

Paolo De Lucia*

Sciacca e il neoidealismo

«Ma voglio essere sincero fino in fondo e confessare che non sono una persona per bene: non iscritto ad alcun partito politico, non appartengo a nessuna confraternita o sacrestia; sono cattolico e di sentimenti monarchici. Ce n'è quanto basta per essere scomunicato anche da qualche pontefice non vestito di bianco, senza con questo insinuare che non sia “candido”»¹.

Non è pensabile accostarsi al qualsivoglia versante dell'itinerario di Sciacca, senza attingere alla ardente *Selbstdarstellung* della *Clessidra*, e non si rende idea dell'intensità della *Clessidra* se non si comunica l'imperiosa assertività di questo brano. Una cinquantina di pagine addietro, il Nostro aveva sbizzato le prime linee della tematica che ci interessa.

«Decisivo l'incontro con il Gentile, con il quale ancor oggi sto facendo i conti che, credo, chiuderò con la morte. Stoffa di filosofo, temprata di metafisico, Gentile non ha la ricchezza di problemi culturali del Croce, né gli è paragonabile come “letterato”, ma, in un certo senso, è più “scrittore”, come chiunque pensi in profondità ed abbia qualcosa da dire. I suoi scritti teoretici, negli anni giovanili, furono non solo la mia assidua meditata lettura, ma la mia filosofia: vedevo in Gentile “il Fichte esplicito attraverso lo Hegel” e perciò la compiutezza dell'idealismo. Studente a Napoli, ero un gentiliano... scolaro dell'Aliotta. Uomo di ricca profonda umanità non priva di afflitti religiosi, era nato per la scuola, maestro nel senso più completo: alcune indimenticabili lezioni ascoltate a Roma, prima e dopo la laurea, mi diedero la misura della sua capacità formativa e dell'autenticità dell'uomo e del filosofo, mi affezionarono a lui e per sempre»².

Il 1961, anno centenario dell'unificazione nazionale, stimolava quasi inavvertitamente la stesura di bilanci. In quell'anno, di fatto, Sciacca dà alle stampe la quinta edizione della *Clessidra* - dalla quale abbiamo tratto i passi sopra riportati - , e raccoglie in un unico, corposo volume i testi nei quali si concreta quella cospicua porzione della sua *Bildung* speculativa che egli stesso ha denominato *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*³.

Registro biografico e registro teoretico, nel nostro presente contributo, dovranno necessariamente intersecarsi, se vorremo arrivare a comprendere la genesi di quel laborioso

*Università di Genova.

¹ M. F. Sciacca, *La clessidra (Il mio itinerario a Cristo)* (Opere complete di Michele Federico Sciacca, 10), Marzorati, Milano 1961⁵, p. 134.

² Ivi, p. 80.

³ Cfr. M. F. Sciacca, *Dall'attualismo allo spiritualismo critico (1931-1938)* (Opere complete di Michele Federico Sciacca, 12), Marzorati, Milano 1961; d'ora in avanti: ASC.

itinerario che condurrà la prospettiva sciacchiana a rappresentare il punto culminante di un percorso dalla portata macroscopica. Un percorso, che altrove abbiamo ricostruito nei termini che seguono.

«La rigorizzazione del platonismo agostiniano, impeccabilmente svolta da Antonio Rosmini nell'arco delle opere che vanno dal *Nuovo Saggio* (1830) all'incompiuta *Teosofia* (1846-1855), viene rivisitata in maniera significativa e profonda dall'ontologismo creazionistico di Gioberti, interagisce con la lettura fichtiana dell'hegelismo svolta da Bertrando Spaventa, ed immette nel cuore dell'idealismo italiano una tensione all'Assoluto che fruttifica nell'onnitotalità dell'Atto puro di Gentile, fino a risolversi nel teismo speculativo del Novecento, diversamente declinato in Carlini, Guzzo, Stefanini e Battaglia, e culminante nella *filosofia dell'integralità* di Michele Federico Sciacca»⁴.

In rapporto alla *Bildung* del Nostro - ovviamente - risultano decisivi gli anni Trenta. «Del resto,» - confessa nella *Premessa di Dall'attualismo* - «esitazioni, pentimenti e contraddizioni caratterizzano tutti gli scritti di questo periodo (affermazioni nette di trascendenza e ritorno all'immanenza; rivendicazione del momento religioso e della fede e sua identificazione con la morale, ecc.) che pur hanno una loro unità, la stessa che si può rinvenire nello svolgimento ormai trentennale del mio pensiero: diversità d'impostazione e di approfondimento degli stessi problemi attraverso tre fasi, l'una che continua l'altra: a) ripensamento dell'Attualismo nello Spiritualismo critico (1931-1938); b) approfondimento di quest'ultimo nello Spiritualismo cristiano (1939-1948); c) inveramento dello Spiritualismo cristiano nell'Idealismo oggettivo ("Filosofia dell'integralità") dal 1949 ad oggi»⁵.

Soffermiamoci sulla conclusione dello Spiritualismo critico, il chiarimento della quale risulterà decisivo in ordine alla ricostruzione dello svolgimento per così dire materiale del percorso sciacchiano, da far precedere di necessità alla doverosa enucleazione del differenziale speculativo che lo distacca e lo colloca in posizione inverante rispetto al gentiliano Idealismo attuale.

L'anno conclusivo della fase dello Spiritualismo critico è indicato a chiare lettere - nel brano appena citato - nel 1938: l'anno in cui Sciacca ascende alla cattedra di Storia della Filosofia dell'Ateneo pavese, significativamente propiziato da Armando Carlini. Senonché, il lettore delle opere sciacchiane non può non notare quella che si presenta di primo acchito come una discrasia, giacché, nella *Clessidra*, la fase dello Spiritualismo critico viene presentata con altrettanta chiarezza come terminante nel 1936⁶; ma si tratta di un contrasto solo apparente. Prova ne sia il fatto che, sempre nella *Clessidra*, Sciacca esplicita con grande evidenza il ruolo decisivo del biennio 1937-1938, allorché lo Spiritualismo critico, nella mente di colui che lo professa, entra in crisi in virtù di

⁴ P. De Lucia, *La ragione nei limiti della pura rivelazione. Vincenzo Gioberti e la filosofia positiva*, Aracne, Roma 2012, pp. 137-138.

⁵ Cfr. M. F. Sciacca, *Premessa*, in ASC, pp. 13-17; il brano cit. è a p. 15.

⁶ Il Cap. I della II Parte della *Clessidra*, infatti, è intitolato *Dall'attualismo allo «spiritualismo critico» (1931-1936)*; si estende alle pp. 101-110 dell'ed. cit.

un percorso di ricerca che si impone in ragione di una stringente ineludibilità. Un percorso, consistente nell'approfondimento di quelli che diventeranno - unitamente ad Agostino - gli autori per eccellenza di Sciacca: Platone e Rosmini⁷.

Grazie a Platone, Agostino e Rosmini, Sciacca integra in chiave oggettivistica la sua prospettiva teoretica, la quale - a partire dalle *Linee d'uno spiritualismo critico*, del 1936⁸ - si poneva come una sorta di monadismo spiritualistico, approdante all'Assoluto per ragioni morali, e qualificantesi - così - come un insieme di echi insoddisfacentemente ponderati del kantismo di Carlini, persistenti nonostante il rifiuto di ogni trascendentalismo⁹. La "cottura" del pensiero sciacchiano al fuoco del platonismo, dell'agostinismo e del rosminianesimo, richiederà il travaglio di una riflessione decennale.

«Dalla *veritas* agostiniana e dall'idea dell'essere rosminiana» - sintetizza efficacemente uno dei più attenti studiosi di Sciacca, Agostino Cantoni - «scaturì la intuizione sciacchiana dell'interiorità oggettiva o esperienza interiore come presenza originaria della verità alla mente, come sintesi ontologica primitiva di pensiero e di essere, come struttura originaria dell'uomo, unità di finito (il soggetto esistente e pensante) e di infinito possibile (l'essere-Idea). Di qui l'idealismo oggettivo: l'essere è Idea perché oggetto della intelligenza. L'interiorità oggettiva diventa il *leitmotiv* della speculazione sciacchiana negli ultimi scritti teoretici; diventa il principio da cui si sviluppa la filosofia dell'integralità: di una filosofia, cioè, che inveri teoreticamente e organicamente tutte le componenti dell'uomo, tutta la concretezza del reale; diventa, infine, la premessa di una ascesa razionale a Dio come Verità sussistente e come Soggetto sussistente»¹⁰.

Lo studio di Cantoni è del 1960. Bisognerà attendere un sessennio perché la storiografia specialistica ne recepisca le importanti acquisizioni, sino al punto di assimilarne l'anima di verità, e di precisarne i pur consistenti limiti. Tutto ciò si deve alla comunicazione - ma le ventisei pagine di lunghezza, e l'estrema puntualità del dettato, conferiscono ad essa la dignità di una relazione - pronunciata da Antonio Brancaforte, allievo di Vincenzo La Via, al III Congresso Regionale Siciliano di Filosofia, promosso nel 1966 a Milazzo dall'indimenticabile Peppino Pellegrino¹¹, e dedicato al tema *Michele Federico Sciacca e la filosofia dell'integralità*¹².

⁷ Al Cap. cit. nella nota 6, infatti, segue, alle pp. 111-114, il Cap. II, dal titolo *L'approfondimento di Platone e Rosmini (1937-1938)*.

⁸ M. F. Sciacca, *Linee d'uno spiritualismo critico*, Prefazione di A. Aliotta, Perrella, Napoli 1936; poi in ASC, pp. 151-278.

⁹ Cfr., nella *Clessidra*, il Cap. I della II Parte, che così indichiamo per non farlo confondere con ASC.

¹⁰ A. Cantoni, *Michele Federico Sciacca. Trascendenza teistica e filosofia cristiana*, Prefazione di L. Bogliolo, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, pp. 13-14.

¹¹ Su Giuseppe (Peppino) Pellegrino (Milazzo [Messina] 1923-2012), docente di Lettere Classiche, fondatore in Milazzo delle Editrici Spes e Nuova Sicilia, e cultore di filosofia e spiritualità rosminiane, si veda il profilo apparso in «Charitas», 90 (2016), 6, pp. 159-161.

¹² Cfr. Autori Vari, *Michele Federico Sciacca e la filosofia dell'integralità*, Atti del III Congresso Regionale di Filosofia (Milazzo, 7-9 Novembre 1966), a cura di G. Pellegrino e F. Déchet, 2 voll.: I, *Relazioni e Interventi*, Istituto Superiore per la Storia e Civiltà della Sicilia - Edizioni Spes, Milazzo 1968; II, *Comunicazioni*, ivi 1972.

«Nello studio di Agostino Cantoni,» - sintetizza Brancaforte - «vengono distinte tre tappe nell'evoluzione del pensiero sciacchiano: a) il distacco dall'idealismo b) il prevalere dell'interesse metafisico-morale c) la definitiva sistemazione di pensiero nell'idealismo oggettivo. A proposito di questa distinzione io faccio due osservazioni. Anzitutto mi sembra *incompleta* perché per essere completa dovrebbe contenere una quarta fase, “la filosofia dell'integralità”, che va distinta attentamente dalla fase dell'idealismo oggettivo, come l'ultima opera dello Sciacca, *La libertà e il tempo*, ha decisamente dimostrato. L'idealismo oggettivo è ancora solamente una parte o un aspetto, l'aspetto della fondazione critica, della filosofia dell'integralità. E appunto per questo non può *tout court* identificarsi totalmente con essa. In secondo luogo mi sembra *inesatta* perché il “distacco dall'idealismo” implicherebbe un momento in cui lo Sciacca abbia aderito all'idealismo attualistico o soggettivistico in genere. Ma che ci sia stato nella evoluzione dello Sciacca un periodo in cui egli abbia aderito pienamente ed esplicitamente all'idealismo gentiliano è quanto mai problematico, e ad ogni modo non consta con sufficiente certezza»¹³.

Movendo dal moderno primato del soggetto, appreso alla scuola di Gentile e di Carlini, Sciacca respinge le istanze trascendentalistiche di quest'ultimo, e consegue un convincente approdo autonomo alla trascendenza, attraverso quella che Brancaforte denomina «la *controrivoluzione copernicana*: il soggetto non deriva dall'oggetto, si rimane così fedeli all'idealismo; ma *ha* un suo oggetto primale e costitutivo, con cui non si identifica, e così l'idealismo è diventato oggettivo; soggetto e oggetto non derivano l'uno dall'altro, e così dunque né soggettivismo né oggettivismo, ma idealismo e realismo insieme. E però, meglio che idealismo oggettivo, “idealismo ontologico”, come lo stesso Sciacca si compiace definirlo in *L'uomo, questo squilibrato*»¹⁴.

Ma *L'uomo, questo «squilibrato»*, del 1956, si inserisce appieno tra le sette opere capitali di Sciacca - con *L'interiorità oggettiva* (1952), *Atto ed essere* (1956), *Morte ed immortalità* (1959), *La libertà e il tempo* (1965), *L'oscuramento dell'intelligenza* (1970) e *Ontologia triadica e trinitaria* (1972) - entro le quali prende corpo la sua prospettiva teoretica definitiva: quella *filosofia dell'integralità*, della quale l'idealismo ontologico costituisce il nerbo, e l'evoluzione da *Filosofia e metafisica*, del 1950, a *L'interiorità oggettiva*, del 1952, la dinamica fondativa, che Pier Paolo Ottonello ricostruisce come meglio non si potrebbe nei termini che seguono.

«Con *Filosofia e metafisica* Sciacca assume una decisa posizione critica nei confronti di ogni forma di umanesimo assoluto e di immanentismo di matrice illuministica, idealistica, positivista: “il discorso sull'uomo è intelligibile perché è anche necessariamente discorso su Dio”; la ragione atea è irrazionale: “la filosofia è sempre teistica, perché teistica è l'intelligenza umana”.

¹³ Cfr. A. Brancaforte, *La problematicità del soggetto come punto di partenza della metafisica nel pensiero di M. F. Sciacca*, in Autori Vari, *Michele Federico Sciacca e la filosofia dell'integralità*, II, pp. 64-89; il passo riportato è alle pp. 64-65.

¹⁴ Ivi, pp. 80-81.

Sono così poste le basi teoretiche che si svilupperanno nella sua prima opera teoretica fondamentale, *L'interiorità oggettiva*: “non dall'immanenza alla trascendenza, ma dalla *presenza* in noi di qualcosa che ci orienta ed oltrepassa alla Trascendenza in sé”¹⁵.

L'interiorità oggettiva costituisce allora il manifesto della maturità del pensiero sciacchiano, la quale si dispiega in forza di una sincera (e, in fondo, neanche tanto sofferta) presa di distanza del filosofo di Giarre dalla corrente con la quale è stato a lungo identificato, e nella quale i più inintelligenti tra gli interpreti tentano tuttora di inquadrarlo: lo spiritualismo.

Esemplare - da questo punto di vista - appare la chiarificazione contenuta nella *Premessa* alla fondamentale raccolta di scritti, apparsa nel 1965 con il titolo *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*. «Degli scritti qui raccolti,» - avverte il Nostro - «quelli dal '39 al '41 sono i più vicini allo Spiritualismo critico. In essi, come in altri posteriori, accentuo la polemica contro lo storicismo crociano - costante dai miei primissimi scritti - e anche contro l'attualismo del Gentile, che invece ancora utilizzo criticamente nella fase dello Spiritualismo critico; solo quando oltrepasso il momento dello Spiritualismo cristiano, riprendo Gentile; anzi, la sua utilizzazione critica è una delle componenti della “Filosofia dell'integralità”. Ciò è una prova in più che lo Spiritualismo cristiano, in fondo, era uno stato d'animo, un clima spirituale, se si vuole, di carattere prevalentemente religioso, non una vera problematica filosofica da sistemare e approfondire. Infatti, mentre la prima fase del mio pensiero sfocia in un lavoro organico, *Linee d'uno spiritualismo critico*, la seconda dello Spiritualismo cristiano si configura soltanto in brevi saggi o in lavori di carattere storico-teoretico [...], anche se è vero che alcuni saggi di questo periodo - i migliori, forse - fanno parte di *Filosofia e metafisica*, ma sono appunto quelli che segnano il passaggio alla “Filosofia dell'integralità”. Del resto, non soltanto a me non riesci far quagliare in un libro organico questo Spiritualismo, ma neanche al Carlini, il pensatore che ne aveva dato l'avvio e vi restò dentro; infatti, i suoi libri teoretici, tutti raccolte di saggi. Lo Spiritualismo cristiano non era sistemabile, ma l'etichetta può essere ancora valida per indicare un modo di filosofare o, come ho detto, un clima spirituale comune. Tuttavia, fin da allora la mia posizione si distingueva da quella di altri dello stesso indirizzo e, a volte, vi si opponeva per una problematica di ordine ontologico-metafisico che preludeva al suo superamento»¹⁶.

Si tratta di considerazioni importanti; anche perché individuano con chiarezza l'interlocutore da porre in campo onde far emergere in maniera adeguata la rilevanza teoretica della sciacchiana

¹⁵ P. P. Ottonello, *Sciacca. La rinascita dell'Occidente* (Pier Paolo Ottonello. Scritti, 17), Marsilio, Venezia 1995³, p. 49 (nota 8); cfr. anche Id., *Sciacca. L'anticonformismo costruttivo* (Pier Paolo Ottonello. Scritti, 18), Marsilio, Venezia 2000, p. 104; e Id., *Sciacca. Interiorità e metafisica* (Pier Paolo Ottonello. Scritti, 19), Marsilio, Venezia 2007, pp. 87-88.

¹⁶ Cfr. M. F. Sciacca, *Premessa*, in Id., *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano (1939-1951)* (Opere complete di Michele Federico Sciacca, 23-24), 2 voll., Marzorati, Milano 1965; I, pp. 15-18; il brano cit. è alle pp. 15-17.

filosofia dell'integralità: quell'Armando Carlini, la cui speculazione possiede una valenza emblematica, giacché rappresenta il più robusto dei tentativi di riforma dell'idealismo attuale, mai prima di Sciacca inverato dalle molteplici metamorfosi del gentilianesimo.

Ad oggi, la letteratura critica ha acquisito con chiarezza la valenza esistenziale della speculazione carliniana, e la forte tendenza del pensatore napoletano ad armonizzare, entro lo svolgimento concreto del suo filosofare, la dimensione critico-dialettica e la dimensione metafisico-religiosa. Punto fondamentale di approdo della fecondità speculativa di Carlini, appare - intorno al 1933 - la trasformazione del trascendentale kantiano in principio d'interiorità.

Il trascendentale kantiano, cioè, viene ora assunto come *principio psicologico*; esso riguarda ancora la possibilità e l'intelligenza del mondo dell'esperienza, ma risulta dominato dal *principio teologico*, che, quale interiorità o spiritualità assolutamente pura, si pone come condizione dell'esistenza e del valore della stessa soggettività umana, nella quale di per sé l'interiorità spirituale è posta solamente in funzione del contrasto con l'esteriorità del mondo.

Se - come l'idealismo sostiene - l'uomo è sufficiente a spiegare il mondo della sua esperienza conoscitiva e pratica, non può essere viceversa ritenuto sufficiente a spiegare sé stesso. Il trascendentale immanente alla soggettività umana - irreversibilmente acquisito alla speculazione ad opera della genialità filosofica di Immanuel Kant - cerca la concretezza e la pienezza della propria interiorità in quella esteriorità che finisce per limitare l'interiorità medesima. Quest'ultima, nel contempo, si trova «limitata da un principio superiore: da un principio di interiorità assoluta, indipendente da ogni esteriorità, sì che in esso la forma, liberata da ogni esteriorità di contenuto, si attua in perfetta adeguazione di sé con sé, e costituisce, così, la vera pienezza e concretezza che dà valore di spiritualità ad ogni atto dell'umana autocoscienza»¹⁷.

Insomma, il trascendentale implica la trascendenza, e la dimensione psicologica del soggetto si incontra intimamente con la dimensione teologica, vale a dire con l'Assoluto trascendente. È allora evidente l'effetto di trasformazione, che tale nucleo speculativo imprime sul concetto di trascendenza comunemente inteso. Nel significato tradizionale, Dio è trascendente rispetto al mondo e all'uomo; «ma, se nell'uomo si considera il principio spirituale dell'autocoscienza, ossia quel principio per il quale egli è il trascendentale del mondo, allora Dio è il trascendentale dello stesso trascendentale umano [...]. Soltanto la sua trascendentalità rispetto all'uomo ci assicura la sua trascendenza al mondo in generale. Di qui la necessità, per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, di passare attraverso l'uomo. Dal mondo a Dio è impossibile passare immediatamente. Se Dio, infatti, è pura spiritualità, come arrivare a Lui da un mondo in cui non appaia nessun'orma di spiritualità?»¹⁸.

¹⁷ A. Carlini, *La religiosità dell'arte e della filosofia*, Sansoni, Firenze 1934 (d'ora in poi: RAF), pp. 5-6.

¹⁸ Id., *La vita dello spirito*, Sansoni, Firenze 1940² (Vallecchi, Firenze 1921¹), p. 287.

Ragion per cui, dopo che lo spirito ha percorso il cammino impostogli dalle esigenze della criticità filosofica, può ben avviarsi alla dialettica religiosa, a meno che non ne sia impedito: o da una filosofia che intenda la religione come un grado inferiore entro il processo del pensiero verso l'autoconsapevolezza, o da una filosofia che la intenda addirittura come un momento negativo entro il medesimo processo. Ma il tentativo di riconoscere alla religione una sua autonomia nell'atto spirituale umano, già di per sé arduo, «può diventare del tutto disperante se non ci si mette in una disposizione d'animo favorevole»¹⁹. In chiave di critica all'attualismo di Gentile, Carlini soggiunge che «l'atto si scorda della sua derivazione da una dialettica puramente logica, e ripigliando contatto con quella a cui deve la sua propria origine si pone, anche se non si qualifica espressamente così, come un problema fondamentalmente religioso: non un momento della sintesi, ma la sintesi tutta intera»²⁰. In definitiva, l'atto spirituale non si pone come sintesi delle analisi, ma come sintesi delle sintesi, includente il problema filosofico e quello religioso.

Ma il pensiero può appagare interamente l'aspirazione dell'atto a rispondere all'interrogativo: «Che cosa sono io»? Ovviamente no, giacché il pensiero imprigiona dentro la sua legge di oggettività, universalità e necessità, anche la soggettività, l'individualità e la libertà dello spirito²¹. E «il processo va necessariamente all'infinito, perché infinita è la distanza tra l'oggettività e la soggettività, e per quanto la filosofia nel suo svolgimento ne venga sempre più colmando l'intervallo, l'adeguazione ultima vien sempre più rimandata a un atto in cui l'oggettività coincida perfettamente con la soggettività»²².

In questi termini, è già posta l'esigenza di una realtà trascendente, cioè che trascenda l'atto della spiritualità umana; ma l'esigenza non è ancora la dimostrazione. «Inoltre: l'io non chiede soltanto per sapere di sé: l'atto che fa la domanda, già nello stesso domandare, s'è alzato sopra di sé. Egli *avverte* in sé qualcosa ch'è più grande di sé: che, pur essendogli immanente, lo trascende da ogni lato [...]. Che cos'è questo che nell'atto è più grande dell'atto? E potrà dircelo la filosofia? Per quanto quel problema sia più grande dell'atto, esso non è, infine, fuori dall'atto, e la filosofia, ch'è scienza dell'atto, deve rivelarcelo»²³.

Ora, la soggettività filosofica, ponentesi come pensiero logico, nel momento in cui si adopera a dar ragione dell'atto, assume una prospettiva oggettivizzante; la conseguenza è che, dalla dinamica del *logos*, il principio soggettivo e trascendente, che costituisce la condizione di possibilità di ogni atto di pensiero, emerge oggettivizzato ed immanentizzato²⁴. Ma quanto più il pensiero logico immanentizza, tanto più pone la necessità della trascendenza del principio assoluto,

¹⁹ RAF, p. 98.

²⁰ RAF, p. 101.

²¹ Cfr. RAF, p. 106.

²² RAF, p. 108.

²³ RAF, p. 108.

²⁴ Cfr. RAF, p. 109.

con l'esito paradossale che la dialettica dell'immanenza si pone come un continuo riconoscimento della trascendenza, espressa non in termini positivi, ma negativi: la filosofia assume allora la veste di una teologia negativa, cioè di un pensiero della negazione che aspetta da altra fonte l'affermazione. Tale fonte, in ultima analisi, non può essere che la fede²⁵.

In questi termini, Armando Carlini si è tolto per così dire la maschera; giacché ha mostrato con ogni evidenza come il suo tentativo di fuoriuscire speculativamente dal cerchio magico del neoidealismo, attraverso un processo di interiorizzazione del trascendentale che recuperi Agostino attraverso Kant, arriva da ultimo ad attingere l'Assoluto soltanto in chiave fideistica: in una chiave - cioè - a tutti gli effetti *non speculativa*. È forte, allora, la tentazione di addebitare a Carlini una sorta di traduzione teoretica del suo proprio percorso esistenziale, che lo ha visto riguadagnare una visione teistica del mondo in virtù di ragioni in tutto e per tutto personali²⁶. Su di un altro piano di indagine - propriamente escatologico - l'impresa di coniugare Agostino e Kant riuscirà viceversa a Renato Lazzarini, il quale otterrà in tal modo di conferire adeguata consistenza al suo originale teorema soteriologico²⁷.

È con analoga avvedutezza, che andava dunque affrontata la potenza totalizzante dell'atto gentiliano. Sciacca vi si dedica esemplarmente nelle *Riflessioni critiche sull'atto dell'attualismo*, che risalgono al 1954, e che fanno i dovuti conti con le radici hegeliane della prospettiva di Gentile, finendo per mostrare la permanenza di quest'ultimo entro gli esiti ultimamente meontologici della prima triade della logica hegeliana²⁸.

«Della critica del Gentile allo Hegel e della conseguente posizione attualistica resta però un contributo che non va perduto: l'essere di pensiero od oggettivo non può essere pensato prima o fuori del pensiero; non vi è pensiero senza l'oggettività dell'essere che gli è interiore e lo costituisce: non vi è essere di pensiero che non sia Idea per un pensiero e non vi è pensiero che pensi senza l'essere oggettivo»²⁹.

Qui pervenendo, con mano sicura, ad uno dei vertici della sua creatività speculativa, Sciacca riesce a compiere la fondazione teoretica dell'oggettivismo integrale, valorizzando al meglio proprio i problematici esiti della riforma gentiliana della dialettica hegeliana. Tale fondazione teoretica, a ben vedere, restaura il valore del platonismo perenne, giacché rovescia in maniera

²⁵ Cfr. RAF, p. 110.

²⁶ Essenzialmente, la morte per un banale avvelenamento da funghi della adorata figlia Grazia Maria (1918-1931). Cfr. la più ampia monografia su Carlini ad oggi prodotta: L. Del Vecchio O.F.M. Cap., *Pensiero, fede, dogma in Armando Carlini. Una «vocazione teologica» nella cultura laica italiana della prima metà del Novecento*, Tesi di Dottorato, Relatori P. Selvadagi - I. Sanna - M. Bordoni, Anno Accademico 1998/1999, Pontificia Università Lateranense - Facoltà di Sacra Teologia, [Città del Vaticano 2000], 2 voll. per complessive pp. 578.

²⁷ La migliore presentazione del pensiero di Lazzarini si deve alla penna di Giorgio Giannini. Cfr. G. Giannini, *Renato Lazzarini*, «Filosofia oggi», 11 (1988), 4, pp. 641-652.

²⁸ Cfr. M. F. Sciacca, *Riflessioni critiche sull'atto dell'attualismo* (1954), Appendice a Id., *Atto ed essere* (Opere complete di Michele Federico Sciacca, 5), Marzorati, Milano 1960³, pp. 135-170; pp. 150-152.

²⁹ M. F. Sciacca, *Riflessioni critiche sull'atto dell'attualismo*, p. 152.

spettacolare la dinamica soggettivistica di un asse speculativo formidabile, che allinea Fichte, Hegel, Spaventa e Gentile; da ultimo, soggetto ed oggetto ne escono nuovamente ed adeguatamente distinti, poiché se l'Idea «fosse lo spirito (il soggetto spirituale), non sarebbe Idea e perché lo spirito, che fosse esso stesso l'Idea, sarebbe l'immediatezza di sé stesso, la pura soggettività vuota, non più pensiero, anzi impensabile»³⁰.

Colui che ponesse mente alle istanze più gridate della filosofia del Novecento, sarebbe tuttavia tentato di confinare tanto il soggettivismo idealistico proprio dell'asse suddetto, quanto l'oggettivismo integrale di Sciacca, entro i moduli di un pensiero puro, inaccettabilmente staccato dalla vita. La riflessione critica più avveduta, viceversa, tende a riconoscere il fatto che il baricentro dell'avventura filosofica del secolo passato insiede proprio nell'ambito delle filosofie autenticamente speculative: come quella di Giovanni Gentile.

Questi, come ha scritto Vincenzo Vitiello, «rivendica l'assoluto primato del pensiero. L'essere per lui è solo un "pensato", ciò che il pensiero pensante, nel porre sé, pone come suo opposto: la materia che la forma genera per realizzarsi. Idealismo come formalismo assoluto. Sicché il divenire, inteso come pensiero pensante non è più terzo, ma primo: quel primo concetto dal quale essere e non-essere sono posti e negati insieme. È degno di rilievo il fatto che proprio là dove Gentile è massimamente critico nei confronti di Hegel, più gli si avvicina, contribuendo a ristabilire il vero significato *hegeliano* del divenire, che non è *terzo* termine dialettico in quanto viene semplicemente *dopo* l'essere ed il non-essere: è terzo solo perché è insieme primo, il *vero* primo, ciò in cui e per cui essere e non-essere *sono*. È ontologicamente primo, anche se appare da ultimo»³¹.

In questi termini, Vitiello, senza nominarlo, dà pienamente ragione a Michele Federico Sciacca: a riprova del fatto che linee di pensiero eterogenee, se si conducono con pari onestà intellettuale ed autentico spirito speculativo, finiscono inesorabilmente per convergere.

Irriducibilmente divergenti, viceversa, restano rispetto alle filosofie "altre", programmaticamente riduzionistiche: quelle che Sciacca respinge, in un passaggio che - a suggello del nostro percorso - mette conto riportare per intero, paradossalmente in ragione della sua bruciante inattualità.

«In tutta questa ricerca non ho mai pensato che mi potesse venire un qualunque aiuto positivo da filosofie materialistiche, naturalistiche e positiviste, verso le quali ho un'istintiva diffidenza, quasi un'incompatibilità irriducibile, al punto, per citare un esempio, di non avercela mai fatta con tutta la buona volontà a leggere per intero un libro di Spencer; ed è stato per me un

³⁰ Ivi, pp. 154-155.

³¹ V. Vitiello, *Della possibilità di distinguere la logica del concreto dalla logica dell'astratto (Note in margine al Sistema di logica di Giovanni Gentile)*, in Autori Vari, *Lineamenti di un personalismo teologico. Scritti in onore di Carlo Arata*, a cura di L. Malusa - G. Benelli - A. Campodonico - B. Salmona, Brigati, Genova 1996, pp. 509-519; il passo riportato è a p. 511.

vero supplizio il dovermi occupare per motivi professionali o per lavori storici di filosofi appartenenti a questi indirizzi. Altrettanto debbo dire della cosiddetta filosofia della scienza, i cui problemi mi sono rimasti sempre estranei, anche perché non ho mai creduto e non credo all'apporto delle scienze nella soluzione di problemi dello spirito, con cui io identifico la filosofia e perché ritengo le scienze stesse un punto di vista inferiore a quelli filosofico ed artistico, nel senso che questi ultimi disvelano un piano superiore dell'esistenza. Per me, la conquista scientifica più mirabolante è pressoché niente sul piano dello spirito e della scoperta del senso infinito dell'essere, a confronto di un solo verso di pura poesia»³².

³² M. F. Sciacca, *La clessidra (Il mio itinerario a Cristo)*, p. 110.