati negli autori prescelti.

### 3 \_ Verità, molteplicità e storia della filosofia nel pensiero italiano contemporaneo

Il problema della ‘selezione dei contenuti’ da considerarsi è tanto più rilevante qualora non si possa – come nell’ottica hegeliana appena richiamata – erigere gli autori trattati a ‘momenti’ di un dipanarsi spirituale la cui consistenza risulta necessaria, ma ci si debba limitare a rendere conto della scelta della materia trattata a seconda delle proprie esigenze ‘concettuali’. In una prospettiva come quella di Severino, ad esempio, pur criticandosi in modo reciso ogni forma di dialettica (comprese, ovviamente, le derivazioni idealistiche del concetto), una prospettiva di tipo filosofico-storico viene reintrodotta nelle ripetute asserzioni concernenti (in una chiara ripresa della dinamica heideggeriana) il graduale allontanamento della verità dalla nozione originaria della grecità, sino a toccare, con alcuni pensatori della modernità (Nietzsche, Gentile, Leopardi) il culmi-

ne apicale della distanza dalla sapienza originaria, vale a dire le più rigorose ed elaborate formulazioni del divenire, concetto che l’originaria formulazione parmenidea della inoltrepassabilità dell’essere veniva a smentire recisamente<sup>26</sup>. Ci troviamo anche in questo caso di fronte ad un autore nel quale lo spazio, per così esprimerci, di intersezione tra tematica filosofica e tematica storico-filosofica è estremamente sottile, tanto che le indagini di argomento storico-filosofico di Severino (come già, diversamente, quelle hegeliane) si configurano come delle vere e proprie disamine teoretiche di determinati aspetti della ‘tematica unica’, vale a dire di quella ontologica<sup>27</sup>. Se storicamente, infatti, le esposizioni della verità si sono allontanate dalla nozione originaria – sino ad arrivare a quella che, sempre sulla scia di Martin Heidegger, Severino denomina ‘era della tecnica’, che essendo glorificazione del divenire sarebbe massima deviazione dalla verità dell’essere – il motivo va riscontrato nel nesso di ‘presenza-apparenza’ che la verità stessa, in quello che l’autore definisce ‘circolo dell’apparire’, instaura con le proprie determinazioni, in modo che una visione superficiale possa riabilitare o instaurare prospettive intimamente contraddittorie.

Al di là della portata estremamente problematica – se non aporetica – di tale prospettiva (per ridurre una determinazione ad apparente e non essente, occorre conferire all’apparenza un qualche

statuto, in una prospettiva che non ammette alcunché oltre l'essere), la dinamica storico-filosofica, e filosofico-storica, viene da Severino trattata, per l'appunto, in modo unitario rispetto alle altre delimitazioni ontologiche. Questo perché il travagliato percorso delle manifestazioni della verità – persino nelle sue deviazioni più nette – è costituito da quegli 'eterni immutabili' che Severino pone alla base della strutturazione dell'essere. Una posizione – come, ad esempio, quella di Sasso – che, invece, recuperi in modo apparentemente più fedele<sup>28</sup> la lettera del poema di Parmenide non può abbracciare tale identificazione tra storia della filosofia, filosofia della storia e ontologia, per vari ordini di motivi. In primo luogo, perché la stessa nozione di filosofia della storia viene a perdere di valore qualora si reputi che, oltre ad essere contraddittoria la nozione di divenire, lo sia anche quella di determinazione oggettiva, venendosi a istituire una critica della molteplicità ad ogni livello che rende impossibile parlare rigorosamente di 'storia' *tout-court* in una prospettiva filosofica. In secondo luogo, in un'ontologia che rifiuti radicalmente la nozione di molteplicità, non può esservi il minimo spazio per la scelta teoretica di momenti storico-filosofici, se questi vengano presi come parte costitutiva del reale e, pertanto, del progetto ontologico. In una prospettiva di questo genere, in cui la divaricazione tra ontologia e 'realtà di tutti i giorni' è aperta al massimo

grado, qualsiasi operazione storico-filosofica può venire compiuta soltanto con la consapevolezza di stare fornendo delle indicazioni meramente allusive e non sostanziali, che possono fornire spunti utili o interessanti per la teoresi ma non possono in alcuna misura fare di essa parte in modo effettivo.

La tematica della storia della filosofia nelle contemporanee filosofie 'neoparmenidee' italiane assume una valenza paradigmatica, nel senso che – a maggior ragione considerato il divario sopra mostrato tra la prospettiva di Severino e quella di Sasso – si rende sintomatica delle differenti esigenze che insorgono a seconda non soltanto del rapporto che si istituisca tra prospettiva teoretica e metodologia storico-filosofica, ma anche, più in generale, a seconda di quello che si istituisca tra posizione ontologica e 'mondo della vita' o, in altri termini, tra la strutturazione suggerita da considerazioni puramente 'formali' e la realtà per come appare ad una considerazione di carattere fenomenologico<sup>29</sup>. Se, infatti, si ritenga che sussista una frattura insanabile tra quanto suggerito da considerazioni filosofiche e la realtà molteplice in tutte le sue manifestazioni, non sarà possibile ricavare spazio per una storia della filosofia teoreticamente improntata se non a patto di specificare la natura non-filosofica di essa, ovvero a patto di non considerarla realmente improntata dal punto di vista teoretico. Tali conseguenze possono parere paradossali

a maggior ragione per un autore come Sasso che, pur rigettando in modo netto ogni prospettiva filosofico-storica, pratica di fatto una storia della filosofia che concede il massimo spazio possibile al piano dei 'puri concetti', dedicandosi alle cosiddette 'analisi di struttura' più che al vaglio degli aspetti biografici e psicologici di un autore (i quali vengono bensì indagati, ma in modo secondario rispetto alle dinamiche concettuali).

Se volessimo tracciare un bilancio conclusivo dell'attuale situazione delle prospettive storico-filosofiche e della metodologia ad esse applicate nell'attuale panorama italiano, la circostanza più interessante, nonché il punto di divergenza più netto rispetto alle dispute avviate già alla fine degli anni '50, risiede indubbiamente nell'ultima questione da noi affrontata, ovvero nel nesso tra ontologia e storia della filosofia: se sia un nesso di coincidenza, di accoglimento o di netto rifiuto. Per quanto riguarda la questione delle divergenze tra una storia della filosofia 'teoretizzante' e una 'filologica' lo stato dell'arte non è troppo mutato rispetto alle argomentazioni da varie voci presentate sul «Giornale critico della filosofia italiana» nel 1959-1960, e schematizzabili nelle due differenti prospettive di Bontadini (per la storiografia 'teoretizzante') e Garin (per quella 'storicizzante' e 'filologica'). Si potrebbe dire che le argomentazioni da noi appena avanzate a proposito delle contemporanee prospettive neoparmenidee siano

di per sé ascrivibili preliminarmente alla voce 'storiografia teoretizzante'. Se tale dicitura è senz'altro valida per l'approccio storiografico di Severino, nel caso di Sasso la questione è più complessa, e assume una consistenza – come visto – quasi paradossale, in quanto non si può nella sua prospettiva ritenere propriamente 'filosofico' qualcosa che, con la sua determinazione molteplice, contraddica la strutturazione unitaria e non divisibile del piano veritativo.

4 \_ Una soluzione teoretica: fenomenologia, linguaggio, storia

Tentare di trovare una soluzione all'aporia di cui sopra – come attuare una storia della filosofia teoreticamente improntata avendosi una concezione della filosofia inconciliabile con ogni orizzonte molteplice – non è praticabile mediante soluzioni che cerchino di tenere radicalmente separati i due orizzonti, né tantomeno mediante soluzioni che cerchino di mostrarne la perfetta coincidenza. Nel primo caso, criticandosi a livello teoretico ogni nozione di molteplicità, la sua stessa ammissione in un orizzonte storico-filosofico dovrà risultare problematica anche qualora si affermi che ogni considerazione svolta su quel piano non abbia validità ontologica, in quanto la stessa ammissione di un piano di considerazione concettuale ma molteplice risulterebbe contraddittoria a meno di ammettere

che ogni analisi strutturale compiuta su autori del passato non abbia che una funzione non-filosofica (nel quale caso non sarebbe però giustificata una selezione puramente concettuale dei contenuti da considerarsi, e il problema verrebbe semplicemente spostato alla radice). Nel secondo caso, se si volesse argomentare dal punto di vista che abbiamo appena esposto, che piano teoretico (ontologico) e piano storico-filosofico trovino una perfetta coincidenza stante l'inoltrapassabilità dello stesso piano ontologico, si verrebbe a perdere lo stesso significato di ogni disamina storico-filosofica, nel senso che ogni contenuto concettuale da essa veicolato dovrebbe essere immediatamente ricondotto al piano unitario di pertinenza dell'essere, in modo da risultarvi inglobato e perdere inevitabilmente ogni consistenza individuale.

Se la storia della filosofia si articola necessariamente in forma discorsiva, per una prospettiva che neghi lo statuto veritativo della molteplicità in ogni sua accezione, la problematica di un'esposizione storico-filosofica che si possa identificare con i dettami della filosofia pura viene a coincidere con la problematica del rapporto tra linguaggio e filosofia pura. Si potrebbe obiettare che una tale forma di *reductio* venga a sottrarre qualsiasi specificità all'orizzonte storico-filosofico o che venga a negare la possibilità ultima di un darsi rigoroso di tale piano. Questa obiezione, a tale stregua, dovrebbe essere rivolta ad ogni ambito discorsivo,

in quanto una qualsiasi selezione di contenuti viene in ogni caso effettuata con riguardo a qualche condizione estrinseca rispetto al piano indivisibile di considerazione nel quale – e soltanto nel quale – ogni disamina ontologica può venire svolta. Se ogni relazione implica un'insanabile contraddizione, ed ogni determinazione individuale non può non contenere in sé il germe della relazione, ogni asserzione rigorosa viene ridotta all'unica affermazione ontologica, senza che, peraltro, la designazione di 'riduzione', in quanto presupponente un piano dal quale ridurre ed un piano al quale ridurre, sia del tutto adeguata. Ci si troverebbe, pertanto, nella condizione paradossale di ritrovarsi di fronte all'unica asserzione 'filosofica' dell'essere in ogni tentativo che si facesse di specificare la storia della filosofia medesima ricorrendo alle sue concretizzazioni in singoli autori o movimenti. Interpretare quest'ultima situazione essenziale nel senso di una possibile riconduzione di tutti i tentativi filosofici del passato alla unicità della filosofia intesa come unitarietà e indivisibilità dell'essere risulta una soluzione comunque aporetica, in quanto l'essere non dovrebbe abbisognare di alcuna moltiplicazione dalla quale, poi, venga ricondotto al proprio piano di unitarietà. In questo senso, infatti, si dovrebbe asserire la paradossale equivalenza di ogni prospettiva filosofica, nel riscontrarne – al di là di ogni apparenza – l'effettiva convergenza con la posizione ontologica

unica. Il che, naturalmente, non varrebbe esclusivamente per i sistemi filosofici ma – come si diceva sopra – per ogni concrezione discorsiva.

L'unica possibilità che, a giudizio dello scrivente, possa venire attuata, adottando una concezione radicalmente unitaria della verità, per evitare di cadere nell'*impasse* di cui sopra, consiste nel rilevare come le distinzioni da un punto di vista storico-filosofico siano strutturalmente equiparabili ad ogni forma di distinzione 'contenutistica', riscontrata sul piano dell'immediatezza fenomenologica e comunemente raggruppata in strutture formali dal senso comune o da una razionalità che tenti di situarsi su questo contraddittorio ambito<sup>30</sup>. Il fatto che tali distinzioni sussistano su tale piano non ha nulla a che vedere con il riscontro che la razionalità che abbiamo definito propriamente 'filosofica' faccia della contraddittorietà di ogni concetto di molteplice, nel venirlo ad escludere sin dal principio con l'auto-negazione della propria configurazione linguistica. Se, infatti, vi è contraddizione nel sostenere che un qualsiasi contenuto concettuale definito da una rete di relazioni molteplici che lo caratterizzano costitutivamente sia 'se stesso e non se stesso', non vi è, invece, contraddizione alcuna nel sostenere che il riscontro di un molteplice oggettuale non possa essere enunciato nei termini 'propriamente filosofici' di cui sopra. In altri termini, l'enunciazione dell'unitarietà e indivisi-

bilità della posizione ontologica (dell' 'essere' o della 'verità', a seconda delle designazioni utilizzate in una prospettiva neoparmenidea) non ha nulla a che vedere con il riscontro o la formalizzazione di contenuti oggettuali (compresi quelli della storia della filosofia) ravvisati su un piano di immediatezza fenomenologica, in quanto la non-accettazione di essi sul piano ontologico non comporta l'assenza di un riscontro di strutturazioni fenomenologiche. Se è innegabilmente vero che – come vuole una prospettiva parmenidea – oltre l'essere non si possa dare nulla, è altrettanto vero che il riscontro del molteplice possa confutare tale asserzione soltanto qualora si tenti di immetterlo sul piano filosofico: facendo la qual cosa, è evidente che il molteplice non *divenga* essere, ma lo *risulti* innegabilmente sin dal principio. Così come l'asserzione unitaria dell'essere non smentisce il riscontro immediato della molteplicità, allo stesso modo si dovrà affermare che la sistemazione e l'analisi concettuale compiuta su sistemi filosofici del passato non smentisca una prospettiva filosofica (con la quale, se posta sul piano appunto filosofico, non potrebbe non coincidere radicalmente sin dal principio), ma le si affianchi e possa tentare di alludere al filosofico mediante il filtro imperfetto ma fenomenologicamente non eliminabile del linguaggio<sup>31</sup>.

Linguaggio nel quale, peraltro, non può non essere espressa la stessa posizione propriamente filosofica, il che – se

non risolve la questione di una selezione concettuale dei contenuti storico-filosofici – pone su un piano unitario l'espressione puramente ontologica e un'espressione storiografica formulata su contenuti ritenuti filosoficamente rilevanti. In parole più semplici: una selezione di contenuti effettuata in modo consapevole da una storia della filosofia con velleità teoretiche non viene effettuata in modo problematico più di quanto non sia problematica – a cagione dell'ineliminabile filtro linguistico – un'asserzione ontologica pura espressa in parole molteplici. Problematicità che, tuttavia, in entrambi i casi sussiste soltanto qualora si pretenda di istituire una (inesistente, sino a quando non venga posta) divaricazione

tra il piano della constatazione fenomenologica e il rilievo che questo stesso piano di constatazione, una volta considerato in termini filosofici, non possa che essere sin dal principio indivisibile e non contraddittorio. La storia della filosofia – per compendiare la nostra disamina nella formula più agevole che ci sia possibile – è coincidente con la filosofia qualora se ne rilevi la contraddittoria molteplicità, ma allo stesso modo della filosofia è illustrabile dal filtro del linguaggio, esso stesso contraddittorio se e soltanto se si tenti di immettere sul piano unitario della filosofia ciò che ad esso è sin dal principio identico e ad un tempo non commensurabile, ovvero l'apparenza immediata<sup>32</sup>.

\_ Note

1 \_ «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959) 13; «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIX (1960) 14.

2 \_ Si veda J. SALINA, *Modelli di storia della filosofia nella disputa Bontadini-Garin*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», XII (2020) 1, pp. 707-722.

3 \_ P. CRISTOFOLINI, *La storia della filosofia come problema: seminario 1985-1987*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1988.

4 \_ M. VISENTIN, *Prospettive dello storicismo in un'epoca post-metafisica*, «La Cultura», XLV (2007) 1, pp. 113-132.

5 \_ Proprio nell'ambito di tale lavoro seminario è nato l'articolo su Garin e Bontadini di cui sopra.

6 \_ Per la formulazione più rigorosa di tale problematica dicotomia si veda G. SASSO, *La verità, l'opinione*, il Mulino, Bologna 1999.

7 \_ M. CILIBERTO, *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Adelphi, Milano 2020.

8 \_ Tale concezione è stata da Ciliberto in parte ereditata da Gianfranco Contini. Si veda a curatela dello stesso Ciliberto di G. CONTINI, *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, Edizioni della Normale, Pisa 2013.

9 \_ Tra cui le stesse filosofie di Gentile e Croce, dalle quali Sasso giunse gradualmente, pur prendendole come punto di partenza, a prendere le distanze teoretiche mediante una serrata critica della nozione di 'dialettica' già implicita nel volume su Croce del 1975: G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.

10 \_ Oltre ai numerosissimi scritti storico-filosofici di Sasso, i più celebri dei quali sono incentrati su Niccolò Machiavelli e sull'idealismo italiano, si veda, per la sua metodologia storico-filosofica, l'intervista all'autore, a cura dello scrivente, pubblicata sulle pagine di questo stesso fascicolo di «Filosofia italiana».

11 \_ A partire – come noto – da G. SASSO, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987.

12 \_ Si veda, per la metodologia storica di Rosi e la sua critica delle istanze teoretiche in storia della filosofia, P. ROSSI, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, il Mulino, Bologna 1999.

13 \_ Si veda, ad esempio, C.A. VIANO, *Va' Pensiero: il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985.

14 \_ Si veda R. CANTONI, *La dittatura dell'idealismo*, «Il Politecnico», III (ottobre 1947) 37.

15 \_ Come è risaputo, Bobbio polemizzerà in modo aspro, nel corso di tutta la sua produzione, soprattutto contro l'attualismo gentiliano, da lui considerato sofistico, oltre che politicamente dannoso. Si veda, ad esempio, N. BOBBIO, *L'ideologia del fascismo*, «Quaderni della FIAP», (1975) 14, pp. 14 sgg.

16 \_ Cfr., per tale designazione, J. SALINA, *La rinascita dell'idealismo. Spaventa, Croce e Gentile tra ieri e oggi*, Carocci, Roma 2018.

17 \_ Cfr. «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIX (1960) 14, pp. 377 sgg.

18 \_ Per una panoramica sul travagliato itinerario 'filosofico' di Garin, si veda M. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011.

19 \_ Si veda G. SASSO, *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010.

20 \_ Cfr. G. GENTILE, *Prefazione* a B. SPAVEN-

TA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1908, p. IX.

21 \_ Sul tema del nesso tra una storiografia 'empirica' e una di pura disamina concettuale, si faccia ancora riferimento all'intervista a Sasso presente in questo stesso numero.

22 \_ Per tutte le implicazioni di tale nozione, si veda soprattutto E. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi attiva. Estratto dalle lezioni sulla "logica trascendentale"*, Mimesis, Milano-Udine 2007.

23 \_ Sulla problematica si vedano le pagine dedicate a Gentile (e le allusioni a Hegel) in J. SALINA, *La costituzione filosofica dell'intersoggettività. Modelli e problemi della tradizione novecentesca*, «La Cultura», LVIII (2020) 2-3, pp. 369-397.

24 \_ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938.

25 \_ Cfr. G. GENTILE, *Il circolo di filosofia e storia della filosofia*, in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina 1913.

26 \_ Si veda, tra molti luoghi possibili, E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, pp. 57 sgg.

27 \_ Si veda E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, 3 voll., Rizzoli, Milano 1984.

28 \_ Per quanto non ci siano dati riferimenti filologici tanto approfonditi da poter dirimere in via definitiva l'annosa questione del poema parmenideo. Per una recente disamina sia storica che teoretica su punti ambigui del poema, si faccia riferimento alle pagine dedicate a Parmenide in M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015, soprattutto pp. 34-36.

29 \_ Utilizziamo d'ora in avanti il lemma 'fenomenologico' per designare il piano della realtà empirica e molteplice, ovvero quello che negli



scritti di Sasso e Visentin è definito ‘doxastico’. Tale designazione ci viene suggerita dall’esigenza di mettere in luce come quello della molteplicità sia un ‘riscontro immediato’, anziché una qualsiasi forma di ‘deduzione’.

30 \_ Le delineazioni strutturali della fenomenologia di Edmund Husserl e la sua dottrina delle ontologie regionali sono senz’altro tra i tentativi classici più rigorosi di sistematizzare questo ambito.

31 \_ Considerazioni preliminari a queste disamine, elaborate su di un piano più generale e non in specifico riferimento alla questione della storiografia filosofica, sono rintracciabili in J. SALINA, *Neoparmenidismo e teoria della verità*, «Filosofia italiana», XIII (2018) 1, pp. 79-91.

32 \_ Nonostante che tale tema necessiti di una trattazione indipendente ed estesa, affermiamo che l’apparenza immediata sia sin dal principio identica al piano veritativo trattato dalla filosofia, in quanto non si può parlare di una vera e propria ‘riconduzione’, che presupporrebbe l’accettazione di quel concetto di molteplicità negato dalla nozione neoparmenidea di verità sopra esposta. Al tempo stesso, si deve affermare che tale apparenza – il piano che abbiamo definito ‘fenomenologico’ – sia incommensurabile rispetto a quello veritativo nel senso che non si può pretendere di trovare un ‘concetto’ corrispondente alla molteplicità fenomenologica, perché la stessa concettualizzazione, espressa nei termini rigorosi della filosofia (anche se mediante la strumentazione non rigorosa del linguaggio), non potrebbe che ricondurre all’orizzonte unitario di cui sopra. L’apparenza molteplice, pertanto, si deve prendere per ciò che è, sapendo preliminarmente che essa non possa fare altro che coincidere *ab origine* con

l’orizzonte veritativo, senza tuttavia poter venire ‘ricondotta’ ai termini di esso partendo da una differente base. La distinzione che le prospettive neoparmenidee (almeno, quella di Sasso e quella di Visentin, mentre in Severino essa viene problematizzata in modo altrettanto difficoltoso dalla nozione di ‘apparenza’) istituiscono tra ‘verità’ e ‘opinione’ viene in quelle stesse prospettive implicitamente sconfessata dal rilievo che sia lo stesso concetto di distinzione a risultare inadeguato dal punto di vista veritativo, vale a dire dall’unico punto di vista che asseconi l’asserzione ‘logica’ della necessità. Un punto di vista che, pertanto, non solo non ammette alcunché nel proprio ambito, ma non consente in termini universali la posizione di qualcosa di differente da sé medesimo. Qualora si assuma come necessaria l’affermazione che ‘l’essere non è non essere’, qualunque risulti il cosiddetto ‘orizzonte di constatazione’ esso consisterà strutturalmente di quella identità asserita dal piano veritativo. Misconoscere tale identità sul piano doxastico (o, nei nostri termini, fenomenologico) in nome del fatto che ‘il molteplice appaia’, significherebbe riabilitare sulla base di un’affermazione del tutto arbitraria – non logica, ovvero non guidata da criteri inerenti alla necessità – qualcosa la cui consistenza viene negata proprio sul piano logico. Per quanto tale rilievo possa sembrare paradossale, si potrebbe pertanto affermare che l’apparenza, se intesa come ‘logicamente molteplice’, sia arbitraria, ovvero che la si possa definire ‘molteplice’ solo sulla base di un intuitivo, e indimostrabile, parallelismo tra il riscontro di una molteplicità oggettuale ed il concetto di ‘identità’ che viene asserito dalla necessità filosofica espressa da quello che negli scritti di Sasso viene denominato ‘piano veritativo’.

