

# GENTILE E IL CRISTIANESIMO. I PRESUPPOSTI FILOSOFICI

di Nicola Comerci

Dopo anni di ipertrofia esegetica, nel segno del duplice ed opposto versante dell'apologia e della critica, l'Attualismo subisce ormai da tempo le conseguenze di un movimento oblativo dovuto alla presunta, e non poco ideologica, esaustività dell'interpretazione di *un pensiero che non pensa se stesso pensante*.

Un libro recente di Carmelo Meazza (*Note, appunti e variazioni sull'attualismo... passando per Heidegger*, ETS, Pisa, 2004) propone così l'opportunità di una ri-cognizione del pensiero gentiliano, con l'obiettivo specifico di indagare i presupposti filosofici che spinsero il filosofo a rivendicare in maniera costante, e nonostante l'ostilità dichiarata della neoscolastica dell'inizio del secolo scorso, una compossibilità speculativa tra attualismo ed esperienza cattolica. Il risultato di questo denso e articolato lavoro è così duplice: per un verso si mostra come l'attualismo possa rappresentare la traduzione filosofica del Cristianesimo in relazione alla sostanziale coappartenenza trascendentale dei due orizzonti, per l'altro emerge la vicinanza di Gentile agli assunti propri della teologia Cristologica del XX secolo e la fecondità del suo pensiero nel quadro della contemporanea riflessione sul *linguaggio* e sulla *comunità*.

98

La seconda parte del titolo, che indica una ulteriore chiave di lettura del testo, è motivata dall'intento di Meazza di mostrare come Gentile ed Heidegger si collochino su due linee divergenti di reazione alla *Krisis* del primo Novecento, originata dal venir meno della teleologia intrinseca alla non più sostenibile identificazione hegeliana di Logica e Metafisica, che ha generato un'onda d'urto che ha coinvolto "in un comune svolgimento, *opere d'arte*, *opere della scienza*, *opere del tessuto economico-sociale* e *opere filosofiche*". Ciò che accomuna questi pensatori così distanti è dunque l'urgenza filosofica di una riflessione seria sulle possibilità del trascendentale, come rapporto con un orizzonte categoriale, l'essere del giudizio, l'è copula, capace di porsi come condizione del pensiero essa stessa però non tematizzabile senza il rischio di una sua reificazione nel *pensato* o nell'*ente*. Ora, se in Heidegger l'*Andenken*, pur sottraendosi alla metafisica occidentale della visione diretta, può essere tuttavia intravisto da un occhio *obliquo*, lo sguardo "sott'occhio" che si muove nella *Lichtung* e si propone di rammemorare il *retrait* della *Gegebenheit*, secondo Gentile tale operazione non è invece possibile. La correlazione tra sguardo e categoriale che è data nell'Atto puro si configura infatti nei termini di una intimità tale da non concedere spazio alla distanza. Nel momento in cui lo sguardo filosofico si volge verso il categoriale, diviene cieco, in modo che non è consentita nessuna forma di rammemorazione, anche se in termini di *differenza*,

in quanto si presupporrebbe pur sempre la coscienza di tale essere-differenziale. Per Meazza ciò significa che in un ipotetico triangolo intenzionale, nel cui vertice A si situa il categoriale-copula, in B il polo soggettuale e in C quello oggettuale, da un punto di vista fenomenologico C viene visto da B grazie alla pre-visione di A, mentre nell'attualismo questo non può avvenire, in quanto l'lo puro è atto della correlazione B-C, in modo che B vede *in* A e dunque non può avere nulla "sott'occhio", in quanto viene ad essere saturato ogni spazio della visione. Per Gentile l'lo puro-A si sottrae alla/nella differenza facendo sì che il "sott'occhio" ecceda se stesso con il risultato di nascondere ancora di più il categoriale. Meazza propone inoltre un parallelo con l'esperienza pittorica, nel suo rapporto con il verosimile che, vivendo nel chiaroscuro giottesco della *Lichtung*, rinuncia alla *Claritas* medievale. Si delinea la differenza tra il chiaroscuro pittorico, che rimanda alla *hybris* dell'astratto che si presenta come concreto, e la luce *indifferente alla differenza* che emergeva dall'oro bizantino della superficie senza profondità dell'icona. Ne viene che il categoriale non può essere né *evidente* né, come vorrebbe Heidegger, *in-evidente* e, pur consentendo la differenza, neanche *differente*, perché altrimenti se ne presupporrebbe un coinvolgimento nell'orizzonte liminare specificante-differenziante: è "il più in vista di tutti e fuori dal regime di una differenza che differisce" (p. 33).

Per Gentile dunque, attraverso un ripensamento dell'*Essere ideale* di Gioberti, la funzione sintetica di A è possibile dunque solo se la sostanza coincide con l'essere della relazione B-C, in modo che correlazione e relazione convergano. Rispetto ad Hegel, che opta per la *deduzione*, per il filosofo si deve invece pensare una oggettività che "*restituisce il suo volere*" (p. 62), in una teoria in cui l'astratto rimanda alla relazione attuale per cui viene figurato come astratto-del-concreto. Possiamo notare che, se si considera *il Concreto* come *possibilità* di infinite possibilità, non si perde la relazione tra *Wirklichkeit* e trascendentale, l'Idea non si sostituisce alla realtà, il *volere* non copre il *voluto* e la Ragione può aprirsi alla contingenza. Ciò che non ha capito Bontadini è che proprio perché "il logos si costruisce" (p. 78) nelle sue dimensioni spazio-temporali esso non può non costituirsi nell'*inevitabile* astratto *del* concreto, pur restando *il* concreto "sempre l'ora attuale come sintesi intrascendibile di ogni esperienza" (p. 132). In tal modo in Gentile l'incompatibilità *deduttiva* tra eternità e tempo non sfocia nell'attualismo nella priorità dell'effettuale rispetto all'Idea e, dunque, come vorrebbe superficialmente Del Noce, nella nichilistica esaltazione della *prassi* marxista.

Rileva infatti Meazza che "c'è una *teoontologia* nel cuore della nozione gentiliana di prassi. Al di fuori di un'Idea-Padre che si riconosce nell'oggettivazione sensibile del Figlio, nessuna filosofia avrebbe potuto concepire un'attività per la quale il *dato* si costituisce come prodotto. È solo nel corso dell'esperienza cristiana del logos [...] che l'intellettualismo greco finisce insieme con l'astratta relazione di trascendenza" (p. 105). Qui siamo nel nucleo solido del libro, in quanto l'Autore sostiene che secondo Gentile (come avviene, per altre vie, tramite l'ebraismo in Cohen) l'estraneità propria della metafisica greca tra sostanza e relazione termina con il Cristianesimo, da cui il pensiero occidentale eredita la possibilità trascendentale del categoriale nell'unità di immanenza

e trascendenza resa manifesta nel Dio-Cristo: “nel momento in cui si crede che un uomo sia *uomo* e *dio* la nozione della copula che sostiene la natura della realtà sostanziale dei greci deve mutare fino al punto di non contraddire la relazione”. Nel dogma cristiano Gentile *introduce il giudizio* come condizione dell’unità, a patto però che tale unità non sia concepita in termini processuali di derivazione da un Inizio. “Ebbene – evidenza Meazza – la *maturazione teologica* del XX secolo ha promosso l’idea che la *processione* non si *aggiunge* semplicemente alla *generazione*. Che la *processione*, in qualche modo, preceda la *generazione*” (p. 149). In questo quadro teorico diviene comprensibile la pretesa continua dell’attualismo di compatibilità con l’esperienza cristiana (senza però alcun *sacrificio* della coscienza laica, come vorrebbe, con qualche incomprensione, Carabellese). Fino al punto che il Cristianesimo si inverte filosoficamente nell’attualismo, poiché si ha una *apertura teologica* “post-filosofica” dell’atto puro distinta dal momento del religioso che si compie nel filosofico. Questo rappresenta l’astratto del concreto che si presenta come *il Concreto*, e segue la stessa dinamica che origina la storia della filosofia. L’apertura teologica dell’atto puro va dunque ritrovata a partire dalla portata speculativa dell’evento Cristologico, in cui l’esperienza dell’Origine o della Verità assume la forma del Dio-Uomo. Tale evento è il centro del tempo, che rende possibile la conversione dell’astratto nel concreto, rende possibile il concepire l’*Ora* dell’è nel suo rapporto con l’eternità, coinvolgendo la filosofia nello stabilire una relazione di correlazione che ha il suo principio nel dogma cristologico. Se così non fosse, un Dio estraneo al tempo trascenderebbe il suo stesso trascendersi nell’evento.

100

A partire da questi presupposti Meazza sostiene che l’impostazione di Gentile si avvicina alla teologia Cristologica (Gogarten, Ebeling, Bultmann, Panenberg, Dorner...) in cui l’incarnazione non viene limitata al tempo-istante, che comporterebbe l’estraneità della temporalità rispetto alla Trinità, poiché l’unità di sostanza e relazione necessita di una coappartenenza di tempo ed eternità. In più, Gentile aderirebbe pienamente al dogma della *duplice natura*, mentre si distaccherebbe dalla visione (neoluterana di Erlangen, ma qualcosa è presente anche nell’antihegelismo di Barth) della tradizione come *Kenosis*, in cui l’umanità di Cristo appare come un auto-depauperamento del logos. In egual misura criticerebbe il *monofisismo* e la Cristologia della separazione, così come la neoscolastica distinzione tra sostanza e relazione, che comporta la separazione tra fede e ragione. L’identica distanza il filosofo la manterrebbe dall’ontoteometafisica, attraverso l’approfondimento dell’essere-in-Dio del *Da-sein* poiché, come mostrato nella *teoria dell’attuazione* (Faille, Ternus, Rahner) Dio rappresenta la dimensione in cui l’uomo si realizza pienamente, in modo che l’unione non viene dall’Alto ma si pone come attualizzazione dello Spirito umano: Gesù è Logos nell’attualità della sua umanità. In questo *ex-sistere* il tempo è in-Dio, e Dio può apparire nella storia come annuncio di salvezza. Gentile anticipa così la linea teologica del Novecento in cui l’unità di Gesù con Dio si rivela nell’esistenza dedicata a Dio, in cui l’umanità di Gesù si attualizza rivelando l’unità con Dio. L’unità nella differenza emerge perché “l’apertura al Padre proviene dal compimento dell’umanità del Figlio e gli uomini si conver-

tono nella filialità divina nell'umanità del Figlio". Ciò mostra che se il Cristo coprisse il Gesù storico, non si capirebbe tale unità. L'uomo può comprendersi nel Figlio come destino di Dio, e Dio resta trascendente alla relazione per la quale l'eternità si compie attualmente nell'umanità del Figlio.

E proprio l'idea che "la verità è sempre rinviata all'attualità vivente di un *incontro personale*" apre la strada all'ultima parte del libro, che mostra la contemporaneità del pensiero gentiliano in chiave gnoseologico-ontologica e dialogico-comunitaria.

Nel costituire il Cristianesimo "l'evento trascendentale dell'occidente", esso stabilisce la soglia del pensiero dell'essere. La questione ruota intorno al metodo, in cui si deve cogliere l'interiorità dell'oggetto, che solo consente di capire la peculiare immanenza della Trinità Cristologica. La Modernità si muove su questa linea, che svolge un principio di immanenza proprio del Cristianesimo, in modo che la filosofia si configura come messa in opera dell'astratto come Concreto, e il Concreto si configura come possibilità, che si manifesta *post-filosoficamente* solo con l'attualismo. Se l'interiorità di metodo e oggetto aveva portato Hegel a prendere atto del convolgimento dell'io nella *scena* filosofica, secondo Gentile tale coinvolgimento è possibile se se ne raffigura la prossimità al movimento dell'oggetto. Rispetto alla concettualità greca, l'esperienza della rivelazione promuove dunque una revisione dell'ontologia, in quanto l'atto creativo che avviene nel segno dell'*amore* dell'*abban-dono*, viene individuato nel cuore della *sostanza*, dell'è dell'ente, che è tale nell'attualità della Trinità. Ma se l'attuale della creazione è nel tempo dell'eterno, il tempo in cui l'essere dell'ente viene incontrato è quello dell'attualità dell'evento cristiano, il cui "l'*adesso* dell'ente [...] si incontra nell'Ora della comunità cristiana", e la pubblicità della Parola mostra che la A del triangolo intenzionale "si rivela come spazio e tempo pubblico [...] dell'*ethos* comunitario" (p. 211). In questo modo il logos rivela la sua immanenza all'attualità comunitaria nel promuovere una gnoseologia in cui la sostanza è già aperta alla relazione: "l'essere dell'ente non può che accadere nell'orizzonte etico di ciò che garantisce l'apertura e la fecondità dell'*incontro*" (p. 222). Mezza evidenza così i debiti di Pareyson e Calogero nei confronti dell'apertura dialogica di Gentile e il suo legame con la filosofia del linguaggio, nonché con la tutta contemporanea (si pensi, ad esempio, a Jean-Luc Nancy) ripresa della precarietà ontologica della *comunità* nei termini antinichilistici della possibilità. Rispetto alla sfera concettuale dell'ontoteometafisica e aletica della differenza ontologica, tale prospettiva ridetermina infatti l'idea di *verità* definendola come orizzonte di possibilità di tutti i punti di vista sulla verità, in un riferimento continuo alla possibilità *qua talis*. Ciò avviene nel quadro *personalistico* del Cristianesimo e comporta che "la correlazione di relazione con qualcuno precede la relazione con qualcosa" (p. 223), in modo che può affiorare, come nell'ebraismo, una qualche priorità dell'etica sulla gnoseologia.