

# LA VIA “NAPOLETANA” ALLA FILOSOFIA NELLA RICOSTRUZIONE DI ANIELLO MONTANO

di Enzo Rega

1. I bei libri non hanno data di scadenza. Sia pertanto consentito tornare, a qualche anno di distanza dalla pubblicazione, sull'importante volume di Aniello Montano, *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento* (Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2002, pp. 266). Montano, docente di Storia della filosofia all'Università di Salerno, attraversa qui il pensiero filosofico italiano degli ultimi due secoli, individuando una linea anticrociana e antigentiliana, o almeno alternativa rispetto all'egemonia neoidealistica di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, il cui giudizio negativo sui filosofi che si allontanavano dalle loro posizioni ne ha decretato spesso la scarsa risonanza e la collocazione nel pantheon dei “minori”.

Centro di raccordo e sviluppo di questo filone “insegretito” è proprio quella Napoli che doveva vedere il magistero crociano. I due nomi fondamentali intorno ai quali si raccoglie il volume sono quelli di Bertrando Spaventa e di Antonio Aliotta: di entrambi si considerano gli allievi saliti in cattedra in varie università italiane. Punto di partenza, pur non specificamente trattato, è Bertrando Spaventa, originario di Bomba, in provincia di Chieti, che fu in cattedra a Napoli, città in cui morì nel 1883, in quell'Università appena riformata da Francesco De Sanctis. Hegeliano ben poco ortodosso, ebbe, come sottolinea Montano, vasti interessi, che andavano dalla *Fenomenologia dello spirito*, la preferita fra le opere di Hegel, alla filosofia tedesca posthegeliana, con particolare attenzione alla psicologia di Herbart, fino al positivismo nelle sue articolazioni tedesche, inglesi e francesi. La sua posizione non ortodossa stava proprio nel tentativo di integrare idealismo e realismo, tenendosi aperto alla filosofia a lui contemporanea nei suoi più interessanti sviluppi. E riconoscendo, al di là di Hegel, l'importanza della filosofia della mente di Kant, per lui anticipato da Vico. Preoccupazione di Spaventa, infatti, fu quella di rivendicare, nell'Italia appena unita, il primato di una nostra filosofia nazionale: per cui il pensiero moderno sarebbe sorto nel nostro Paese in età rinascimentale con Bruno e Campanella, per essere poi proseguito da Vico. I tre nostri filosofi (meridionali) avrebbero rispettivamente anticipato Spinoza, Cartesio e Kant. Rosmini e Gioberti, seppure inconsapevolmente, sarebbero stati i corrispettivi di Kant e di Hegel.

Dei diversi orientamenti cui s'era rivolto il pensiero di Spaventa, “ognuno dei discepoli, diretti o d'elezione, sviluppò un aspetto particolare e specifico” (p. 14). Così Vico – centrale per Spaventa per aver preannunciato, grazie alla concezione del *verum-factum*, Kant e la consapevolezza del carattere produttivo della nostra mente che non si limita a rispecchiare la realtà – viene ripreso dall'allievo Pietro Siciliani, che lo affianca a Galilei, lasciando però cadere il riferimento a

Kant, ripreso da altri discepoli come Felice Tocco e Francesco Fiorentino. Siciliani, contro il pericolo di “sogettivismo” di Kant, diventa invece assertore di un “realismo assoluto”. “Il pensiero – afferma Siciliani, con Galilei – conosce i fatti della natura perché indagandoli li *rifà*” (p. 33; corsivo nel testo). In polemica con positivismo e idealismo, per lui estranei alla tradizione filosofica italiana, Siciliani ritiene che la verità sia presente e nella mente e nella natura. Galilei e Vico non sarebbero allora espressione di due indirizzi diversi: nel primo il ruolo attivo del pensiero si esercita sul “mondo della natura”, per il secondo invece sul “mondo dei popoli”. Siciliani distingue tra *fenomeno* e *fatto*: partiti dal fenomeno, colto nell’osservazione, esso, nella nostra mente diventa fatto: fatto non più di natura, ma *fatto vero* dalla mente, e quindi, come per Vico, *vero fatto*.

Kant invece, da Spaventa, giunge, attraverso Fiorentino, a Filippo Masci, ma con tali trasformazioni da insospettare Giovanni Gentile che lo giudica lontano sia dall’hegelismo di Spaventa quanto dal neokantismo di Fiorentino. Anche se Montano nota, appunto, come quella kantiana fosse lezione derivata da Spaventa., che porta Masci a dedicare attenzione particolare ai “dati empirici”, sui quali egli insiste pur mantenendo ferma la rivendicazione dell’esistenza di forme pure a priori nella mente. Ma nega recisamente l’esistenza di un pensiero puro che dall’esperienza prescinda. Anzi, giunge a un monismo psico-fisico che ricongiunge la sostanza pensante con quella estesa. Di contro alla centralità gentiliana della filosofia, Masci considera la conoscenza scientifica imprescindibile punto di partenza della riflessione filosofica. Lo “specchio in frantumi” delle conoscenze scientifiche va ricomposto con il lavoro filosofico in una stretta complementarietà fra filosofia e scienza. Complementarietà non significa però equivalenza in un rapporto nel quale alla filosofia spetta una posizione di maggior rilievo. La filosofia, ammette Masci, si sviluppa storicamente, ma non realizzando un progetto inscritto, come pretenderebbe l’idealismo, bensì attraverso “tentativi successivi e progressivi” (parole di Masci, citate da Montano, p. 68). D’altro canto, la filosofia, per Masci, ha stretto rapporto, oltre che con la scienza, con la religione, che si pone problemi morali e cerca di individuare il fine ultimo. Non si può dunque parlare più di una filosofia pura, e va così ridefinito l’orizzonte della storia della filosofia – anche qui in chiave anti-hegeliana. Si tratta innanzitutto di una storia senza fine: “La filosofia, come tentativo continuo di organizzare dati mutevoli, difficili da unificare, non ha una sola direzione né uno sbocco prefigurato” (p. 75). Non è qui da escludere che Montano, ricostruendo la visione di Masci della storia e della storiografia filosofica, ne approfitti per riflettere a sua volta sul significato del proprio lavoro di attento storico della filosofia. Ciò lo porta a considerare come chi faccia storia della filosofia debba avere anche una propria filosofia, un criterio filosofico, un punto di vista teoretico che lo guidi nella ricognizione storica. Nel *prospettivismo* alla Simmel, “Lo storico-filosofo, infatti, non determina soltanto le risposte da dare, ma anche le domande da porre” (p. 79).

2. Se Siciliani e Masci, d’altre terre originari per poi salire in cattedra in altre città, s’erano solo formati a Napoli alla scuola di Bertrando Spaventa, sarebbe stato il palermitano Antonio Aliotta (1881-1964) a legare indissolubilmen-

te il proprio nome all'ateneo partenopeo dove avrebbe a sua volta fondata una vera scuola. Formatosi a Firenze alla scuola di allievi di Spaventa come Tocco e Francesco De Sarlo, legandosi in particolare al potentino De Sarlo, ne "assorbe la lezione della grande filosofia e della nuova psicologia europee, da Bergson a Brentano, da Wundt a Husserl" (p. 105). Nei suoi giovanili interessi di estetica, che affiancano quelli psicologici, rivedendo la filosofia dell'arte crociana, Aliotta integra Schelling con Bergson, in quel *panteismo dinamico* messo a punto fra il 1904-1905, e inteso come attività creatrice dello spirito. Riformula dunque i rapporti fra scienza e filosofia che si erano volti del tutto a svantaggio di quest'ultima, finendo in un positivismo agnostico, come quello di Spencer, e in una unilateralità materialistica: contro il pragmatismo americano, che vorrebbe ridurre la funzione conoscitiva a quella pratica, Aliotta, accanto al *fare pratico* e al *fare artistico*, rivendica il valore del *fare conoscitivo*. D'altro canto, rifiuta la posizione opposta che porta a negare valore alla scienza, come dimostra la polemica con Croce, nella cui città, Napoli, Aliotta rimane per ben quarant'anni, non potendo evitare il confronto-scontro con l'altro grande napoletano d'adozione. Aliotta non accetta la riduzione a pseudoconcetti di quelli scientifici operata da Croce, in quanto essi non potrebbero pretendere né la concretezza né l'universalità: per Croce, o ci troviamo di fronte agli universali astratti della matematica o ai concetti delle specie animali e vegetali privi di universalità. Se il giudizio storico, come voleva Croce, è frutto dell'unione di universale e particolare, non per questo, secondo Aliotta, il giudizio scientifico deve essere considerato opposto. Anzi: "I concetti scientifici danno proprio conto degli aspetti e delle relazioni comuni a classi più o meno estese di fatti" (p. 110), e quindi essi non soppiantano, ma integrano l'esperienza diretta che ne è alla base. Il concetto scientifico – chiarisce dunque efficacemente Montano – è per Aliotta il termine medio indispensabile fra individuale e universale. "La scienza è quella forma di sapere che consente, con l'esperienza, di mettere la coscienza in relazione con la realtà oggettiva" (p. 11). Si tratta del *relazionismo*, per il quale le cose esistono solo nella loro perenne relazione con la coscienza: la natura però conserva una sua irriducibile oggettività, là, fuori di noi. La mia esperienza mi attesta anche che, accanto agli oggetti esterni, esistono altri individui. I concetti di *esperienza* e di *soggetto sperimentante* portano Aliotta ad avere un interesse sempre maggiore per le tesi di Einstein. Contro "il metodo dell'idealismo", puramente arbitrario, Aliotta riconosce sempre più l'importanza del metodo sperimentale. Come dicevamo, la relazione riguarda anche il rapporto con gli altri, con le altre finitudini umane, il che ribadisce la necessità del rapporto tra l'individuo e la società di cui fa parte. È dalle molteplici rappresentazioni del mondo dei singoli individui, valide ma non esaustive, dai tanti centri di relazione, che deve scaturire una visione del mondo quanto più possibile armonica. Anche in campo sociale bisogna dunque procedere *provando* e *riprovando*, trasformando l'esperienza in *azione*: non ci si limita a registrare passivamente l'esistenza d'un mondo, ma vi si interviene attivamente. L'esperimento è allora anche il metodo della filosofia, e il suo laboratorio è la storia. Relazionismo e relativismo (pluralismo), ma non scetticismo, diventano i capisaldi della filosofia di Aliotta. E nel momento in cui applichiamo il con-

retto di esperimento alla storia, il fulcro dell'attenzione diventano la *persona* concreta e la sua *libertà*: toni che ricordano l'esistenzialismo. Il *valore della vita* viene rivendicato in tutta la sua concretezza. In questo spiritualismo pragmatico si affaccia la visione di un Dio "limitatesi e limitato", rispetto al quale l'uomo è concreatore "di alcuni modi della realtà e dei valori da realizzare nella storia" (p. 122). Giunto a Napoli nel 1919, Aliotta visse con discrezione e, pur professando dalla cattedra una filosofia diversa da quella di Croce, rispettò e fu rispettato dall'avversario e come lui si tenne fuori dal fascismo, avendo anche fastidi dal regime. In questo confronto fra scienza e filosofia, che risentiva delle aperture della scuola spaventiana, e con il suo sperimentalismo a tutto campo (da quello scientifico a quello storico), "Aliotta contribuiva fattivamente ad arricchire il quadro della filosofia napoletana e ad aprirla al confronto con le filosofie non idealistiche, europee e non" (p. 125).

Numerosi, fra Padova e Napoli, gli allievi di Aliotta: Luigi Stefanini, Nicola Abbagnano, Cleto Carbonara, Michele Federico Sciacca, Nicola Petruzzellis, Paolo Filiasi Carcano, Giuseppe Martano, Aldo Masullo, e vanno ancora ricordati personaggi come Cesare Musatti. Se il trevisano Stefanini, allievo a Padova, sviluppa il *personalismo* in senso cristiano-cattolico (e attenzione ai problemi spirituali e metafisici troviamo in Sciacca e Petruzzellis), il salernitano Abbagnano, laureatosi a Napoli con Aliotta nel 1922 (docente prima al "Suor Orsola Benincasa" di Napoli e poi per lunghissimi anni a Torino), sviluppa gli insegnamenti di Aliotta in senso laico. Attento sempre, nel suo *esistenzialismo positivo*, a coniugare vita e pensiero, Abbagnano ritiene che il pensiero non sia tutto, perché fuori rimane la vita continuamente cangiante: per questo, non dobbiamo pretendere di possedere *la* verità, ma cercare di cogliere piuttosto di volta in volta *le* verità. Da questo iniziale irrazionalismo, Abbagnano si sposta per occuparsi, come il maestro, dei rapporti fra scienza e filosofia, complementari e non reciprocamente subordinate. L'esistenzialismo positivo, così come viene elaborato da Abbagnano e ricostruito da Montano, consiste nel tentativo di cogliere la *struttura dell'esistenza* (come recita il titolo di un'opera del 1939), nella ricerca di un sapere che, sull'esempio di Platone, deve essere usato a vantaggio dell'uomo, in una forte tensione etica per la quale non basta prendere atto della precarietà e della finitudine umane. Il compito *positivo* della filosofia è dare risposte. La *possibilità-che-sì*, riscoprendo il Kant della possibilità positiva, deve rimanere sempre viva contro *la-possibilità-che-non*, privilegiata invece da tutto un versante dell'esistenzialismo negativo che va da Heidegger, a Sartre, a Jaspers a partire da Kierkegaard. Anche l'esistenzialismo *fideistico* di Marcel, La Senne e Lavelle, fiducioso della garanzia divina, svaluta, per Abbagnano, l'iniziativa umana. La quale è invece fondamentale, per il filosofo salernitano, nella consapevolezza della coesistenza con altri esseri umani e della necessità di uno "sforzo" comune. La salvezza dell'io è possibile solo nella convivenza civile, nella solidarietà e nella comprensione inter-umana: "l'uomo non è più per l'altro uomo cosa, oggetto o strumento ma *persona*" (p. 141). Questo il fondamento della *dignità* del singolo che si realizza nella "razionalità relazionante", una nuova razionalità la cui ricerca conduce Abbagnano ad avvicinarsi al pragmatismo anglo-americano come aspetto pratico dell'investigazione filosofica nella costituzione di un *neoilluminismo*.

Da Kant prende le mosse anche la riflessione del potentino Cleto Carbonara, che ne recepisce soprattutto il richiamo all'esperienza e alla realtà, posizione che lo porta a criticare l'attualismo gentiliano, che concepisce il pensiero come centro di se stesso. Carbonara però non ridimensiona l'importanza della vita spirituale: "La realtà pensata, in quanto pensata, cessa di essere realtà in sé e rientra nell'attività dello spirito" (p. 145): è quindi "realtà spirituale". L'esperienza è allora intesa come l'atto stesso della mente nel suo farsi. Anche per Carbonara l'arte riacquista piena importanza: "L'arte e la filosofia – scrive al riguardo Montano – sono due *prospettive* del pensiero, due modi d'essere della vita spirituale" (p. 147). Anche la libertà viene sottratta alla prospettiva idealistica, e torna dunque a riguardare l'uomo nella sua pienezza di realtà corporea e spirituale, calato pienamente nel mondo in cui vive: anche qui centrali i concetti di persona e di dignità. Matura allora l'interesse di Carbonara per un marxismo inteso come filosofia della prassi, orientato lungo la linea Labriola-Gramsci-Banfi e teso alla realizzazione della persona e della sua libertà.

Ancora attento ai rapporti tra filosofia e scienza è il napoletano Paolo Filiassi Carcano, portato a un particolare approfondimento della filosofia contemporanea europea ed americana e all'esame dei linguaggi scientifici, in uno sforzo di sprovincializzazione della cultura intorno alla metà del Novecento. "Egli era convinto, infatti, che le correnti filosofiche novecentesche, in particolare il pragmatismo, il neopositivismo, la fenomenologia, l'esistenzialismo e la psicanalisi, fossero il portato comune di una maggiore comprensione delle varie questioni emergenti" (p. 159) a seguito alla crisi culturale propria di quei tempi. La scienza, per Filiassi come per Aliotta, non è un mero rispecchiamento della realtà, ma è una risposta a esigenze spirituali dell'uomo. In quest'ottica, la riduzione dell'esperienza a mera esperienza "sensibile" e la concezione meccanicistica sono errori da correggere. Alla filosofia, Filiassi non addita più il compito di risolvere problemi, quanto piuttosto – ed è fra i primi in Italia a dirlo – quello di concentrarsi sulla loro analisi e sull'analisi del linguaggio, in una "ermeneutica universale della comprensione del senso dell'esistere" (così Filiassi, citato da Montano, p. 164). L'analisi del linguaggio permette di affrontare quella crisi della quale la stessa fenomenologia è espressione, ma non soluzione. Il riduzionismo fenomenologico, nonostante l'importanza del richiamo alle cose, finisce per aprire le porte a una "metafisica del nulla". Anche se, nello svolgere una funzione simile alla teologia negativa (in ciò parallelamente all'esistenzialismo negativo), può rinviare a una forma di esperienza più adeguata come quella religiosa.

Napoletano, allievo di Aliotta, oltre che di Aurelio Covotti, è Giuseppe Martano (alla cui memoria Montano dedica questo libro). Sotto la spinta di Covotti matura in Martano l'interesse per la filosofia antica, ma anche per quella ottocentesca, da Kant a Schopenhauer a Hegel. Da Aliotta Martano eredita la fiducia nello sviluppo scientifico e l'interesse per il concetto di *persona*. Relativamente alla filosofia antica, importanti gli studi dedicati al neoplatonismo del II sec. d.C., con particolare attenzione a Numenio e ai suoi rapporti con Plotino. Studierà poi anche Attico e Severo. Dal punto di vista teorico, l'attenzione si concentra sul tema della persona, facendo entrare in conflitto le proprie gio-

vanili posizioni idealistiche – assunte lungo la linea Hegel, Spaventa, Croce, Gentile – con quelle esistenzialistiche e irrazionalistiche. Si fa così strada, contro l'idealismo, la necessità di una "dialettica aperta", non risolvibile in modo meramente concettuale: l'opzione, la scelta possono scaturire solo dall'esperienza pratica e dall'azione. Si tratta di quella *problematicità* di Aliotta che in Abbagnano conduce all'esistenzialismo positivo e in Martano porta verso la questione gorgiana della *scelta*. La persona, per Martano, "non va intesa come pura razionalità – specifica Montano nella sua ricostruzione –, ma come tensione dialettica di razionale e irrazionale, come scontro tra opposti isostenici..." (p. 172); essa è un *primum* incondizionato e condizionante, "soggetto individuale" che però sorge nell'incontro tra l'io e l'altro, come *coscienza* di sé e dell'altro. Martano ritorna agli studi storici occupandosi di Proclo d'Atene, che più ancora di Plotino "rivendicava una fondazione antropologica e psicologica del conoscere e spiegava il divenire secondo un ritmo dialettico triadico [...] che non poco aveva impressionato e interessato Hegel..." (ivi), una dialettica che riguarda gnoseologia e ontologia. È la logica degli opposti a spingere Martano verso la riconsiderazione dell'attività estetica che sviluppa una diversa forma di sapere che possiede, vichianamente, un valore autonomo. Dei successivi *Studi di storia del pensiero antico* (1968), Montano mette in evidenza il lavoro dedicato a Empedocle che, per Martano, ebbe il merito di depurare "la dottrina della metafisica da ogni complicazione animistica religiosa, e sostituì ai primi abbozzi di teorie ilozoistiche la visione di un divenire quantitativamente fondato..." (Martano citato da Montano, p. 175). È qui all'opera la categoria del *pre-corrimiento*, non intesa però nell'ottica idealistica dello sviluppo, ma come possibilità di rinvenimento di "analogie e connessioni". Di Martano vanno ricordate le riletture di Protagora e Gorgia, che in particolare viene inteso più come filosofo tragico che scettico, incentrando l'attenzione sul rischio della scelta.

Infine, sulla formazione di Aldo Masullo (nato ad Avellino nel 1923) hanno inciso sia Aliotta che Carbonara. Sulla scorta di quest'ultimo, in *Intuizione e discorso* (1955), Masullo approfondisce "il confronto tra discorso dialettico-idealistico e discorso analitico-positivo" (p. 178). Viene inoltre portato avanti il confronto fra i linguaggi della fisica, della biologia, della psicologia e della fenomenologia, cercando di "superare la distinzione tra direttrice speculativo-trascendentale e direttrice empirico-psicologica" (p. 179). Di qui l'interesse per Husserl, Heidegger, Scheler, Sartre, Merleau-Ponty. Centrale la riflessione su *sensu* e *significato*, la distinzione tra *sensu enunciato*, che è il significato, e *sensu vissuto*. Di qui, ancora, l'attenzione per il *fattuale* e la *patività* del soggetto: il patire è, per Masullo, l'essere invasi dalla crisi; ma non è – chiarisce Montano – pura inerzia e passività, "bensì rispondere alla situazione con un atto inventivo" (ivi), in unità tra individuo e ambiente. "La *prassi* è, appunto, la risposta dell'individuo ai turbamenti provenienti dall'ambiente" (p. 180; corsivo nel testo), quindi, all'interno di una *comunità* (concetto, questo, discusso attraverso Fichte, Husserl e Sartre). Tale struttura inter-soggettiva caratterizza profondamente l'essere umano, la comunità ne è il fondamento che ne garantisce altresì la libertà. Individualità, pluralità e comunità sono tra loro strettamente legate. Nonostante l'apertura al "gioco dei significati" in questa "comunicazione in-

tersoggettiva”, non va poi dimenticato, per Masullo, la “naturale solitudine” che caratterizza la soggettività, alla quale però si accompagna contemporaneamente una “comune intimità” in una tensione bipolare. Qui si gioca allora un’etica critica e attiva che spinge l’uomo alla ricerca di una “dimora”, nella consapevolezza che la dimora dell’uomo è quella di un nomade, non individuabile nello spazio, in un luogo, ma solo nel tempo, il cui scorrere non deve essere inteso “come irrimediabile perdita e morte, ma come dono e (ri)nascita. [...] l’avvento del nuovo è *grazia*” (p. 184). L’impegno di Masullo è ancora ben forte e, come ricorda Montano, egli continua il suo confronto “con i filoni più vivi della filosofia e della psicologia europee. Ed è, ancora oggi, un punto di riferimento per tanti studiosi, giovani e meno giovani, a Napoli e fuori, nelle Università e nella società” (ivi).

3. Il volume di Aniello Montano si conclude con un’ampia e interessante sezione dedicata a Giuseppe Rensi, nato nei pressi di Verona nel 1871, e poi legatosi all’università di Genova, e quindi estraneo all’ambiente napoletano in senso stretto, ma la cui “sintonia spirituale” con Aliotta fu, tra i primi, sottolineata da Jean Grenier, maestro di quel Camus al quale Montano, recentemente, ha dedicato un proprio lavoro. Di Rensi (al quale qui purtroppo facciamo solo cenno), Montano mette in evidenza ugualmente, nella specificità di questa sua ricostruzione dei percorsi filosofici italiani otto-novecenteschi, l’alterità rispetto alla linea Croce-Gentile, con un recupero non idealistico di Kant, che porta il filosofo veronese a ritenere le forme conoscitive kantiane inerenti alle cose stesse.

120

La ricostruzione di Montano, dunque, con il solito riuscito mix di chiarezza espositiva e rigore filologico e argomentativo – caratteristiche che non ci stancheremo mai di sottolineare – privilegia quelle visioni filosofiche che non si arroccano su posizioni particolari (idealismo-realismo, razionalismo-empirismo, filosofia-scienza, metafisica-antimetafisica), ma si aprono, nel loro impegno di mediazione, alla complessità effettiva del reale e al fecondo, e necessario, rapporto fra i saperi, fra i quali quello filosofico non occupa certo posizione secondaria. Con la consapevolezza, inoltre, che l’essere umano non è puro pensiero, ma corpo e spirito che compie la propria esperienza e conduce la propria esistenza in un mondo reale accanto ad altri individui con i quali, in un impegno etico, deve continuamente confrontarsi. Questo, forse, il “punto di vista”, la posizione filosofica che agisce alla base del lavoro dello storico-filosofo, e del filosofo-storico, Aniello Montano, che ha il merito di richiamare l’attenzione su una Napoli capitale culturale e filosofica.