



1506  
UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI URBINO  
CARLO BO

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO“CARLO BO”**  
**DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI (DISTUM)**

---

Corso di Dottorato di ricerca in Scienze umane

XXIX ciclo

**ARTURO MASSOLO (1909-1966):**  
**UNA BIOGRAFIA INTELLETTUALE**

Settore scientifico disciplinare: M-FIL/06 STORIA DELLA FILOSOFIA

SUPERVISORI: Chiar.mi Proff.

GIOVANNI BONACINA  
ROBERTO BORDOLI

DOTTORANDA:

FRANCESCA PAOLA BUBICI

---

ANNO ACCADEMICO 2015-2016



La fine di ogni percorso impone da sé un bilancio, una valutazione del punto al quale si è giunti rispetto alle intenzioni iniziali, ed una riflessione su quanto ancora resta da perfezionare.

All'interno del mio personale bilancio rientrano quanti, con il loro contributo, hanno supportato il mio percorso.

Ringrazio i professori Giovanni Bonacina e Roberto Bordoli per avermi seguita con le loro indicazioni e per essere stati sempre presenti con il massimo della professionalità.

Ringrazio, inoltre, i professori Remo Bodei, Gian Mario Cazzaniga e Domenico Losurdo. Le loro testimonianze in qualità di allievi di Massolo mi hanno permesso di comprendere gli aspetti più vivi del pensiero e della sfaccettata personalità dell'autore, che difficilmente avrei potuto cogliere con tale profondità esclusivamente nei libri. Un pensiero speciale va al compianto Massimo Barale, con il quale ho avuto la fortuna di conversare a Pisa nel maggio del 2014. Conservo nitidamente il ricordo di quell'incontro, durante il quale il professor Barale mi ha regalato una preziosa lezione sull'evoluzione intellettuale di Massolo, che ha segnato in modo deciso fin dal principio alcune linee guida della mia ricerca.

Ringrazio inoltre le professoresse: Sonia Morra, per la dolcezza con cui mi ha accolta nella sua abitazione di Ca'Romanino, per avermi raccontato spaccati di vita familiare e permesso di visionare fotografie e lettere inedite di Massolo; Ursula Vogt, per la cura e l'attenzione con cui mi ha accompagnata nella ricerca e nell'esame dei documenti d'archivio conservati presso la *Fondazione Carlo e Marise Bo* di Urbino; Egle Abruzzini per la sua gentilezza e disponibilità ad incontrarmi, dandomi la possibilità di leggere appunti e frammenti di Massolo di straordinaria intensità.

Ringrazio, inoltre, tutti i colleghi che si sono intrattenuti con me in varie conversazioni, che indubbiamente hanno avuto eco nei miei studi e nelle mie ricerche; mi hanno ricordato che la filosofia è prima di tutto dialogo e mai monologo, che essa è una pratica che amplifica la propria potenza ermeneutica nello scambio e nel confronto.

Ringrazio, infine, gli amici e la mia famiglia, che mi hanno incoraggiata a non abbandonare questo percorso di studi all'inizio, quando all'improvviso la vita ha rimarcato nella mia esistenza la sua intrinseca precarietà.



# Indice

<b>Introduzione</b> .....	1
<b>1. Gli anni giovanili e la formazione accademica</b>	
1.1 Perché una biografia intellettuale su Arturo Massolo.....	8
1.2 Le origini siciliane.....	10
1.3 Dall'arte alla filosofia.....	16
1.3.1 <i>Il superamento della propria indifferenziata interiorità: il tempo della poesia</i> .....	16
1.3.2 <i>Dimensione estetica in Arturo Massolo: la pittura</i> .....	23
1.4 Gli anni dell'Università di Palermo .....	31
1.4.1 <i>La Biblioteca Filosofica di Palermo</i> .....	34
1.4.2 <i>Gentile a Palermo: il primo attualismo e genesi della "scuola" palermitana</i> .....	42
1.5 Vito Fazio-Allmayer e la Logica della compostibilità.....	46
1.5.1 <i>Il problema del Soggetto</i> .....	50
1.5.2 <i>Dall'Atto all'attualizzare: la logica della compostibilità</i> .....	55
1.5.3 <i>Nuovo concetto di trascendenza e storicismo critico</i> .....	60
1.6 Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini: la tesi di laurea di Arturo Massolo.....	67
<b>2. Gli anni dal 1934 al 1944: Perugia, Catanzaro, Livorno</b>	
2.1 Il congedo dall'isola natale e gli anni del silenzio.....	77
2.2 Perugia 1937-1938.....	82
2.2.1 <i>L'antifascismo a Perugia</i> .....	82
2.2.2 <i>Massolo, professore al Liceo Classico "Annibale Mariotti" di Perugia</i> .....	88
2.2.3 <i>L'interruzione del silenzio</i> .....	92
2.3 Massolo tra Fenomenologia ed Esistenzialismo.....	102
2.3.1 <i>La Fenomenologia in Italia negli anni Trenta</i> .....	104
2.3.2 <i>Fenomenologia, neoscolastica e rapporti con l'idealismo: il caso di Sofia Vanni Rovighi</i> .....	106
2.3.4 <i>La recensione di Massolo al libro di Sofia Vanni Rovighi</i> .....	113
2.3.5 <i>Il problema della fondazione della metafisica</i> .....	116
a) <i>Husserl e il cartesianesimo</i> .....	117
b) <i>Heidegger e la fondazione kantiana</i> .....	124
2.4 Il primo libro di Arturo Massolo: <i>Storicità della Metafisica</i> (1944).....	132
<b>3. Gli anni dell'Università degli studi di Urbino</b>	
<b>Parte Prima</b>	
3.1 Arturo Massolo, professore a Urbino.....	146
3.2 La cultura nel dopoguerra. L'esperienza di Massolo nella rivista «Società».....	149
3.2.1 <i>I primi passi di Massolo nella Logica di Hegel</i> .....	153
3.3 Il 1945: l'inizio di un nuovo percorso teorico.....	157
3.3.1 <i>Esistenzialismo e critica ideologica (1945): Ideologia e trascendenza</i> .....	160

3.3.2 <i>La rivista «Il Politecnico»: un nuovo concetto di cultura</i> .....	166
3.3.3 <i>L'engagement dell'intellettuale ed il ruolo della filosofia: Massolo nella polemica di Luporini con «Il Politecnico»</i> .....	170
3.4 L'impegno teoretico di Massolo: una nuova lettura dell'idealismo classico tedesco.....	175
3.4.1 <i>Massolo interprete di Kant</i> .....	178
3.4.2 <i>Fichte e la storicizzazione dei dualismi kantiani</i> .....	184
3.4.3 <i>Il ruolo del "Primo Schelling" nel dibattito</i> .....	191
3.5 Il rapporto Hegel-Marx nel «Convegno di studi hegeliano-marxistici» del 1948.....	200

## **Parte seconda**

3.6 Filosofia e situazione: dai classici ai problemi del tempo.....	211
3.6.1 <i>Il problema della coscienza comune</i> .....	214
3.6.2 <i>Il Frammento etico-politico</i> .....	219
3.6.3 <i>Massolo, un intellettuale isolato</i> .....	223
3.7 Una nuova lettura di Hegel nel secondo dopoguerra.....	228
3.7.1 <i>Il problema della storia della filosofia</i> .....	229
3.7.2 <i>La filosofia della storia di Hegel nella lettura di Massolo</i> .....	236
3.8 Il giovane Hegel e i bisogni degli uomini: <i>Prime ricerche di Hegel (1959)</i> .....	241
3.8.1 <i>Il Ritmo della interpretazione di Massolo del primo periodo della evoluzione hegeliana: il periodo di Tubinga</i> .....	243
3.8.2 <i>Periodo di Berna</i> .....	245
3.8.3 <i>Il periodo di Francoforte (1797-1800)</i> .....	252
3.9 «Io, don Giovanni»: un recital di Massolo.....	256

## **4. Gli anni dell'Università di Pisa**

4.1 Da Urbino a Pisa.....	261
4.2 Il senso della storia della filosofia.....	263
4.2.1 <i>La storia della filosofia e il suo significato: la prolusione pisana del 1961</i> .....	265
4.3 Perché Marx non è un tribunale della filosofia.....	272
4.4 Il riconoscimento del singolo nella comunità conciliata: un nuovo mondo si dischiude come «Enttäusserung».....	279
4.4.1 <i>«Enttäusserung» - «Entfremdung» nella Fenomenologia dello Spirito al Congresso hegeliano di Urbino</i> .....	280

## **Appendice**

Opere di Arturo Massolo.....	288
Bibliografia secondaria su Arturo Massolo: Recensioni dei lavori e studi critici.....	298

<b>Bibliografia</b> .....	302
---------------------------	-----

## ***Introduzione***

Quello del biografo è un compito delicato ed impegnativo. Esso cela un'insopprimibile difficoltà ermeneutica derivante dall'impossibilità di raccontare la vita di una persona, dato il punto di vista inevitabilmente parziale ed unilaterale dell'interprete in aperto contrasto con le poliedriche immagini che ogni uomo lascia di sé nel corso della propria esistenza.

Tale difficoltà si acuisce allorché il soggetto in esame appartiene ad un momento storico differente, poiché il racconto di quella vita rivelerà un mondo nel quale riconoscersi è impossibile e rispetto al quale bisognerà attuare uno sforzo di comprensione.

Il biografo, dunque, si sveste dei propri panni per effettuare una sorta di viaggio nel tempo, al fine di dotarsi di alcuni strumenti utili per descrivere un'epoca alla quale non appartiene.

La costruzione di una biografia è una vera e propria immersione nella storia, che risulta indispensabile per penetrare e ricostruire quella realtà nella quale il soggetto studiato è vissuto poiché essa si riflette nel suo operato con differente intensità.

Tentare di raccontare l'itinerario di una mente che si è dedicata alla filosofia è un'operazione molto affascinante, seppur altrettanto complessa. Il rischio, infatti, è quello di operare una violenza sui concetti, in quanto la filosofia di per sé risente di una costante tendenza alla ridefinizione che difficilmente si attesta in un'interpretazione univoca ed immutabile.

Il presente lavoro di ricostruzione biografica presuppone una domanda fondamentale: perché, oggi, occuparsi di Arturo Massolo? Cosa può ancora dirci la sua riflessione filosofica?

La personalità di Massolo è unitaria, poiché in lui non vi è cesura tra il carattere dell'uomo e lo spessore intellettuale dello studioso. Egli, infatti, soffrì nella sua vicenda esistenziale e filosofica, prima di tutto come uomo, la difficoltà di una ricerca costantemente inquieta e mai soddisfatta, tormentata da domande radicali rispetto alle quali la sua riflessione non trovava pace. Fu drammaticamente consapevole dell'impossibilità di cogliere il Vero e procedette nei suoi studi del tutto privo di quell'ottimismo gnoseologico che certamente giudicava inadeguato ed, in definitiva, ingenuo.

Massolo sentì profondamente le problematiche della sua contemporaneità e le traspose nella teoresi e nelle opere. Egli mise in tensione dialettica conoscenza storica e problematica contemporanea, facendo costantemente dialogare i nodi teorici dei classici con i problemi del tempo; già a partire dalla sua epoca comprese i presupposti teorici della profonda crisi che attraversa la filosofia contemporanea: il problema della scissione della coscienza comune, il pericolo dell'alienazione, il rischio della deformazione ideologica, nonché i germi degli attacchi alla ragione ed il nichilismo che da essi deriva. Elementi, quest'ultimi, che negli anni successivi alla morte di Massolo manifestarono la loro forza persuasiva, definendosi in quella corrente che cade sotto l'etichetta teorica di postmodernismo e che proclama il non senso e l'assurdo della storia.

Sotto quest'aspetto è possibile considerare Massolo un "classico" della storia del pensiero, nella misura in cui i classici non soltanto colgono gli aspetti essenziali della loro epoca, ma sopravanzano il proprio tempo storico e contribuiscono alla formazione del patrimonio simbolico con cui siamo in grado di interpretare la realtà.

Lo specialismo storiografico che caratterizza alcune fasi della riflessione di Massolo è apparente, in quanto rappresenta soltanto la parte più esteriore del suo procedere analitico. Infatti, anche nei momenti di maggior impegno storiografico, il nucleo del pensiero di Massolo mostra una costante apertura verso “i problemi del tempo”, ed una lucida interpretazione di alcuni nodi filosofici che, per diversi aspetti, sono ancora i nostri e ci appartengono.

Per questo motivo il presente lavoro è teso ad interpretare le molteplici immagini che Massolo ha lasciato di sé, anche se esse appaiono a prava vista parziali, sbiadite dalla scarsità delle fonti ed, in qualche caso, alterate dal tempo.

È da notare come la figura di Massolo, nonostante lo spessore delle sue riflessioni e la lungimiranza di alcuni concetti del suo pensiero, risulti poco conosciuta essendo nota quasi esclusivamente nell’ambito dello specialismo storiografico. Anche in quest’area, tuttavia, sono poco numerosi gli studi che procedono ad una considerazione generale del pensiero dell’autore, poiché nella maggior parte dei casi la letteratura critica si è concentrata sulle opere della maturità.

Anche per questo motivo la presente ricerca si è posta nei termini di uno studio complessivo della biografia intellettuale di Massolo, con l’obiettivo di connettere tra loro i diversi momenti speculativi del pensiero dell’autore.

Al fine di tracciare un quadro il più esaustivo possibile, il presente lavoro si è mosso su un doppio sentiero, coniugando un approccio storico-filologico ad uno teorico-speculativo, intrecciando in questo modo ricerca storiografia ed esegesi filosofica.

La situazione di partenza relativa alle fonti di Massolo si è rivelata frammentaria e lacunosa, data l’inesistenza di un vero e proprio fondo dedicato all’autore a cui fare riferimento. Pertanto al fine di recuperare eventuali documenti ho deciso di condurre le ricerche negli archivi di altri intellettuali con cui Massolo entrò in contatto nel corso della sua vita. Mediante questo procedimento indiretto è stato possibile prendere visione di alcuni carteggi, che si sono rivelati particolarmente significativi; il loro studio è stato indispensabile per ampliare il campo ermeneutico, chiarire meglio i motivi di alcune scelte concettuali e spostamenti teorici, nonché per comprendere i numerosi momenti di silenzio che l’autore frapponeva tra una pubblicazione e l’altra.

Nonostante la naturale tendenza di Massolo all’isolamento ed al distacco dagli ambienti accademici, lo studio dei carteggi con Gentile, Spirito, Bo, Capitini, Weil ed altri, ha permesso di mettere in luce il riconoscimento del suo spessore intellettuale da parte di molti filosofi e uomini di cultura del secondo dopoguerra.

Se guardato esclusivamente dall’esterno, l’itinerario speculativo di Massolo sembra procedere in modo non lineare, secondo un andamento tortuoso ed appare privo di una coerente istanza sistematica.

Il pensiero dell’autore, infatti, si forgiò attraverso il confronto con filosofie molto differenti tra loro, articolandosi in diversi momenti che, considerati nella loro specificità, potrebbero fornire un’immagine caleidoscopica.

Per ridurre al minimo il rischio di un’eventuale carenza di chiarezza, che sarebbe attribuibile esclusivamente alla mia trattazione e non alla oggettiva mancanza di coesione nella speculazione di Massolo, in questa sede vorrei fornire una possibile chiave di lettura, che auspico possa rivelarsi utile per orientarsi nella riflessione dell’autore. Se, infatti, si distacca lo sguardo da ogni singolo



momento speculativo del pensiero di Massolo e si passa a considerare globalmente l'evoluzione, emergono alcune costanti che connotano la sua riflessione e rappresentano il filo rosso che lega l'esordio attualistico all'hegelo-marxismo della maturità.

Secondo alcuni interpreti è possibile individuare due stagioni principali nell'evoluzione intellettuale di Massolo, le quali sarebbero talmente differenti tra loro, per presupposti teorici e contenuti speculativi, da scandire un "prima" ed un "dopo" nel suo pensiero. In questa prospettiva l'anno 1945 sarebbe il momento di netta cesura e, dunque, rappresenterebbe una svolta nella formazione di Massolo che, abbandonando i riferimenti attualistici ed esistenzialistici della formazione giovanile, si aprirebbe ad una nuova considerazione della filosofia di Hegel e Marx.

Effettivamente una dinamica di questo tipo si può facilmente rilevare in Massolo, tuttavia il presente lavoro si pone l'obiettivo di descrivere dall'interno i motivi di tale maturazione, ovvero approfondire quei nodi teorici che condussero l'autore a muoversi verso orizzonti filosofici differenti.

L'idea emersa dallo studio è che in Massolo non vi sia stata una cesura improvvisa con la formazione giovanile, quanto piuttosto l'impulso ad un incessante domandare, una spinta a scavare, a sondare la profondità delle questioni. In questo suo scendere alla radice dei problemi si verificò, di fatto, un mutamento di prospettiva. In quest'ottica appare una forzatura la rigida divisione, dettata più da un'esigenza esterna utile alla nostra comprensione, tra un "prima" e un "dopo" nel pensiero di Massolo nettamente distinti tra loro.

La chiave di lettura che qui vorrei suggerire è quella di una possibile "continuità", basata sulla presenza, tra molti altri problemi teorici affrontati, di una questione costante, che fu in grado di muovere la riflessione di Massolo nel corso degli anni: il problema di una comunità umana nella quale l'individuo possa essere riconosciuto.

Già a partire dalla tesi di laurea del 1933, seppur nell'ambito di un linguaggio scolastico e soluzioni tipicamente attualistiche, l'attenzione di Massolo, sulla scia delle questioni proprie della filosofia di Fazio-Allmayer, si concentrò sul problema della libertà dell'individuo nel rapporto tra «mondo e sovramondo», cioè tra realtà empirica e realtà trascendentale.

Successivamente furono proprio la problematica del singolo e la polemica che egli sviluppò contro l'intellettualismo, che condussero Massolo ad addentrarsi nelle riflessioni esistenzialistiche, nell'ambito delle quali cominciò a prendere corpo in *Storicità della metafisica* (1944) il problema della storia e della trascendenza. In questi anni il problema della storia si convertì nel problema fenomenologico-esistenziale della fondazione della metafisica, che passava attraverso il progetto heideggeriano di un'ontologia trascendentale. Questa conversione, maturata durante gli anni del secondo conflitto mondiale, fu sospinta in Massolo dalla coscienza di vivere in un tempo di crisi. Essa fu utile per chiarirgli la struttura stessa della storicità e per maturare una nuova comprensione della filosofia hegeliana per mezzo di differenti strumenti teorici, che lo condussero a sviluppare un particolare tipo di storicismo non indifferente alle "ragioni degli uomini". Tuttavia fu il concetto di «trascendenza rivoluzionaria» emerso nel saggio *Esistenzialismo e critica ideologica* (1945) che permise a Massolo di superare i confini dell'analitica esistenziale heideggeriana.

A partire dal 1945 ad orientare l'evoluzione di Massolo fu un evento extrafilosofico: la guerra.

Il conflitto accelerò il processo di maturazione intellettuale di Massolo, gli disvelò la disgregazione di un mondo storico e dei suoi valori costitutivi, instillando nel suo pensiero nuove problematiche che per essere affrontate necessitavano sia di nuovi concetti che di un differente piano di analisi.

Più tardi egli stesso ricordò come «il dopoguerra» impose alla loro speculazione «la presenza di Hegel e Marx» (*Fazio Allmayer e la logica della compostibilità*, 1957).

Questo aspetto risulta non secondario per intendere la profonda convinzione di Massolo per la quale «la filosofia non fa storia con sé stessa», ovvero la consapevolezza che cambiati i problemi del tempo si modificano anche le soluzioni date, che risultano pertanto non essere più intelligibili in sé stesse.

Sicché dal dopoguerra cominciò per Massolo un percorso di progressivo avvicinamento alla filosofia di Marx, che raggiunse il suo apice al congresso romano di studi hegeliano-marxistici del 1948. In quell'occasione, contro la prospettiva del neoidealismo italiano e contro il metodologismo di Galvano della Volpe, Massolo pose le basi per una lettura inedita del rapporto Hegel-Marx. Questa impostazione giunse a completa maturazione negli anni successivi, durante i quali Massolo distinse con forza tra «rapporto dialettico» e «rapporto storico» (*Del rapporto Hegel-Marx*, 1962).

L'idea che la contraddizione non risieda nel pensiero ma sia costitutiva della realtà condusse Massolo a comprendere la necessità per i sistemi di essere storicizzati, ovvero mantenuti nel loro rapporto con il tempo e con la situazione di cui sono espressione.

Questa intuizione costituì il fondamento dell'universo teorico di Massolo al punto che alla storicizzazione egli non sottrasse neppure il materialismo storico. Proprio questo modo di procedere gli permise di non considerare Marx un *tribunale della filosofia*, ovvero il filosofo in grado di attuare la resa dei conti dell'intera storia del pensiero, ricordando al «filosofo che accetta il materialismo storico», di non dimenticare «che il suo compito non si esaurisce con l'esaurirsi della lotta di classe», poiché anche laddove essa sarà terminata «nuovi conflitti e nuovi rapporti dialettici possono presentarsi».

Nell'ottica di Massolo l'impegno del filosofo marxista si attua nel prendere parte al movimento dialettico del reale, in modo da «scegliere sempre in favore della dignità umana contro nuove possibili forme di schiavitù, la cui origine sarà sempre da ricercare in un ritorno rabbioso dell'idealismo e in un suo prevalere sulla serietà dello spirito materialista» (*Frammento etico-politico*, 1958).

Tuttavia al raggiungimento di tale maturità speculativa fu necessaria la mediazione dell'esegesi dei testi di Kant, cominciata sul finire degli anni '30 con la traduzione dell'opera di Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) e portata all'apice con *l'Introduzione alla analitica kantiana* (1946), momento in cui Massolo maturò la consapevolezza di ciò che lo divideva dall'interpretazione heideggeriana. Infatti fu proprio l'*umanissimo* Kant che per primo dischiuse agli occhi di Massolo, tramite il concetto dell'*illusione trascendentale*, la finitezza dell'uomo e la storicità dei sistemi. Tuttavia Massolo ritenne che Kant, pur avendo gettato le basi per una considerazione storicistica dell'uomo, avesse assolutizzato il concetto di alienazione umana, considerandola strutturale e dunque ineliminabile. Questo esito del criticismo venne da Massolo ascritto all'immatùrità della situazione storico-politica nella quale Kant si trovò ad operare. Fu proprio questa intuizione che spinse Massolo ad intraprendere la fatica intellettuale più ardua della sua esistenza: la ripetizione della genesi dell'idealismo tedesco.

In questo lavoro durato un decennio, condotto con acume filologico e padronanza dei testi, Massolo si mosse in antitesi all'esegesi del neoidealismo italiano, che tendeva ad attribuire alle filosofie di Fichte, Schelling ed Hegel il superamento della finitezza umana che Kant aveva posto a fondamento della sua filosofia. Egli procedette alla rilettura dei testi dell'idealismo tedesco con l'idea che esso abbia storicizzato i dualismi kantiani in un processo che si compie nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Fu infatti proprio la ripetizione della genesi storica dell'idealismo tedesco che condusse Massolo a possedere gli strumenti teorici per comprendere Hegel senza staccarlo dalla matrice del dibattito filosofico nel quale si generarono le questioni principali della sua filosofia e liberarlo, in tal modo, dalla interposta interpretazione attualistica ed esistenzialistica. Sarà da questo momento in poi che Massolo si emanciperà realmente dalle proprie posizioni giovanili e non considererà più Hegel teologo e panlogista, responsabile di una filosofia che sacrifica le esigenze del singolo in nome di un astratto logo, ma il pensatore con il quale la filosofia contemporanea ha un alto debito teorico in quanto gli deve il suo stesso oggetto di ricerca: la storia.

Il concetto di storia in Massolo è estensivo e comprende quella comunità umana definita, appunto, «città-storia». Tuttavia alla luce di questo percorso è fondamentale porre l'attenzione su come tale maturazione concettuale non abbia comportato in Massolo un oblio delle esigenze dell'individuo, il quale non viene mai sacrificato in nome di una razionalità astratta e di sconosciute forze trascendenti. Questo orientamento condusse Massolo a sviluppare una forma di storicismo immanente, che dal punto di vista filologico si origina nello studio della dialettica hegeliana del servo e del signore e che dunque pone la genesi della storia nel concetto di lavoro.

I numerosi e duri attacchi polemici di Massolo al *Privatmensch*, cominciati a partire dal 1945 e poi iterati in altri luoghi dei suoi scritti, non sono mai rivolti all'individuo singolo, ma hanno di mira la «coscienza privata», ovvero la coscienza borghese, che pretende di isolarsi in modo totale dalla comunità umana, che decide di non prendere posizione e non impegnarsi nel processo di costruzione dell'oggetto storico-sociale.

La riflessione di Massolo si basa sull'idea che il valore di ogni soggetto e la libertà individuale di ciascuno possano essere riconosciuti esclusivamente in una comunità conciliata ovvero completamente «umanizzata», in quanto emendata da ogni forma di violenza.

Tutti i saggi più maturi di Massolo si orientano in questa direzione e pongono al centro la problematica della scissione della coscienza comune (*Filosofia e coscienza comune*, oggi, 1953). Infatti, se per Hegel la *coscienza comune* costituiva un presupposto del discorso filosofico, nella riflessione di Massolo il compito del filosofo risiede proprio nel ricostituire l'unità delle coscienze, condizione necessaria per il *dialogo*. Riflettendo dal punto di vista teoretico sul dialogo Massolo attuò un ripensamento del concetto di *Realtà*, inteso come «l'insieme dei dialoghi particolari, dacché l'uomo non ragiona che con l'uomo, non lotta che con l'uomo» (*La storia della filosofia come problema*, 1955). Il concetto di *Realtà*, così inteso, si lega all'idea di *Ragione*, la quale per Massolo diviene «essenzialmente discorso, cioè processo di risoluzione in concetto di ciò che inizialmente si presenta come ostacolo tra gli uomini che partecipano al dibattito. Questo dibattito è poi nella sua più alta e nobile espressione, la storia» (*Politicità del filosofo*, 1958).

Il *dialogo* venne inteso da Massolo come l'elemento dialettico che permette di superare le contraddizioni all'interno della comunità, in grado di conciliare le differenti rappresentazioni della *Realtà*. Secondo Massolo il dialogo permette di *disentificare* il costituito laddove si impone

all'uomo come violenza, e consente di ricostituire il reale storico e superare la scissione dell'uomo alienato. Il luogo in cui tale dialogo è possibile è la *città*, ovvero quello spazio profondamente umano in cui può emergere il processo dialettico tra istanze particolari e possibilità di accordo secondo principi universali e condivisi, ovvero quel luogo in cui il reale si fa storico, poiché «solo la realtà umana è pienamente dialettica» (*Frammento etico-politico*, 1958). Tramite queste riflessioni Massolo contrastò l'idea del sapere come visione solitaria del singolo in favore dell'idea del sapere come processo essenzialmente dialogico e comunicativo. Da questo momento in poi le argomentazioni di Massolo si snodarono attraverso il rifiuto dei presupposti teorici delle filosofie di Nietzsche e di Heidegger, le quali per opposizione vanno ad illuminare la propensione per Socrate, «uomo tra gli uomini» all'interno della *polis*, e per il sapere discorsivo.

Nell'ultima fase della sua riflessione, partendo dalla domanda sulla crisi della filosofia, Massolo condusse una polemica con Nietzsche ed Heidegger, poiché essi ammettendo il nichilismo come elemento interno al processo storico non poterono non dichiarare il non-senso e l'assurdo della storia. Massolo, contro «gli ebbri cantori della catastrofe», rimase un fermo sostenitore dell'assunto secondo il quale la dialettica è discorso e comunicazione, cioè il movimento nel quale il sapere come visione solitaria viene dichiarato non sapere e dove la morale aristocratica viene contrastata mediante la ricerca dell'accordo; questa impostazione del problema del senso della storia gli permise di formulare una potente riflessione contro i primi germi teorici del postmodernismo.

Nel saggio *La storia della filosofia e il suo significato* (1961) si coglie ampiamente la lezione hegeliana della *Fenomenologia dello Spirito*, che tuttavia si tinge con alcuni degli elementi più tipici della lettura di Massolo, la quale conduce all'accettazione della storicità della filosofia nei termini di una scelta effettuata proprio dalla riflessione filosofia, alla quale è affidato il compito di far emergere, mediante il discorso e il dialogo nella comunità, la violenza, l'alienazione, le scissioni e le contraddizioni interne al mondo storico.

Il persistere dell'esigenza del riconoscimento del singolo nella comunità, che percorre interamente la riflessione di Massolo, emerge limpidamente nelle battute conclusive dell'ultimo scritto di Massolo dal titolo «*Entäusserung*»-«*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito* (1966), dove l'autore rimarca come la storia sia una *lotta per il riconoscimento* per mezzo della quale «la coscienza di sé procederà in una situazione non più estraneata; dovrà costituirsi una realtà nella quale come singolo sarà riconosciuta».

Questo concetto suggella il percorso massoliano di rilettura della filosofia hegeliana, effettuata con lo sguardo costantemente rivolto alla problematica contemporanea, e al contempo mette in luce ciò che di più essenziale Massolo trovò nel pensiero di Marx.

Per Massolo i temi della scissione della coscienza comune, della politicizzazione della filosofia, della centralità del dialogo si legano al tema dell'alienazione/estraniamento il quale apre, proprio sulla scia dell'eredità hegeliana e marxiana, la possibilità all'uomo contemporaneo di superare la scissione e l'alienazione presente tanto nel soggetto singolo quanto nella comunità sociale alla quale appartiene.

La costruzione di un percorso in grado di abbracciare complessivamente l'evoluzione intellettuale del pensiero di Massolo ha permesso di constatare che la sua riflessione non si lascia rinchiudere in

un cliché ermeneutico, rivelandosi caratterizzata da un'intrinseca poliedricità che rifugge ogni rigida categorizzazione.

Nel caso di Massolo, infatti, dire dall'idealismo al marxismo passando dall'esistenzialismo è una formula che più che spiegare svilisce la multiforme personalità intellettuale dell'autore ed appiattisce lo spessore di molte sue intuizioni filosofiche.

Nel corso del lavoro si potrà constatare, infatti, come l'evoluzione di Massolo si sia definita mediante la costante coincidenza dell'oggettività della ricerca con l'interesse soggettivo dell'autore. Un aspetto che consentì a Massolo di percorrere un itinerario intellettuale in grado di illuminare le contraddizioni e le zone d'ombra interne a posizioni teoretiche distanti, alle quali, invece, come a rigidi paradigmi si richiama molto spesso la pratica della discussione filosofica.

# 1. Gli anni giovanili e la formazione accademica

## 1.1 Perché una biografia intellettuale su Arturo Massolo

Se Hegel disse una volta ad una commensale: «Ciò che di personale si trova nei miei scritti, è falso»<sup>1</sup>, è perché riteneva che il soggettivo, il contingente e l'accidentale non dovessero interessare la filosofia. Per Hegel, sulla scia di Aristotele, la filosofia è pensiero di pensiero, è pensiero che pensa se stesso nel più altro grado di astrazione<sup>2</sup>.

Sicché, se alla filosofia non spetta occuparsi dell'individuo singolo, l'insegnamento socratico relativo alla conoscenza di sé assume nel discorso hegeliano un'accezione peculiare, che trascende i limiti spaziali e temporali inerenti il soggetto empirico e storicamente determinato per schiudersi ad un concetto universale.

«Conosci te stesso, questo precetto assoluto non ha né preso per sé né dove lo si incontra storicamente espresso- il significato di una conoscenza di sé medesimo come delle proprie capacità particolari (carattere, inclinazioni e debolezze dell'individuo) ma significa invece la conoscenza di ciò che è la verità dell'uomo, della verità in sé e per sé, dell'essenza stessa in quanto spirito»<sup>3</sup>.

La ricerca intorno alla «verità dell'uomo» è stato il fuoco che ha illuminato nella sua intelligenza la riflessione di Arturo Massolo, il quale condivide con Hegel il rifiuto di fare della coscienza privata l'«inizio» e il «senso» del filosofare. Allorché si interrogava sull'incipiente crisi della filosofia, Massolo rispondeva in questo modo:

«Ciò che è entrato in crisi, ciò che va posto da parte, è la pretesa della coscienza privata di farsi inizio e senso del filosofare. Questa rinuncia proviene e si motiva nella individuazione della storicità stessa della coscienza comune. Essa pone in crisi la credenza tradizionale in una nostra originaria libertà. E come allora possiamo noi filosofare, se non possiamo più credere nell'assoluta originarietà e incondizionatezza del nostro discorso?»<sup>4</sup>.

La filosofia di Arturo Massolo è internamente percorsa da una spiccata attenzione teorica al mondo umano, animata e sospinta dalla convinzione che solo la «realtà umana è pienamente dialettica»<sup>5</sup>. Tuttavia accanto a questa consapevolezza vi è l'esigenza della comunicazione, ovvero del passaggio dal piano soggettivo a quello oggettivo, cioè la necessità per i discorsi particolari di costituirsi in discorsi generali.

I poli problematici della filosofia di Massolo sono quindi il soggetto umano e l'oggetto sociale, tematizzati a partire dalla problematica della loro relazione e dunque della loro dialettica storica. Si

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Detti memorabili di un filosofo*, (a cura di Nicolao Merker), Editori Riuniti, Roma, 1986, p. 186.

<sup>2</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 2009, pag. 564, (§ 574): «Questo concetto della filosofia è l'Idea che pensa se stessa, la verità che sa (§ 236) la logicità, col significato che essa è l'universalità convalidata dal contenuto concreto come dalla sua realtà. La scienza è, per tal guisa, tornata al suo cominciamento; e la logicità è il suo risultato come spiritualità: dal giudizio presupponente, in cui il concetto era solo in sé e il cominciamento alcunché d'immediato, e quindi dell'apparenza, che aveva colà, la spiritualità si è elevata al suo puro principio come a suo elemento».

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pag. 371, (§ 377).

<sup>4</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia e il suo significato*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Firenze, Vallecchi, 1973, pag. 29.

<sup>5</sup> Arturo Massolo, *Frammento etico-politico*, in *La storia della filosofia come problema*, cit., pag. 263.

ritiene che questo procedimento teorico, che si muove continuamente dal piano del soggetto a quello della costituzione dell'oggetto, ovvero del reale storico, sia chiaramente visibile nella trama biografica di Massolo, poiché ogni sua intuizione filosofica è il risultato di una radicata esigenza umana che continuamente tende a superare se stessa, aspirando a configurarsi come discorso generale, intersoggettivamente condiviso. Dalle testimonianze, dai carteggi, dagli appunti personali e dai frammenti manoscritti, recuperati durante il presente lavoro di ricerca, emerge con chiarezza come dalla propria quotidianità, che mai si assopiva nel particolare, Massolo facesse scaturire la sua riflessione filosofica che di privato non aveva mai nulla e che aspirava ad apprendere, hegelianamente, il proprio tempo con il pensiero.

Si ritiene che il miglior modo per delineare la biografia intellettuale di Massolo sia quello di non staccare l'uomo dal suo pensiero, la filosofia dell'autore dai luoghi in cui essa è germinata, dalle persone con le quali il questionare filosofico prendeva forma e posizione critica, dalla situazione storico-sociale nella quale si è costituita la radicalità della sua problematica.

Difatti:

«Si può parlare di Massolo come di una componente culturale, di un interlocutore, più o meno importante, nel dibattito filosofico degli ultimi trent'anni. Si può, al limite, separare quel che rimane di uno studioso, dall'accidentalità della sua persona e della sua vita. Ma tale modo di procedere appare in questo caso come violenza, e non perché dare alla pagina una sua vita autonoma staccata dalla voce e dal gesto è perfezionare l'opera della morte, agire nella sua direzione (uno scrupolo da cui si deve prescindere) ma perché la figura di Massolo, quello che ebbe di più tipico, non si iscrive completamente nelle sue opere. È anche nella sua storia personale, nel suo stile di vita, nelle conversazioni piene di paradossi, nel suo stesso violento rifiuto di presentarsi come 'filosofo' lontano dagli avvenimenti del tempo che bisogna cercare quegli elementi irriducibili che costituiscono la sua immagine ed inquadrano i suoi scritti»<sup>6</sup>.

Dunque, al fine di ripercorrere e comprendere al meglio l'itinerario di vita e di pensiero dell'autore si ritiene necessario mantenere due punti fermi, che gioveranno il dispiegarsi della trattazione. Da un lato l'idea che l'opera di Massolo risulti incomprensibile se staccata da elementi più strettamente storici e biografici, poiché nel suo caso biografia e bibliografia si intrecciano in un rapporto reciproco per il quale risulta difficile comprendere in profondità la seconda senza fare riferimento alla prima. Inoltre, data la mancanza di un'istanza sistematica nel pensiero del Massolo, tale rapporto non è lineare e statico, ma processuale e dialettico e risente delle innumerevoli contraddizioni reali ed antitesi teoriche che scandiscono e definiscono la sua riflessione.

Sicché, se i risultati dei suoi studi sono la conseguenza di una radicata esigenza umana è importante sottolineare che la riflessione di Massolo puntualmente procede nel tentativo di oggettivare il proprio discorso in un dialogo che possa valere per la comunità, per la «città-storia». In questo modo la filosofia di Massolo si poneva in costante tensione speculativa con i «problemi del tempo». Da tali risultati la riflessione dell'autore viene a costituirsi come il principio di una nuova esperienza storico-esistenziale e, dunque, di nuove ricerche filosofiche.

Chi legge gli scritti filosofici di Massolo deve, pertanto, attuare uno sforzo di "ripetizione", cioè ripercorrere in un unico sentiero la sua vita e il suo pensiero, al fine di comprendere le zone d'ombra interne alle problematiche dell'autore, che dai tanti indizi biografici si può esser certi che egli avvertisse, in alcuni momenti, come insolubili.

---

<sup>6</sup> Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici di Arturo Massolo*, in «Critica Storica», ora in *Studi in onore di Arturo Massolo*, pag. 455.

Questi indizi si colgono ampiamente nelle pagine delle sue opere, nelle quali si manifesta pienamente operante la potenza della sua riflessione, volta incessantemente a scorgere le contraddizioni sul piano della storia. Questo tipo di filosofia che parte dal basso, cioè dai “bisogni degli uomini”, risulta un elemento fondamentale dell’universo speculativo di Massolo, il quale va a costituire la logica interna dei suoi processi di riflessione, che furono spesso determinati più da questa istanza che non dallo scandirsi della riflessione filosofica intesa in senso stretto. Infatti fu proprio tale modo di procedere a far sì che egli governasse la filosofia come parte di un’idea della cultura e del mondo più ampia dello stretto confine accademico.

Pertanto vita e filosofia, coscienza privata e coscienza comune, morale individuale e storia sociale, risultano essere i poli e gli elementi irriducibili da tenere costantemente presenti e dai quali è necessario partire per penetrare nelle sfaccettature della complessa e nient’affatto lineare evoluzione intellettuale dell’autore.

## 1.2 Le origini siciliane

Nel tentativo di intreccio di vita e pensiero, al fine di illuminare le zone d’ombra del secondo, si ritiene necessario partire da un elemento costitutivo della personalità dell’autore: le origini siciliane. Infatti, non si potrebbe descrivere la multiforme personalità di Massolo senza considerare in via preliminare le sue origini. I suoi luoghi, la sua famiglia, il suo maestro Vito Fazio-Allmayer, le amicizie di Bagheria e Termini Imerese, il sodalizio con Renato Guttuso, che gli eventi e le circostanze storiche consolidarono negli anni della maturità, risultano essere gli elementi imprescindibili della sua personalità poiché fondarono quei vincoli esistenziali che costituiscono le radici dell’uomo e definiscono i tratti chiaroscurali del pensatore.

Siciliano, di quella sicilianità che costituì un elemento distintivo del suo carattere, Arturo Massolo, secondo di tre figli, nacque a Palermo il 20 agosto 1909 da Oreste Massolo e Ninfa Conti.

La famiglia di Massolo, appartenente alla classe della media borghesia, non aveva origini propriamente siciliane, bensì piemontesi. Il trasferimento dell’intero nucleo familiare a Palermo avvenne per motivi inerenti al lavoro del padre il quale, ingegnere presso le Ferrovie dello stato, fu assegnato a Palermo dopo la statalizzazione delle ferrovie avvenuta nel 1905, quando al fine di colmare il grave deficit di infrastrutture che la Sicilia presentava agli albori del XX secolo si verificò un notevole incremento di varie figure professionali afferenti al settore.

Dai racconti e dalle testimonianze la figura di Oreste Massolo viene tratteggiata come quella di un uomo colto e di grande intelligenza, acuto lettore dei classici romanzi ottocenteschi e di poesie. Oreste Massolo, in contrasto a sua volta con l’educazione paterna ricevuta, coltivava fervide idee socialiste sostenute con audacia, le quali, oltre a renderlo insofferente al fascismo, gli procurarono problemi con la giustizia in quanto venne perseguitato dal regime per un periodo della sua vita. Livio Sichirolo racconta che poteva accadere che il nonno di Massolo, di nome Pietrino, piemontese di origini, andasse esclamando: «Io, colonnello dei carabinieri, monarchico costituzionale, quattro figli maschi, tutti in galera»<sup>7</sup>. Si ha motivo di pensare che il padre, il quale faceva dell’ambiente domestico un laboratorio delle proprie battaglie antifasciste, abbia assunto un

---

<sup>7</sup> Livio Sichirolo, *Notizia Introduttiva*, in Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. V.



ruolo decisivo nell'educazione e nello sviluppo della personalità del giovane Arturo. In tal modo, ai fini della nostra analisi, l'ambiente familiare diviene il luogo nel quale è possibile individuare *in nuce* quegli elementi costitutivi della personalità e del pensiero di Massolo: la passione per l'umano, il rifiuto netto della violenza, la consapevolezza di non essere individui isolati ma parte integrante di una comunità, la necessità di "prender partito". Questi gli elementi costitutivi del suo pensiero che si ritrovano già nella sua educazione familiare.

Se qualche notizia sul padre ci è giunta tramite le testimonianze di alcuni allievi diretti di Massolo, completamente assenti sono i dati relativi alla madre, Ninfa Conti.

Del rapporto tra Massolo e sua madre ci sono giunte soltanto alcune lettere inviate dall'autore ad amici e colleghi. Su una lettera in particolare si intende porre attenzione, poiché essa permette da un lato di entrare nelle pieghe della personalità dello scrivente, dall'altro possiede risvolti filosofici di notevole interesse.

«Carissimo,

la lezione della morte interrompe il mio lavoro. Il lavoro appare la più scialba delle follie. Cosa noi possiamo trovare che lo giustifichi così come noi lo esercitiamo, se non una volontà in ultima istanza animale, di sfuggire alla morte? Da lontano l'uomo ha tanto cercato la giustificazione più alta ma da vicino ha sempre scoperto la propria polvere. La mia personale vicenda oggi mi rimane scoperta nel suo principio. Mia madre ora tace. I suoi ultimi mesi noi li trascorremmo insieme, e molte cose io appresi di me, della nostra vita comune. Polvere.

Ti abbraccio,

Arturo»<sup>8</sup>.

Sono parole di straordinaria intensità, che informano sulla vicenda in modo accidentale ed indiretto; esse piuttosto dischiudono, per noi lettori, la possibilità di intendere l'uomo e il filosofo, restituendoci con limpidezza quel movimento tra filosofia e vita che si crede di individuare nel suo pensiero. Infatti si può notare come l'irrompere della morte nel legame più profondo e primordiale per ogni essere umano susciti in Massolo riflessioni che superano i confini del dolore privato e della vicenda personale. Anche nella più intima delle esperienze i poli della sua riflessione restano concetti profondamente filosofici: la morte e il lavoro. Anche se mai esplicitato nelle sue opere, quello della morte è per Massolo un pensiero costante, il quale però non cedette mai, neppure nel periodo di maggiore vicinanza teorica all'esistenzialismo, a quella *meditatio mortis* che certamente egli riteneva poco virile e filosoficamente sterile. Decisamente più esplicita e tematizzata nelle sue opere è la tematica del lavoro, alla quale Massolo dedicò molta parte della sua ricerca teorica più matura, chiaramente sollecitata da Hegel tramite le figure del *servo* e del *padrone* e rinforzata dall'interesse per il pensiero di Marx.

Si vedrà che per Massolo la morte è il simbolo della rigidità della natura, quest'ultima intesa proprio come ciò che non si è ancora lasciato penetrare dalla *Ragione*, che non si è lasciato risolvere in *concetto*. Laddove la morte viene intesa come un limite per l'attività razionale, cioè un vincolo che circoscrive e determina l'attività razionale dei soggetti, il lavoro diviene quel processo umano che, hegelianamente, va a configurarsi come la radice del movimento dialettico della storia e della

---

<sup>8</sup> Carteggio Arturo Massolo- Ugo Spirito, CUS 035117, Fondo Ugo Spirito in «Fondazione Ugo Spirito e Renzo de Felice», Roma.

cultura dei popoli. In questo senso la storia, ovvero quella «lotta per il riconoscimento»<sup>9</sup> che ha nel suo centro il concetto di lavoro, inteso come attività trasformatrice e dialettica, viene posta da Massolo in antitesi alla natura, elemento granitico che nel suo fondo più oscuro ed impenetrabile, quale è quello della morte, resta un costituito rigido che non si lascia modificare e «disintificare». Per Massolo dunque il lavoro umano si origina nella volontà di sfuggire alla morte, una volontà «in ultima istanza animale», ovvero istintiva e non razionale, di sottrarsi a quell'ambito della natura che determina il mondo umano e che la cultura, intesa come costruzione sociale e storica tendono a superare.

Si può notare, pertanto, che nella riflessione di Massolo filosofia e vita si fondono poiché esperienza soggettiva e discorso oggettivo sono simultaneamente presenti ed inscindibili anche nella più privata ed intima delle esperienze e nel racconto che di essa si restituisce all'amico.

Arturo Massolo crebbe nella Palermo degli inizi del Novecento. Tale dato non va sottovalutato per tracciare un quadro di riferimento dell'ambiente in cui si muoveva il giovane, nient'affatto isolato, né culturalmente, né politicamente, dal fervido clima cittadino, in particolar modo negli anni universitari. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, in concomitanza con la ripresa economica della *belle époque*, anche la città di Palermo registrava uno sviluppo simile a quello che si poteva osservare in altre città d'Europa. Il capoluogo siciliano si arricchiva di nuovi quartieri in molti dei quali era stata introdotta la luce elettrica, era stata effettuata una riqualificazione del sistema stradale e la borghesia si dotava progressivamente di automobili. Il graduale miglioramento delle condizioni di vita avveniva nel centro di Palermo e nelle aree a nord della città, quartiere di residenza della famiglia Massolo<sup>10</sup>.

Tuttavia fuori dal centro, nelle zone periferiche del capoluogo continuavano ad esistere quartieri poverissimi<sup>11</sup> nei quali la popolazione viveva al limite dell'umanità, in situazioni di degrado, abitando capanne di fortuna prive di sistema fognario, di acqua e di luce.

All'inizio del XX secolo il contesto sociale che caratterizzava il centro storico di Palermo, quartiere di residenza della famiglia Massolo, era quello tipico di una società opulenta e fastosa, in stridente contrasto con le condizioni di estrema indigenza in cui imperversava la maggior parte della popolazione; una società che viveva sopra le proprie effettive possibilità, ben presto costretta ad osservare il proprio declino sotto il peso delle spese e dei debiti contratti per sostenere quella stessa frivola mondanità.

Più duraturo nel tempo fu invece nella città di Palermo il carattere che riuscirono ad imprimere gli intellettuali. Numerosi docenti universitari fondarono scuole e istituzioni culturali in grado di far uscire Palermo dall'isolamento culturale in cui si trovava<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Su questo punto cfr.: Testo integrale degli atti del *Convegno di studi hegeliano-marxistici*, organizzato dall'Istituto di Filosofia del diritto dell'Università di Roma e da «Il Costume» (27-29 maggio 1948), in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, in Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, ANNO XLI NUOVA SERIE B N. 1-2 1967, Presso L'Università degli Studi di Urbino, Argalia Editore, Urbino, 1967, pag. 185-191.

<sup>10</sup> Tutte le lettere indirizzate da Massolo alla sua famiglia d'origine, nonché l'estratto di residenza del Comune di Palermo, portano come indirizzo, Via Contessa Giuditta, una strada situata a metà tra il centro storico e l'area nord della città; tale area era la più centrale e ricca, il centro economico e culturale della città, nella quale erano più visibili i fasti cittadini della bella époque.

<sup>11</sup> Ad esempio il quartiere dell'Albergheria.

<sup>12</sup> Tra questi bisogna ricordare la Biblioteca filosofica di Palermo (fondata dal Dottor Giuseppe Amato Pojero e diretta dal filosofo Giovanni Gentile), Il circolo Giuridico (fondato nel 1868 da Luigi Sampolo, docente di diritto presso

La vita culturale della città era animata sia da docenti universitari (il pedagogista Giovanni Antonio Colozza, lo storico Gaetano Mario Columba, i filosofi Giovanni Gentile e Cosmo Guastalla e altri...) che da docenti di istituti secondari, tra i quali bisogna ricordare Vito Mercadante e Federico De Maria, i quali supportarono il giovane Massolo nella pubblicazione delle sue liriche giovanili.

Tale clima intellettuale fu sostenuto da una produzione editoriale di buon livello. Un esempio è il «Giornale di Sicilia», fondato da Girolamo Ardizzone nel 1861, sul quale lo stesso Massolo, ancora a metà degli anni '50, pubblicava i suoi studi su Hegel<sup>13</sup>, ma anche «L'Ora»<sup>14</sup> e la rivista «Logos»<sup>15</sup>.

L'avvento del primo conflitto mondiale scardinò buona parte di questa situazione di relativo benessere, accrescendo ed illuminando le contraddizioni che sussistevano nel Meridione in generale, ed in Sicilia in particolare, e che si riflettevano con particolare evidenza nel capoluogo siciliano.

La prima guerra mondiale provocò in Sicilia grandi disagi e privazioni, in particolar modo tra le classi subalterne: moltissimi contadini chiamati alle armi persero la vita in trincea e chi ebbe la fortuna di ritornare nel proprio ambiente si trovò a dover combattere la miseria. Tra le regioni meridionali la Sicilia contò il più alto contributo di vite umane<sup>16</sup>.

Durante e dopo la prima guerra mondiale le condizioni economiche dell'isola e della città di Palermo, come nel resto d'Italia, erano notevolmente peggiorate. Accanto agli antichi fasti della borghesia cittadina vi erano le condizioni della classe operaia e contadina che doveva fare i conti con l'aumento dei prezzi dei generi di prima necessità e con l'assottigliamento dei salari, oltre che all'aumento della disoccupazione.

La prima guerra mondiale ebbe sull'economia siciliana, al contrario di quanto avvenne al nord, più effetti negativi che positivi, poiché i cambiamenti nel settore industriale furono di scarsa rilevanza e non duraturi. In agricoltura prevalse ovunque un movimento di involuzione che vedeva le coltivazioni della costa indebolirsi ulteriormente, mentre il territorio più interno fu oggetto di spinte non omogenee e disgregatrici.

La Sicilia post-bellica, in un panorama nazionale ed internazionale profondamente mutato, si trovò ad avere un profilo economico ancora meno industriale di prima, e sotto il profilo agricolo si trovò ad essere ancora più latifondistica, in quanto il problema della terra per i contadini assunse tinte

---

l'Università di Palermo, dotato di una ricca biblioteca e di una rivista. Il circolo si costituì come centro di formazione e di diffusione del sistema giuridico, richiamando a Palermo insigni giuristi dell'epoca); Il Circolo Matematico (fondato nel 1884 da Giovan Battista Guccia dei Marchesi di Gonzaria, ebbe tra i suoi soci più importanti Henri Poincaré e David Hilbert, Felix Klein e Federigo Enriques). Tra le iniziative culturali di inizio secolo di particolare interesse è quella di Giuseppe Pitrè, fondatore della scuola di tradizioni popolari, che divenne un importante punto di riferimento degli studi folkloristici italiani ed europei. La scuola si andava caratterizzando per il recupero del materiale documentario della cultura e delle tradizioni del popolo siciliano.

<sup>13</sup> Arturo Massolo, *Hegel e la tragedia greca*, in «Il Giornale di Sicilia», 13 maggio 1956; poi riveduto in *Per una lettura della «Filosofia della storia» di Hegel*.

<sup>14</sup> L'Ora è stato un quotidiano palermitano nato intorno agli inizi del XX secolo per iniziativa della famiglia Florio. Fin dalla sua fondazione fu di orientamento progressista, a parte la parentesi del Ventennio, durante la quale divenne un organo della federazione fascista palermitana.

<sup>15</sup> Rivista internazionale della Biblioteca filosofica di Palermo. Cfr. il successivo paragrafo 1.4 .1 relativo alla Biblioteca filosofica di Palermo.

<sup>16</sup> Cfr. Vincenzo Caruso, *Messina nella prima guerra mondiale*, Editore Edas, Messina, 2008.

fosche e drammatiche. Quanto alle conseguenze sociali e politiche, la prima guerra mondiale non ebbe in Sicilia l'esito previsto di grande e generale rivoluzione<sup>17</sup>.

Questi motivi sociali, vissuti in una terra piena di contraddizioni ed indebolita dal conflitto vennero posti al centro dall'educazione paterna fino a costituire le radici di Massolo che di fatto si mantenne sempre legato alla terra d'origine. Dopotutto si deve sottolineare che la permanenza di Massolo in Sicilia fu piuttosto lunga ed interessò l'intera prima parte della vita dell'autore. Egli lasciò l'isola ormai adulto, sulla soglia dei trent'anni, quando in seguito alla morte del padre ed il conseguente inasprimento della situazione economica familiare, dovette fare domanda di libera docenza per i licei e venne assegnato al Regio Liceo Classico "Mariotti" di Perugia. Profondamente legato alla sua isola, Massolo per tutta la vita difese gelosamente le sue origini siciliane, consapevole della loro prorompente capacità di determinare il proprio temperamento ed il proprio carattere.

«Massolo era aggrappato a una sua gelosa sicilianità che prepotentemente decretava incomprensibile a noi del nord, per il suo essere di temperamento terribile (traduceva così - ricorda Sichirollo - il greco δεινός) che solo un siciliano poteva afferrare e comprendere»<sup>18</sup>.

Pertanto anche il suo carattere d'intellettuale era determinato dal suo temperamento di siciliano irascibile e poco incline al compromesso, decisamente insofferente alle regole, ai protocolli, alle procedure dell'accademia. Tale insofferenza, vissuta prima di tutto come una personale inadeguatezza, finiva per determinare la sua idea di filosofia e la sua pratica della didattica e dell'insegnamento della disciplina nelle aule universitarie. Massolo non mancava, infatti, di rimarcare il proprio senso di appartenenza e quella specificità che sentiva di dover in qualche modo preservare e difendere, anche nelle questioni più specificatamente accademiche.

«Accadeva di parlare delle ricerche che ciascuno di noi faceva, di avere bisogno di un consiglio dal professore, di un orientamento bibliografico. I consigli non venivano, venivano al loro posto interrogazioni inquietanti, folgoranti inquietudini, spinte a scavare, a trovar da soli. Se la filosofia è dialogo, dubbio, sapienza dell'ignoranza; se il punto vero di origine della filosofia è davvero, come lo Hegel di Massolo insegna, nel *punto notturno della contraddizione*, quella era filosofia in un senso pieno, che non ho mai incontrato con altri, filosofia con la F maiuscola. Ma per l'orientamento bibliografico, si poteva stare sicuri: Massolo non rispondeva, e non per sufficienza verso il mondo dell'esteriorità, dell'arida documentazione - del quale senz'altro era insofferente - ma perché considerava un proprio limite necessario, di siciliano o di dionisiaco, o di romantico o di quel che fosse, il non essere in grado di dare le indicazioni con la dovuta precisione del bibliografo. Per questo, allora, il consiglio era uno solo: scriva a Sichirollo, lui è milanese e su queste cose è preciso!»<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Molti contadini siciliani con la chiamata alle armi avevano per la prima volta abbandonato la loro terra d'origine, ed erano venuti in contatto con culture nuove, ed avevano imparato l'italiano. L'esperienza della trincea aveva contribuito a stimolare in loro il farsi strada di una coscienza dei loro diritti sociali e politici, aiutati in questo da alcuni ufficiali-intellettuali. Così a conflitto ancora in corso si cominciò ad infiammare la questione della redistribuzione delle terre a favore dei combattenti. D'altro canto lo stato italiano fece propaganda di questa esigenza al fine di rafforzare il senso patriottico dei contadini-soldati e ottenere la massima resa sul campo di guerra. La tematica della terra ai contadini fu quindi il centro del dibattito politico durante e subito dopo la prima guerra mondiale, sicché nel 1917 fu istituito "l'Opera Nazionale Combattenti", ovvero un ente pubblico al quale lo Stato delegò il compito della redistribuzione della proprietà fondiaria. Cfr. Giuseppe Carlo Marino, *Socialismo nel latifondo*, Esa, Palermo, 1972; dello stesso autore: *Partiti e lotta di classe in Sicilia: da Orlando a Mussolini*, De Donato, Bari, 1976.

<sup>18</sup> Paolo Cristoforini, *Tra Weil e Massolo*, in *Logica e Dialettica. In ricordo di Livio Sichirollo*, a cura di Roberto Bordoli, Memorie dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, Bibliopolis, 2006, pag. 116.

<sup>19</sup> Paolo Cristoforini, *Tra Weil e Massolo*, in *Logica e Dialettica. In ricordo di Livio Sichirollo*, cit., pag. 116.

In continuità con la sua indole Massolo sviluppò un peculiare modo di intendere e praticare la ricerca teorica. Profondamente animato dalla convinzione che «l'analitica è sempre ermeneutica»<sup>20</sup>, la filosofia per Massolo non costituì mai una pratica che trovasse la propria origine nell'estatica spiaggia della conciliazione, nell'alveo del costituito e nella buia indifferenza nichilistica dello scetticismo. Essa piuttosto fu per Massolo impegno critico e lotta teorica e pratica, che si reificava in un dissodare per strati il mondo così come esso appare al fine di scoprirne l'interna contraddizione, intesa come radice ontologica della vita stessa.

La sicilianità di Massolo è un tratto distintivo, indispensabile per riuscire a penetrare nella dimensione dell'uomo dal «temperamento terribile», dimensione dalla quale originano direttamente le radici più profonde delle sue problematiche filosofiche.

Come ricorda Guttuso: «È una terra drammatica la Sicilia. È drammatica fisicamente, è drammatica la sua natura e sono drammatici i suoi personaggi. I siciliani sono tendenzialmente drammatici, e naturalmente non si può essere insensibili a queste cose»<sup>21</sup>.

L'isola natale rimarrà nella coscienza di Massolo come tratto ben più importante di un semplice ricordo d'infanzia e adolescenza; rimarrà il segno di una terra di grandi bellezze naturali, segnata da profondi ed insanabili contrasti. La Sicilia resterà, dunque, per Massolo un costante punto di riferimento ideale; egli conserverà il ricordo degli aranceti della conca d'oro, degli ulivi, del mare, insieme alle miserie, alle sofferenze e agli eroismi dei suoi braccianti; queste immagini convivono nell'animo del Massolo in una vitale contraddizione e costituiscono la sostanza della sua personalità come autore.

Quando Massolo lascerà la Sicilia alla volta di Perugia non porterà con sé esclusivamente la propria formazione accademica, costituita da problemi teorici da risolvere, ma soprattutto inquietanti domande sui problemi sociali e sulle questioni politiche dell'isola e dell'Italia che daranno luogo ad un intenso periodo di vita intellettuale e di impegno.

La precarietà dell'esistenza, la necessità di trovare un senso alle vicende umane, la storicità dei sistemi, il problema del lavoro, sono temi che furono suggeriti al giovane Massolo da un territorio intriso di contraddizioni.

La presenza della terra è ampiamente osservabile nella produzione giovanile. Le intuizioni e le suggestioni presenti nelle liriche giovanili assumeranno graduale forma plastica e costituiranno l'ossatura attorno alla quale si annoderanno i temi principali della riflessione massoliana.

---

<sup>20</sup> Arturo Massolo, *Schema della propria operosità scientifica*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 8

<sup>21</sup> *Diario di Guttuso* di Giuseppe Tornatore, per Rai Teche; video disponibile in *Diario di Guttuso*-seconda puntata, [Regionesicilia.rai.it](http://Regionesicilia.rai.it).

## 1.3 Dall'arte alla filosofia

### 1.3.1 Il superamento della propria indifferenziata interiorità: il tempo della poesia

Durante una delle sue lezioni all'Università di Urbino Massolo si rivolse ad uno studente che scriveva poesie in questo modo:

«Alla sua età si scrive poesie. L'ho fatto anch'io. Ma bisogna studiare, affaticarsi sulla pagina, capire. Da giovani su questa strada è duro inoltrarsi, ma l'ordine produttivo ha lì il suo avvio»<sup>22</sup>.

Per Massolo la poesia fu il punto di partenza, dunque un *incipit* in grado di amplificare la sua naturale tendenza a coniugare l'introspezione e l'osservazione del mondo, ma anche un mezzo che gli permise di superare alcune istanze soggettive ed avvicinarsi alla filosofia. È da osservare infatti come in Massolo si impose subito l'esigenza di un passaggio, avvertito come necessario, dal *sentire* poetico al *capire* filosofico<sup>23</sup>; passaggio per il quale, come egli stesso confessa, è stato necessario studiare, ovvero procedere attraverso quella hegeliana «fatica del concetto», volta a superare l'immediatezza per configurarsi come filosofia; tale fatica gli costò moltissimo in termini esistenziali, in quanto scandì i punti principali della sua formazione di studioso.

Leggiamo una testimonianza intorno ai suoi anni più maturi, quando questo processo si era già consumato:

«In questo capire, in questo studiare metteva insieme due termini: passione e ragione, allora e dopo. Sempre li mise insieme e io li ritrovo nell'ultima lettera nella stanchezza e nel dolore di una situazione umana dove tutto diventa sempre più provvisorio ed era difficile congiungere ragione e passione, e non solo per lui. In quegli anni lontani ci insegnava lo sforzo continuo per oggettivare sulle pagine la passione e la ragione degli uomini. Impresa difficilissima, soprattutto per un giovane. Ma la lezione di Massolo ci apriva la strada a intendere il cammino della ragione nel tempo degli uomini, e proprio nella dimensione della passione che rende lucido e, nello stesso tempo, tormentato il linguaggio, in quella categoria della ricerca storica che oggi i filosofi chiamano trascendenza; [...] L'insoddisfazione del poeta, la trascendenza del filosofo che si definisce assai più col fine della ragione, che non con quanto se ne può conoscere limitandosi al momento che passa. Ma nello stesso tempo, ci insegnava la discrezione e il pudore, l'onestà a non tradire né noi, né gli altri, né il nostro tempo»<sup>24</sup>.

Che cosa poteva significare per Massolo insegnare ad «oggettivare sulle pagine la passione e la ragione degli uomini»?

Consapevole dell'insopprimibile esigenza dell'oggettivazione all'interno della ricerca filosofica, Massolo insegnava ai suoi studenti a superare l'immediatezza della propria indistinta interiorità attraverso lo sviluppo di un metodo in grado di condurre ad un preciso lavoro culturale. Significava superare la propria interiorità non nel senso dell'*Entfremdung* (scissione-estranazione), ovvero quello di una alienazione che resti negazione astratta, allontanamento dalla propria concretezza che finisca per costituirsi nei termini di una separazione dell'io dal mondo, bensì nel senso della *Entäußerung* (esteriorizzazione), ovvero un'alienazione che sia un superamento ed un potenziamento tale da permettere al singolo di sapersi parte della comunità, soggetto attivo nel

<sup>22</sup> Giuliana Ricci Garotti, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 379.

<sup>23</sup> I corsivi sono miei.

<sup>24</sup> Giuliana Ricci Garotti, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 379.

dinamismo della storia, e di aprirsi in questo modo all'universale<sup>25</sup>. Lo scopo principale dell'insegnamento di Massolo era quello di rendere comunicabile il pensiero e la ragione, senza mai privarla di quella passione necessariamente legata all'esperienza personale e soggettiva dalla quale la ragione si genera.

Pertanto «passione» e «ragione» sono i due poli attorno ai quali si muovono i pensieri dell'autore, nell'animo del quale continueranno a convivere anche da adulto «l'insoddisfazione del poeta» e la volontà di «trascendenza» tipica del filosofo.

Ebbene durante gli anni in cui frequentava il R. Liceo Classico Vittorio Emanuele a Palermo (1922-1926), un giovanissimo Massolo si abbandonò alla composizione poetica con un'intensità tipica del periodo adolescenziale. Sappiamo di questi esperimenti lirici per via indiretta e quasi fortuita, poiché Massolo non ne ha mai parlato esplicitamente. Piuttosto è doveroso sottolineare come egli in età adulta abbia sempre evitato l'argomento, che pur era noto tra amici e i colleghi.

«[...] scrittore in proprio, poeta e forse narratore, Massolo era stato nella sua giovinezza palermitana; con qualche successo per quel che ho sentito dire. Nulla però mi è noto di quella sua vigilia creativa: egli non amava parlarne, la sentiva ricordare malvolentieri; e per il riguardo che si deve ai pudori di ogni autore, mi sono sempre guardato bene dall'andare in cerca di quei Suoi scritti ormai remoti»<sup>26</sup>.

Ed anche qui non si intende tradire il «pudore» dell'autore. Si richiamano tali scritti giovanili per due motivi principali: da un lato per porre l'attenzione sulla precocità di Massolo e per riflettere sull'esigenza che egli percepì con fermezza fin dalla più tenera età di trasporre su carta il proprio sentimento; dall'altro per mettere in evidenza come la spinta alla filosofia in Massolo non sia avvenuta in seno al discorso filosofico, ma si sia configurata come un movimento che da istanze ed esigenze estetiche e soggettive si mosse verso problematiche più spiccatamente filosofiche, prima in serrate ricerche teoretiche e poi mediante una progressiva apertura alla riflessione contemporanea. Nel 1927, a soli diciotto anni, si assiste all'esordio di Massolo con la pubblicazione di una prima raccolta di poesie: *Mattutino*, con Prefazione di Vito Mercadante<sup>27</sup>. Così si esprime costui:

---

<sup>25</sup> Sul tema dell'alienazione nel pensiero di Arturo Massolo si tratterà nel quarto capitolo del presente lavoro. Al riguardo rivestono un particolare valore teorico i temi contenuti nell'intervento tenuto al Convegno hegeliano di Urbino del 1966, poi raccolti nel saggio «*Entäusserung*»-«*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito*, in «Aut-Aut» 1966, n. 91; poi in *La storia della filosofia come problema*, Firenze, Vallecchi, (collana «Socrates»); ora in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, a cura di Livio Sichirollo, Firenze, Vallecchi, 1973.

<sup>26</sup> Rosario Assunto, *Testimonianza estetica per Arturo Massolo filosofo*, in *Studi in onore di Eric Weil*, (a cura dell'Istituto Italiano di Scienze filosofiche e pedagogiche) in *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, Anno LI, Nuova serie B N.1-2, Argalia, Urbino, 1977, pag. 487.

<sup>27</sup> Vito Mercadante (Prizzi, 13 luglio 1873 - Palermo, 28 novembre 1936). Professore, intellettuale, poeta e sindacalista. Trascorse la maggior parte della sua vita a Palermo, dove frequentò la facoltà di ingegneria. Per motivi familiari dovette interrompere gli studi. Dopo aver ottenuto un impiego presso le ferrovie dello Stato, aderì al Sindacalismo rivoluzionario. Fondò la sede del Gruppo dei sindacalisti rivoluzionari a Palermo aderendo alle teorie filosofiche e politiche di Georges Eugène Sorel. Rivestì un ruolo di primo piano a Palermo, favorendo l'incontro tra gli intellettuali della città e dirigenti dei contadini dell'entroterra. Collaborò alla redazione della stampa sindacal-rivoluzionaria siciliana ("Il Germe", "L'Avanguardia sindacale", "L'Avanguardia proletaria"). Scrisse l'opuscolo "La ferrovia ai ferrovieri", con prefazione di Vilfredo Pareto e con nota di Sorel. Alla vigilia della prima guerra mondiale seguì la svolta interventista del movimento, ma nel dopoguerra fu antifascista. Tra le opere principali: *Focu di Muncibeddu* (1910); *La ferrovia ai ferrovieri* (1911); una commedia dialettale dal titolo *Mastru Mercuriu* (1926-27).

«Ancora un poeta, ed un poeta giovanissimo: la fonte della vita è inesauribile, inesauribile è la poesia, poiché la vera vita è canto, e questo giovane sente la vita. [...] Il cuore adolescente si apre alla vita davanti alla vita, con una stupefazione suggestiva, a dispetto della volontà del poeta che vuol già tutta comprenderla, tutta dominarla. E allora ecco l'ansia per una grandezza, una gioia, una bellezza, una conquista, una felicità indefinita ma intuita, ecco i sentimenti non chiari ma convulsi, che non sono neppure desideri precisi, ma sono già una tensione tutta dell'essere verso qualcosa che è voluto, ma si sconosce, e non perciò è meno ardentemente voluto. Ed i suoi canti riescono a comunicarci questa inquietudine sognante e immaginosa, questo bramoso desiderio della vita, questi sogni, vivi di passione se non ancora di volontà»<sup>28</sup>.

La raccolta consta di ventotto liriche divise in cinque sezioni (*Sonetti d'alba, Tristezze, Egloga Marinara, Paesaggi e Figure, L'ultima sosta*), nelle quali prevalgono tematiche essenzialmente naturalistiche. Tutte le poesie si definiscono lungo il doppio sentiero del sentire del soggetto e del rapporto con la natura, con un decisivo prevalere della seconda, che finisce per imporsi, dettando al soggetto il ritmo vitale e scandendo i suoi umori. L'intera raccolta è dedicata «all'isola natale dal mare azzurro e dalla spiga d'oro»; la dedica sottolinea il legame dell'autore con la propria terra, la quale si impone come scenario privilegiato, adombrando dal punto di vista poetico una sorta di panismo dai tratti tipici dell'estetica dannunziana, nel quale l'io si dissolve nella natura e quest'ultima, sollecitando i sensi e l'istinto del poeta, diviene fautrice di nuove armonie. In questo gioco sensuale gli elementi della natura assurgono ad emblemi di una realtà più profonda. Leggiamo, al fine di chiarire questo rapporto, il sonetto *Stanchezza*<sup>29</sup>:

*In questa argente chiarezza lunare  
tento invano dell'arte il fino stile  
su le fragil pagine fermare  
e invan si strugge l'anima virile,  
mentre ascolto turbato, palpitare  
pèi sereni stellati del germile,  
una nota d'amor che vien dal mare,  
una nota nostalgica, infantile...  
Su le vegliate carte stanca cade  
la penna inerte, e invano vi torturo,  
o versi dall'angoscia dilaniati! Ieri sorrise in un bel cielo puro  
la Speranza recinta di sbocciati  
fiori e d'erbe gemmanti di rugiade...*

Si può notare la contrapposizione tra l'atmosfera serafica del chiarore lunare e l'animo del poeta che «si strugge» nel tentativo di fermare sulle pagine e nelle rime il proprio sentimento, mentre ascolta una «nota d'amor», suggerita al poeta da un elemento della natura: il mare.

Anche la «Speranza» del poeta di gestire il proprio tormento viene reificata in un cielo terso, nei fiori che sbocciano a primavera, nella rugiada che bagna l'erba. Nell'esperienza poetica del giovane Massolo si può notare chiaramente il processo di fusione tra il soggetto e la natura.

---

<sup>28</sup> Prefazione di Vito Mercadante, Arturo Massolo, *Mattutino. Versi*. Con Prefazione di Vito Mercadante, Casa Editrice Trimarchi, Palermo, 1927. pag. 9.

<sup>29</sup> Arturo Massolo, *Mattutino. Versi*. Con Prefazione di Vito Mercadante, Casa Editrice Trimarchi, Palermo, 1927, pag. 30.



Questa prima raccolta di poesie risente di un'ispirazione naturalistica e sensuale nella quale non ancora vi è posto per la ragione intesa come facoltà conoscitiva, né vi sono elementi morali, sociali che determinano i sentimenti del poeta. Tutto il dinamismo espresso in quelle liriche germina nella natura, pervade ed attraversa l'individuo scuotendolo nella propria interiorità e ritorna alla natura. Il soggetto non è ancora pensato come coscienza ma è intuito come sostanza, in definitiva come parte integrante dell'universo naturale.

Due anni dopo, nel 1929, Massolo pubblica la sua seconda raccolta di poesie dal titolo: *Il libro dell'adolescenza. Poema*<sup>30</sup>, per la casa editrice palermitana «Il Convivio» con *Introduzione* di Federico de Maria<sup>31</sup>, il quale si esprime in questo modo:

«Che cosa vuol dire questo ragazzo ancora imberbe, tra la folla vociante che muove le tumultuose vie del ventesimo secolo? Possibile che ci siano ancora pastori che dàn fiato alla zampogna di Pan, coi pur occhi assorti nelle labili luci dei sogni, con l'anima gonfia di viete melodie, in mezzo alle Babeli di ferro e di cemento armato che invadono la terra [...] ?

Arturo Massolo è ancora quasi un fanciullo, per gli anni e pei dolci occhi azzurri che sembrano abbarbagliati da luci invisibili.[...] Pur attraverso incertezze dello stile non ancora personale, attraverso la prosodia un po' scolastica, si sente un fremito correre dalla prima all'ultima pagina, il fremito delle ali che già sbocciano dalla crisalide. Accanto a componimenti che qua e là tradiscono l'incertezza del novizio, altri ne troviamo che danno tutta la misura di un ingegno precocemente maturo»<sup>32</sup>.

Questa raccolta differisce dalla prima per il prevalere dell'elemento personalistico su quello naturalistico. Non è più la natura che determina gli umori del poeta, tant'è che le sensazioni di quest'ultimo non sono più espresse mutuando elementi dal mondo naturale. In questa raccolta il soggetto diviene fulcro dell'argomentare, posto al centro di tutte le liriche progressivamente

---

<sup>30</sup> Arturo Massolo, *Il libro dell'adolescenza. Poema*, con Introduzione di Federico De Maria, Edizioni "Convivio", Palermo, 1929.

<sup>31</sup> Federico De Maria (Palermo 21 luglio 1885 - Palermo 1° aprile 1954). Fondò e diresse nel 1905 *La Fronda*, un periodico letterario animato da esigenze di rinnovamento, per alcuni aspetti precursore del primo manifesto di Marinetti, come lo stesso De Maria più volte dichiarerà in anni successivi.

La Fronda raccoglieva le esigenze di un gruppo di giovani intellettuali palermitani, che reagivano al classicismo carducciano e al dominio letterario della triade Carducci, Pascoli, D'Annunzio. Questo gruppo di giovani postulava una poesia ispirata alla quotidiana realtà del presente, e intendeva dimostrare l'esistenza di una vitalità operativa a Palermo. *La Fronda*, la cui apparizione fu preceduta da un manifesto programmatico e pubblicitario, uscì per diciassette numeri a Palermo dal 25 maggio al 14 settembre 1905, e chiuse per difficoltà finanziarie. Alla rivista collaborarono anche nomi come Pascoli, Pirandello, Bontempelli, Di Giovanni ed altri (cfr. A. Ruta, "La Fronda": un giornale prefuturista, in *Annali del Liceo classico "G. Garibaldi" di Palermo*, XIV-XVI [1977-79]; pp. 133-168).

De Maria era legato al Marinetti da una sincera amicizia e, da questi sollecitato, aderì al *Manifesto Futurista*. Successivamente quando il movimento futurista cominciò ad assumere toni eversivi ed iconoclasti, De Maria gradualmente rientrò dentro i canoni della tradizione. Tale scelta ebbe delle conseguenze, poiché andò ad incrinare i rapporti sia amichevoli che culturali con Marinetti. Sul distacco di De Maria dal futurismo si vedano i n. apparsi sul quotidiano di Palermo *L'Ora*, rispettivamente del 14-15 luglio 1910, e del 19-20 luglio 1910. Le ragioni espresse in questi due articoli, vengono riprese da De Maria in *Contributo alla storia delle origini del futurismo e del novecentismo*, in «Accademia», I (1945), pp. 7-8.

Tra le opere principali ricordiamo una raccolta di versi dal titolo *Voci, poema della natura* (1903), elogiata dai grandi della letteratura siciliana (cfr. Luigi Pirandello, *Nuova antologia*, 16 gennaio 1905; L. Capuana, *La nuova parola*, febbraio 1906). Il successivo volume di versi, *Le canzoni rosse*, riscosse ugualmente un notevole successo critico (cfr. la recensione elogiativa del Marinetti in *Poesia* del 10 novembre 1905) A queste raccolte seguirono *Interludio classico* (1907) e *La leggenda della vita* (1909).

<sup>32</sup> Federico di Maria. *Introduzione*, Arturo Massolo, *Il libro dell'adolescenza. Poema*, Edizioni "Convivio", Palermo, 1929, pag. III.

acquisisce una forma più autonoma. Questo aspetto si può constatare già a partire dai titoli delle varie Sezioni della raccolta: *Voci dall'ombra; Solitudine; Dal profondo; Nudità/ I poemi del sogno; Gli immortali, gli amori, gli elementi/ Commiato.*

*Il libro dell'adolescenza*, oltre che per un aspetto contenutistico, differisce da *Mattutino* anche per un aspetto formale, in quanto è composto di liriche più lunghe e caratterizzate in prevalenza da versi liberi.

Il sonetto, con le sue regole e strutture rigidamente fissate, sembra non essere più sufficiente a Massolo, che comincia a sentire l'esigenza di andare oltre questa forma stilistica, e preferire versi più liberi, in grado di adattarsi più facilmente alla descrizione proposta in modo discorsivo ed argomentato.

È l'autore stesso a confessare tale insufficienza nei primi versi della lirica *Innanzi l'Alba*<sup>33</sup>:

*Pesantemente mi gettai sul letto,  
e in mille visioni m'agitai,  
mentre un singulto mi scuoteva il petto.*

*Avea gonfie le palpebre e giammai  
sentii più dolor sordo per intento  
vegliare e stanco il capo reclinai.*

*Oh, angoscioso terribile tormento  
Di non poter chiuder in rima  
Quel che nel cuore divampare sento!*

In un impeto, e quasi a denti stretti, l'autore confessa al lettore il suo «angoscioso terribile tormento» di non riuscire a condensare ed esprimere nei versi ciò che, invece, divampa nel suo cuore. Questi ultimi versi sono la dichiarazione che la poesia non era più sufficiente a Massolo, poiché cominciavano a sopravvenire nuove esigenze, che in seguito prenderanno consistenza sempre più solida e costituiranno l'oggetto delle sue riflessioni successive.

Queste due raccolte di poesie, che videro la luce rispettivamente a diciotto e venti anni, fanno emergere alcuni elementi e ci informano in modo preliminare sulla personalità dell'autore, inducendo noi lettori a riflettere sulla sua precocità e sull'esigenza da lui avvertita con decisione fin dall'adolescenza di mettere a frutto la propria sensibilità, e di misurarsi con alcuni strumenti artistici e letterari.

Con la fine del liceo e l'inizio dell'università, Massolo strinse amicizie con alcune personalità legate agli ambienti dell'antifascismo siciliano, cominciò a frequentare assiduamente il Circolo Artistico di Palermo, conobbe l'artista Renato Guttuso, la pittrice Topazia Alliata<sup>34</sup>, ed entrò in

---

<sup>33</sup> Arturo Massolo, *Il libro dell'adolescenza. Poema*, con Introduzione di Federico De Maria, Edizioni "Convivio", Palermo, 1929, pag. 39.

<sup>34</sup> Topazia Alliata, (Palermo 1913 – Roma 2015), pittrice e gallerista italiana. Nata da una famiglia aristocratica, figlia del principe Enrico Alliata di Salaparuta, cresce in un ambiente familiare ricco di stimoli culturali. Aderì molto giovane ad un movimento pittorico d'avanguardia e frequentò artisti non provenienti dal mondo a cui apparteneva, come N. Franchina e R. Guttuso. Nel 1935, contravvenendo alle decisioni della famiglia, sposa l'intellettuale F. Maraini, futuro noto antropologo, con cui si trasferì in Giappone, con le figlie, tra queste la futura scrittrice Dacia Maraini. In seguito alla mancata adesione alla Repubblica di Salò, viene internata assieme alla famiglia in un campo di prigionia in Giappone. Dopo la guerra, nel 1946, torna in Sicilia. Trasferitasi successivamente a Roma apre a Trastevere la "Galleria

contatto con un diverso clima culturale, aprendosi in tal modo ad esperienze intellettuali foriere di problematiche pratiche bisognose di essere affrontate su un differente piano di analisi teorica. Questi incontri, congiuntamente alla naturale evoluzione della sua personalità, condussero Massolo ad abbandonare la poesia come dimensione attiva di espressione personale. Queste precocissime esperienze gli permisero di comprendere che quella artistico-letteraria era una strada che doveva essere, se non superata, quantomeno configurata in qualche altra forma.

Leggiamo una delle rare testimonianze che delineano questo processo ed al contempo informano dall'interno su di esso:

«Mi ricordo di Arturo Massolo alunno del ginnasio; io ero compagno di Filippo, uno dei suoi fratelli, morto qualche anno fa. Nella Via Vittorio Emanuele, a Palermo, tutt'e tre frequentavamo il Liceo ginnasio omonimo; Filippo e io eravamo maggiori di Arturo di qualche anno. Non di rado, nei vicoli prossimi alla scuola, lo sorprendevo che lottava con uno dei suoi compagni; e sempre aveva la meglio. Si alzava sbracato ma fiero, e negli occhi azzurri l'orgoglio della vittoria si mischiava alla timidezza e all'impaccio. In quel tempo dipingeva acquerelli dai colori vivaci; era un modo di dar sfogo alla sua esuberanza. Dipingendo, parlava, celiava, si adirava; ma anche allora traboccava un umorismo paradossale, efficacissimo. [...] Io non avevo ancora quindici anni, eppure mi meravigliavo di quella sua indole bonaria, ma soprattutto di quella che mi pareva mancanza d'intuito, ma che era appunto ingenuità. Egli mi sembrava, ed era, un ragazzone facile a ingannare; credeva alle bugie e alle fandonie che io scodellavo. E forse io lo cercavo perché attirato da quella semplicità incredibile. Col passare degli anni, vidi che egli diventava perspicace, di una perspicacia inquieta; pareva che cercasse di agguerrirsi contro un nemico invisibile ma gagliardo. E a questa inquietudine nuova si deve forse la sua ricerca filosofica che già aveva iniziato in quegli anni giovanili: la letteratura non gli bastava più. Io non osavo più scodellare bugie: i miei motivi più profondi non sfuggivano al suo intuito. La sua inquietudine che era stata sociale, sulle orme del padre, diventava morale»<sup>35</sup>.

Seguendo l'evoluzione intellettuale dell'autore, anche tramite il filo dei racconti e delle testimonianze di chi lo ha direttamente conosciuto e vissuto, è possibile notare come la poesia ben presto non bastò più a Massolo, almeno in quella modalità in cui l'aveva sperimentata in adolescenza, ovvero come forma immediata di espressione soggettiva. Tuttavia il lettore più attento, dunque non incline a liquidare quelle liriche nei termini di semplici esercizi letterari, riconoscerà nella trama di quei versi la costitutiva inquietudine dell'autore, amplificata in esse dallo stile letterario e mal gestita dal furore tipico dell'età. Infatti non vi è in esse semplice virtuosismo stilistico, ma è già presente quell'incessante spinta alla domanda, quell'impulso a scavare sotto la patina del costituito che in Massolo non si affievolirà mai, ma che costituirà piuttosto il motivo dello spostamento dall'arte poetica alla speculazione filosofica, e continuerà ad agire come approccio metodologico all'interno della sua ricerca successiva. I motivi metafisici, il bisogno di trascendenza, la categoria dell'immanenza, il rapporto tra soggetti empirici e soggetto trascendentale, sono tematiche che si possono rintracciare già a partire da questa seconda pubblicazione.

Per questo aspetto alcuni versi risultano essere particolarmente rappresentativi:

*Tristezza di guardare l'Universo  
E non sentir nell'ombra eterna un dio,*

---

Topazia Alliata", esponendo pittori dell'avanguardia, punto di riferimento dei grandi artisti e critici dell'epoca. Topazia Alliata si è sempre dedicata alla promozione dei talenti italiani e ha preso parte alla fondazione del Museo Guttuso di Bagheria.

<sup>35</sup> Testimonianza di Angelo Fiore, in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 357.

*ma nulla, nulla nel buio intenso!*

*Lo sgomento, il terror m'assale. Anch'io  
dileguerò così, come una lenta  
nube, nel caos, tenebroso oblio?*

*Tutto è materia? Il dubbio mi tormenta,  
mi strazia, fa d'ogni mia gioia pianto,  
e tutto anche il mio esser, mi spaventa<sup>36</sup>.*

L'analisi delle poesie giovanili se non ci informa direttamente sui dettagli del pensiero dell'autore dischiude comunque la preziosa possibilità di riflettere sulla persistenza di alcuni motivi filosofici che, presenti in esse in forma embrionale, verranno da lui ampiamente ripresi e che anzi costituiranno il sostrato vivo ed attivo della sua riflessione filosofica.

Proprio il rapporto con la natura, lo slancio metafisico, che lo porterà ad approfondire tra gli anni '30 e gli anni '50 la problematica kantiana, la necessità di una trascendenza che lo condurrà a problematizzare il principio dell'immanenza radicale e distanziarsi in tal modo dall'attualismo di scuola<sup>37</sup>, sono elementi teorici che condurranno Massolo alla stesura di *Storicità della Metafisica* (1944), l'opera che scandisce il principio di una riflessione più autonoma e matura.

Considerate sotto questo aspetto, queste liriche permettono di comprendere che anche laddove nell'evoluzione di Massolo sembri esserci una cesura stilistica ed un salto ermeneutico (in questo caso riguardante l'abbandono perentorio della poesia a favore della filosofia), si può notare la persistenza di una certa continuità tematica, che seppur espressa a gradi di differente intensità e definizione, consente di decodificare il pensiero dell'autore alla stregua di una sostanziale continuità.

Inoltre, data la loro intensità, quelle liriche assumono particolare valore poiché sono in grado di illuminare le zone d'ombra dell'autore, che fino allo *Schema della propria operosità scientifica*, nel quale Massolo tratterà il filo conduttore dei suoi studi filosofici, non scriverà mai nulla di sé. Si ritiene che questa reticenza a scrivere di sé non sia data esclusivamente dal sopravvenire del pudore al sopraggiungere dell'età adulta, ma si pensa che ci sia di più, ovvero l'incedere dell'esigenza di oggettivare, nella ricerca e negli scritti, la propria soggettività ed esprimerne il risultato in un discorso comunicabile e condiviso, in grado di valicare i confini soggettivi e di aprirsi alla comunità.

Il distacco di Massolo da un approccio poetico di tipo intimistico e soggettivistico decretò l'avvicinamento ad una peculiare idea di filosofia, che non radichi nel singolo il principio ed il fine del filosofare. L'intendere poi la filosofia come una pratica veritativa e dialogica, alla ricerca della verità nella storia e nella coscienza della comunità, storica anch'essa, e non in una visione intuitiva, estetica e solitaria, risulta essere uno degli aspetti che permette di comprendere l'affinità del pensiero di Massolo alla filosofia hegeliana e la più matura vicinanza polemica a Nietzsche:

---

<sup>36</sup> Arturo Massolo, *Il libro dell'adolescenza. Poema.*, cit., pag. 101-102.

<sup>37</sup> Si veda su questo punto: Arturo Massolo, *Ugo Spirito e l'intellettualismo*, «Giornale Critico della filosofia italiana», 23, 1942, n. 3-4.

«L'influenza di Hegel su Arturo Massolo è stata decisiva e non si è limitata al piano speculativo ma ha investito anche il piano più propriamente umano. Si può dire di Massolo quello che i biografi raccontano di Hegel: nei suoi rapporti con gli altri la filosofia rimaneva in disparte e la conversazione verteva su argomenti della vita quotidiana. Massolo era completamente alieno dall'amorazzo essoterico colla filosofia, e questo non per una concezione aristocratica della cultura, ch  anzi amava continuamente ripetere l'affermazione hegeliana della filosofia come scienza della ragione aperta a tutti. Tale atteggiamento non   soltanto autobiograficamente motivato dal suo pudore dell'intelligenza, ma conteneva anche una precisa indicazione pedagogica e di metodo: ai giovani allievi freschi di studi liceali e inclini a coltivar la filosofia in discussioni ininterrotte sui massimi problemi, Massolo trasmetteva con il suo stile asciutto e severo di lavoro, la lezione hegeliana per la quale filosofia e cultura sono mediazione e perci  presuppongono il superamento della facile immediatezza espressiva mediante un preciso lavoro culturale, mediante una continua e faticosa estraneazione della propria indifferenziata interiorit  nell'oggettivit  del testo e della ricerca»<sup>38</sup>.

Filosofia e cultura si realizzano dunque per Massolo tramite processi di costruzione e concettualizzazione attuabili mediante il superamento della propria indistinta interiorit , un'estraneazione da se stessi che si prefigura anche nei termini di un aumento di contenuto concreto e dunque di maggiore consapevolezza di s . L'esigenza di porre il singolo e le proprie determinazioni soggettive all'interno di una realt  storico sociale, entro la quale quel soggetto pu  acquisire uno specifico valore, si ritiene sia stato uno dei motivi che condusse Massolo ad abbandonare lo slancio lirico come momento di espressione personale; la riflessione dell'autore si sposta cos  dal problema del sentire del soggetto a quello della comprensione dell'oggetto.

Seguendo questa intuizione ermeneutica   possibile riconoscere due fasi nell'evoluzione intellettuale del Massolo. Nella prima fase della sua produzione, dalla tesi di laurea fino ai lavori pubblicati intorno all'anno 1939<sup>39</sup>, si individuano una serie di tentativi filosofici tesi a definire il ruolo del soggetto, considerato sia nell'aspetto morale quanto in quello teoretico, nel rapporto con l'oggetto sulla scia della problematica gi  affrontata dal suo maestro Vito Fazio-Allmayer, (quest'ultimo, come si vedr  in seguito, in un'ottica pi  specificatamente attualistica). La seconda parte della riflessione di Massolo, ovvero tutta la produzione dal 1940 fino alla morte,   interamente volta all'indagine e alla definizione di tale oggetto, che verr  riconosciuto nella citt -storia ed   volta alla definizione della ricerca filosofica intesa come «lo sforzo di risolvere in discorso la rivelazione progressiva della totalit »<sup>40</sup>.

### 1.3.2 Dimensione estetica in Arturo Massolo: la pittura

La poesia non   stata l'unica forma d'arte sperimentata da Massolo durante il periodo giovanile; la sua connaturata sensibilit  artistica venne stimolata dai colori dell'isola natale, una terra ricca di stimoli dissonanti e difficilmente armonizzabili, ma in grado di aprire squarci di potente bellezza e ricchezza estetica. Si pu  ragionevolmente supporre che il mondo esterno abbia sollecitato e agitato le emozioni di Massolo prima ancora che in lui si costituisse l'esigenza del ragionamento astratto e dunque si delineasse il pensiero filosofico.

---

<sup>38</sup> Domenico Losurdo, *Arturo Massolo dall'esistenzialismo al marxismo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 507.

<sup>39</sup> In quest'ottica consideriamo i lavori: Arturo Massolo, *Il problema dell'individuo nella filosofia di Antonio Rosmini*, Trimarchi, Palermo, 1934; Recensione di S. Vanni Rovighi, *La filosofia di E. Husserl*, GCFI 20, n.4, 1939; *Husserl e il cartesianesimo*, GCFI 20, n 5-6 (1939).

<sup>40</sup> Arturo Massolo, *Politicit  del filosofo*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 250.

«Ho conosciuto Massolo prima di tutto come pittore. In una casa di amici avevo visto una tavola - una specie di sovrapporta - una lunga tavola dipinta a colori intensi; ricordo specialmente un giallo di solfo chiaro e un verde d'acquamarina. Non pareva il lavoro di un dilettante. [...] Massolo è morto giovane e assurdamente presto; ma se penso che voleva trasformare in produttività umana tutte le sue energie, alle volte mi domando come abbia potuto vivere fino a cinquantotto anni. Io credo di averlo visto in momenti in cui si rendeva conto dell'enormità di tutto questo: Massolo che tenta ingenuamente di invidiare chi vive come se fosse vero che *vivre c'est gâcher ses forces*; Massolo che fuma come se gli avessero ordinato di distruggere in fumo un numero sterminato di sigarette e ad ogni boccata guarda con disperazione al mucchio ancora intatto»<sup>41</sup>.

Pertanto, insieme alla poesia, la pittura fu l'altra forma artistica a cui Massolo si avvicinò in giovane età per provare ad imprimere una forma razionale al mondo, tanto che la formazione della personalità e l'evoluzione intellettuale dell'autore si forgiarono anche attraverso di essa, rinforzata dalle amicizie che gravitavano attorno al mondo artistico palermitano.

In Massolo all'atteggiamento di distacco verso i propri componimenti si contrappone un differente rapporto che l'autore intrattiene nei confronti della pittura; quest'ultima non verrà mai abbandonata definitivamente, probabilmente perché a differenza di quelle liriche rimaste legate alla proprio mondo interiore, la passione per la pittura si inseriva in una serie di incontri che ne facevano uno strumento di apertura al mondo e alle questioni del tempo. Inoltre la pittura si legava ad un concetto di natura che, come vedremo a breve, poneva all'autore questioni teoriche anche sul piano più strettamente filosofico.

Pertanto la pittura non rappresentò un'esperienza estemporanea nella vita di Massolo, ma una costante, che si amplificò negli incontri e nelle amicizie e venne riscoperta e ripraticata con estrema intensità negli anni '50, il periodo di maggiore pienezza teorica e maturità intellettuale<sup>42</sup>.

«Fra le occasioni perdute, fra le vocazioni mancate di cui amava discorrere con un tono di ironia, rammarico e amarezza insieme, c'era sempre l'arte, la pittura in particolare, e il ricordo degli anni giovanili di Palermo, Bagheria e Termini Imerese, il sodalizio con Guttuso, quell'amicizia che il tempo e le cose consolidarono - e la pittura coltivò, fra il 1950 e il 1955 in particolare, privatamente ma con furore, con risultati che sorpresero gli amici, e forse con qualche sua autentica soddisfazione»<sup>43</sup>.

Quella per l'arte figurativa, infatti, era una passione che trovava uno spazio di condivisione nelle amicizie giovanili palermitane. Non a torto Livio Sichirollo parla di un vero e proprio «sodalizio» tra il filosofo Arturo Massolo e l'artista Renato Guttuso<sup>44</sup>, che si consolidò nelle dure circostanze della resistenza antifascista romana e successivamente negli anni del secondo dopoguerra nella comune presa di posizione verso un rinnovato modo di concepire il concetto stesso di libertà e di cultura.

---

<sup>41</sup> Testimonianza di Giuseppe Bevilacqua, in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 335

<sup>42</sup> In una lettera indirizzata al suo maestro Vito Fazio-Allmayer, datata settembre 1957, Massolo scrisse: «Che faccio? Lavoro su Hegel-ma senza entusiasmo. Grande entusiasmo, invece, nel e per il dipingere». Cfr. *Lettere Fazio-Massolo*, in, Vito Fazio-Allmayer, *Epistolario III, Lettere varie e carteggio*, Opere III, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2011, pag. 122.

<sup>43</sup> Livio Sichirollo, *Premessa*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag.11.

<sup>44</sup> Si veda: Elio Vittorini, *Storia di Renato Guttuso: nota compiuta sulla pittura contemporanea*, Edizioni del Milione, Milano, 1960; Franco Grasso, *Renato Guttuso: 'pittore di Bagheria'*, Tringale Editore, Catania 1982

Guttuso e Massolo si conobbero a Palermo, il primo studente alla facoltà di Giurisprudenza, della quale però disertava le lezioni per seguire quelle di letteratura di Natalino Sapegno, e quelle di filosofia di Vito Fazio-Allmayer<sup>45</sup>.

Franco Grasso<sup>46</sup>, nel rievocare gli episodi salienti di quegli anni siciliani dedicati alla lotta antifascista<sup>47</sup>, racconta:

«Guttuso mi fu presentato nel gennaio del '32 dal comune amico Arturo Massolo - allora studente e presto docente universitario di filosofia - il quale faceva parte, insieme a chi scrive, di un gruppo di giovani antifascisti attivi all'Università di Palermo. Amanti dell'arte, evitavamo per principio i rapporti con gli iscritti al Sindacato fascista di Belle Arti; e Guttuso era uno di loro. Però Massolo giurava che egli era "antifascista in pectore" e che perciò doveva conoscerlo. Il colloquio fu dapprima cauto da ambo le parti, poi sempre più aperto»<sup>48</sup>.

Effettivamente l'iscrizione di Guttuso al Sindacato Fascista era tutt'altro che radicata, tant'è che le intuizioni del Massolo non tardarono ad essere confermate dalle successive scelte ideologiche e stilistiche dell'artista. Il 1932, infatti, fu un anno di svolta nell'evoluzione artistica di Guttuso, il quale partecipò ad una mostra di "Sei pittori Siciliani"<sup>49</sup> alla Galleria milanese del Milione. La mostra milanese, ben accolta dalla critica come esempio dell'arte siciliana, conteneva anche i germi della "rivoluzione" di Guttuso che cominciava a sviluppare avversione ideologica, e dunque artistica, verso i novecentisti e i sostenitori della cultura del regime. Da lì a breve ci fu quella famosa secessione degli artisti più intransigenti e la formazione del gruppo dei quattro, i "quattro di Palermo"<sup>50</sup>. Il gruppo, costituitosi a partire dal 1932, ispirandosi ai "sei di Torino" sospinti da Carlo Levi e alla pittura dei "romani" Cagli, Scipione e Mafai, facevano propri, rielaborandoli, modelli stilistici di netta opposizione alla tradizione novecentista.

Dal canto suo Massolo non era affatto estraneo ai circoli antifascisti della città di Palermo ed alle iniziative che attorno ad essi gravitavano.

Sempre nell'articolo di Grasso si può leggere:

---

<sup>45</sup> Cfr. Renato Guttuso, *Gli anni della formazione: 1925-1940*, (a cura di Enrico Crispolti, Anna Maria Ruta) Editore Silvana, Cinisello Balsamo, 2001, pag. 28.

<sup>46</sup> Franco Grasso vive l'infanzia e l'adolescenza nei tragici anni della prima guerra mondiale e della nascita del fascismo. La partecipazione durante gli anni dell'università, all'attività politica antifascista gli costa il carcere e il confino. Lo sbarco alleato nel luglio del 1943, impose nuove responsabilità alla sua attività politica. Fu professore al Liceo Garibaldi di Palermo, poi al Liceo artistico e poi all'Accademia di Belle Arti di Palermo. Su Franco Grasso si veda: *L'avventura di Franco Grasso il partigiano della libertà*, «La Repubblica», Archivio Storico, 12 gennaio 2007.

<sup>47</sup> Sulla lotta antifascista in Sicilia si veda: Franco Grasso, *Le radici del presente: racconti degli anni difficili*, Ed. Kalós, Palermo, 2003. Il libro si costruisce attorno ai racconti delle "storie siciliane" e alla memoria di un periodo travagliato, vissuto da Franco Grasso come protagonista. In esso vi sono riportate le difficili vicende del dopoguerra in un'isola ancora in bilico tra feudalesimo e modernità. Il testo è una delle poche testimonianze della storia dell'antifascismo siciliano, dalla cospirazione antifascista alla creazione di un esteso movimento detto FUAJ (Fronte unico antifascista), racconta il carcere dell'autore, il confino e poi la Liberazione. L'autore stende queste memorie con il chiaro intento di «rendere note alle nuove generazioni episodi salienti della Resistenza, svoltisi nella clandestinità o nel chiuso delle prigioni».

<sup>48</sup> Franco Grasso, *Lo scomodo Guttuso*, Archivio Storico Repubblica.it, 8 aprile 2001.

<sup>49</sup> *Bevilacqua, Castro, Corona, Giarrizzo, Guttuso, Lazzaro, 6 pittori siciliani*, Galleria del Milione, Milano, 1934, catalogo: edizioni Il Milione.

<sup>50</sup> I quattro erano: Lia Pasqualino Noto, Renato Guttuso, (pittori) Giovanni Barbera, Nino Franchina (scultori). Si veda: *Il Gruppo dei Quattro. Renato Guttuso, Lia Pasqualino Noto, Nino Franchina e Giovanni Barbera: una situazione dell'arte italiana degli anni '30*, (a cura di Sergio Troisi), Palermo: Comune, Assessorato alla cultura, Grafiche Renier, 1999.

«Infine, nel dicembre del '33 ebbe luogo quello che noi consideriamo l'incontro ufficiale dell'intero gruppo antifascista col pittore anticonformista: l'occasione fu la visita ad una mostra indipendente dal Sindacato, la "Mostra dei Venti", ordinata al Teatro Massimo dallo scultore Domenico Li Muli e dalla pittrice Topazia Alliata, buona amica di Renato e di Massolo. Era con noi anche il professor Gino Ferretti, filosofo di fama europea e antifascista irriducibile. Renato fu cordiale, brillante, pronto ad accogliere consigli e incitamenti, e anche le critiche rivolte a qualcuno dei "Quattro", ancora legato a tentazioni celebrative»<sup>51</sup>.

La "Mostra dei Venti", organizzata dal Circolo Artistico di Palermo<sup>52</sup>, era indipendente, e di fatto tentava di distinguersi, da quelle organizzate con cadenza annuale dal Sindacato Fascista delle Belle Arti di Sicilia<sup>53</sup>.

Se in questo periodo Guttuso si apriva già alla problematica sociale, Massolo<sup>54</sup> nei suoi quadri continuava a scegliere elementi naturali e, con pennellate decise e quasi violente, dipingeva paesaggi. Le sue nature morte sono caratterizzate da colori cupi e scuri che si impongono sulle linee del disegno. Soltanto in seguito, e nel periodo di maggiore maturità, Massolo disegnerà soggetti umani, in particolare colleghi ed amici riuniti durante le sedute accademiche, non senza un tono di caricaturale ironia<sup>55</sup>.

È importante sottolineare che tra il modo di concepire la filosofia e quello di vivere la pittura in Massolo non vi è cesura, bensì continuità. Quando alla fine degli anni '50, dopo le esperienze giovanili, egli si riavvicinò alla pittura, cominciava a definirsi come modello stilistico l'arte astratta, ovviamente molto lontana dal sentire di Massolo. Questa lontananza non si può ricondurre esclusivamente a ragioni politiche ed implicazioni ideologiche, nel senso più stretto e deteriore del termine. Massolo, piuttosto, reclamava e cercava nell'arte, così come nella filosofia, l'espressione di una dialettica umana, terrestre, storica. Per questo motivo, se manteneva una certa indulgenza verso Kandisky, del quale era disposto ad accettare la «dialetticità del colore» (proveniente dalla sua partecipazione all'espressionismo, rispetto al quale Massolo rivendicava una propria affinità), non risparmiava la sua implacabile critica verso artisti come Malevic e Mondrian. Questi, come noto, operavano nell'arte un'ascesi dal mondo umano dunque dalla dialettica e dalla storia, aspirando ad un mondo ove si potesse celebrare la fine dell'arte nella bellezza. Le geometrie tipiche

---

<sup>51</sup> Franco Grasso, *Lo scomodo Guttuso*, Archivio Storico Repubblica.it, 8 aprile 2001.

<sup>52</sup> Fondato l'11 maggio del 1882 con l'approvazione dello Statuto ed elezione delle cariche istituzionali. Nel generale fervore operativo di quel periodo, il Circolo ebbe la funzione di tribuna per gli architetti, scultori e pittori che volevano esporre le proprie idee sui problemi pubblici e privati della città. Il Circolo prese parte attiva alla ricostruzione della Società Promotrice di Belle Arti attraverso l'organizzazione delle Esposizioni che si tennero fra il 1888 ed il 1904. Fu proprio l'apposita Commissione del Circolo che iniziò lo studio di un progetto di massima per una grande Esposizione Nazionale a Palermo nel 1891. In questo periodo il Circolo arricchì il suo patrimonio con una serie di opere di artisti di chiara fama. Nel 1921 organizzò la Mostra Permanente di Belle Arti nei magazzini della Fabbrica Italiana Pianoforti seguita nel 1924 dalla Mostra dei giovani pittori siciliani, allestita nei saloni dell'Associazione della Stampa. Dopo un lungo periodo di scarsa attività, nel 1931, il Circolo allestì nelle sale della propria sede una Mostra personale del pittore Ugo Gregorietti ed una Mostra d'Arte organizzata dal Sindacato Regionale delle Belle Arti. Nel 1934 organizzò una Mostra delle sculture di Antonio Ugo. Nel 1939 avvenne la fusione con il Circolo Geraci ed il Circolo Unione con la costituzione del Circolo del Littorio Francesco Crispi.

<sup>53</sup> Cfr. *Terza esposizione del Sindacato regionale fascista belle arti di Sicilia*, Officine grafiche F.lli Vena & C., Palermo, 1932.

<sup>54</sup> Le due tele del Massolo sono conservate nell'abitazione milanese della Prof. Sonia Morra (sorella di Lidia, moglie di Massolo), la quale mi ha gentilmente concesso di fotografarle.

<sup>55</sup> Di questi schizzi è rimasto davvero molto poco. Alcuni disegni sono conservati presso la *Fondazione Carlo e Marise Bo*. Nell'ambito del presente lavoro di ricerca si sono aggiunti altri disegni conservati da Sonia Morra. Tutto il materiale è attualmente depositato alla *Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea* di Urbino.



dei quadri di Mondrian, che con riquadri neri delimitano rigidamente le zone d'ombra e di colore, un colore monocromo e piatto, collocato in uno spazio totalmente altro ed irreal, erano lontane dalle idee di Massolo. Tale atteggiamento artistico, infatti, doveva apparire all'autore una rinuncia alla dialettica, alla storia dell'uomo, e alle più intime contraddizioni della realtà che, invece, egli poneva a fondamento tanto della filosofia quanto dell'arte.

Come si è anticipato, oltre ad essere veicolata dalle amicizie la passione per la pittura conduceva Massolo ad una problematica estetica. La pittura, infatti, rappresentò per Massolo una forma espressiva in grado di porlo in continuità diretta con la natura, un elemento che egli lascerà fuori dai confini del proprio orizzonte filosofico a favore della problematica dell'uomo nella storia. Pertanto per Massolo natura e storia sono concetti antitetici, poiché se «non c'è storia dove non c'è coscienza» e la filosofia è «lo sforzo più storicizzante della realtà», consegue che il discorso filosofico non può assolutamente essere sollecitato dalla natura, quanto piuttosto dalla comunità umana. Infatti:

«Il filosofo non comincia mai un discorso. In quanto uomo, nasce e si muove in un dialogo che lo determina. Non sceglie, dunque, il proprio uditorio, fuori del quale, d'altra parte non è pensabile il suo esserci. Quando Socrate dice che gli alberi non gli insegnano nulla, definisce il filosofo come uomo della città. [...] Il filosofare come intervento è l'interrogare socratico che è, si badi, su una questione da altri proposta. Chi propone è la città, ma come? Essa propone se stessa ma soltanto, si badi, per il filosofo. Il suo è pur sempre un proporre oggettivo, cioè un proporre che non si sa tale. [...] La comunità da sé non propone, dunque, i suoi problemi, né propone sé come problema. Essa diviene problema nella coscienza riflettente, nella coscienza che ne riflette il disagio e la interna contraddizione»<sup>56</sup>.

Per Massolo fuori dalla città, intesa come uno spazio profondamente umano, non è pensabile l'esserci stesso del filosofo, ovvero il porsi oggettivo del problema nella coscienza del filosofo. Le posizioni di Massolo circa la pratica filosofica, la dialettica e il dialogo, concetti chiave per intenderne il pensiero, si riconducono direttamente all'insegnamento socratico<sup>57</sup>. Quello di Massolo è infatti un discorso che riguarda la città-storia, ovvero l'evoluzione speculativa dell'antica polis, nella quale la comunità umana è intesa come il solo luogo possibile per la genesi del discorso filosofico ed il solo entro il quale il filosofo possa formulare e comunicare quel discorso.

A questo punto sorge una domanda: può il filosofo ignorare la natura nella quale egli si muove e dalla quale è determinato? Probabilmente no e Massolo mostra di averne una certa consapevolezza.

«Qui può soccorrere l'antitesi tradizionale con la materia a chiarire come la ragione l'abbia di volta in volta riconosciuta nel proprio punto d'arresto, arresto che è per noi pur sempre storico. La materia, questo enigma, questa *crux philosophorum*, è l'entificazione di ciò che non si è lasciato penetrare dalla ragione»<sup>58</sup>.

Il punto di arresto della ragione è, dunque, per Massolo la materia, la natura. Tale punto di arresto non è perenne ma storicamente determinato, in quanto l'uomo si muove ed agisce nel tentativo perpetuo di «disentificare» ciò che si è irrigidito nella natura, ciò che non si è ancora lasciato comprendere dalla ragione.

---

<sup>56</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema* (1961), in *La storia della filosofia come problema ed altri saggi*, cit., pp. 23-25.

<sup>57</sup> Sulla dialettica in Massolo e sul ruolo centrale del dialogo cfr. il capitolo terzo.

<sup>58</sup> Arturo Massolo, *Politicità del filosofo* (1954), in *La storia della filosofia come problema ed altri saggi*, cit., pag. 251.

Una chiave di lettura degna di essere menzionata in merito alla dimensione estetica e al rapporto del Massolo con la natura è suggerita da Rosario Assunto<sup>59</sup> in un intervento per *Studi Urbinati*<sup>60</sup>:

«Ho il dovere di accennare ad alcuni punti di frizione verso i quali, a volte, il nostro colloquio inavvedutamente si incamminava- ma evitandoli in tempo, come per un sottinteso reciproco accordo di rimandare alle rispettive pagine scritte (e da scrivere) la trattazione di certi temi che affrontati verbalmente avrebbero potuto rendere tempestosa, e tempestosa sicilianamente, la nostra conversazione. Di quegli oscuri punti di frizione, uno era il mio interesse teorico per la natura, considerata dal punto di vista di una estetica tendenzialmente configurantesi come metafisica [...]. Interesse all'essere e all'apparire, alla ideale realtà di questa che in noi e attorno a noi chiamiamo natura- un interesse che Egli forse presentiva diffidandone; anche se in me, negli anni della nostra massima frequentazione, quell'interesse era latente, non essendo ancora scoppiata, in tutta la sua drammaticità anche esistenziale, la contraddizione in cui esso si trovava rispetto al modo, speranzosamente ottimistico, allora, con il quale in quegli anni mi ingegnavo di affrontare quella che, con un titolo heideggeriano a quel tempo recente, entrambi, civettando con nostro siculo-tedesco, chiamavano *Die Frage nach der Technik, l'interrogazione verso la tecnica*. [...] Ritengo avesse ragione, Massolo, se dal suo punto di vista diffidava della mia vocazione a un filosofare sulla natura e nella natura le cui risultanze, quali sono arrivate a maturazione negli anni dopo il 1970, egli avrebbe sicuramente, e con durezza, disapprovate. Ma questo non vuol dire che la natura, *die heilige Natur* di Hölderlin-Hyperion non costituisse anche per lui un problema-o, se si vuole, una esigenza non eludibile. E debbo ora dire che il Massolo estetico va forse cercato proprio nel Massolo pittore: la pittura essendo per lui un modo, il solo possibile, di assimilare la natura al pensiero: di pensarla ma *in immagine*, e dunque senza portarla alla filosofia; la quale investendosi della natura la avrebbe assolutizzata (come in Schelling; o in altro senso, nello Hegel della *Scienza della Logica*): così conservando, in certa guisa, alla natura, la sacralità hölderliniana; e, di conseguenza (ciò che Massolo assolutamente non voleva), sacralizzando, per così dire, se stessa in un discorso della propria tematica necessariamente sollevato sopra le mura della città»<sup>61</sup>.

Massolo non si occupò mai esplicitamente di estetica, non scrisse nulla al riguardo e, documenti e informazioni ad oggi pervenute non lasciano supporre che al problema estetico egli abbia dedicato alcun corso, né durante gli anni urbinati né durante quelli pisani. Tuttavia «sbaglierebbe chi

---

<sup>59</sup> Rosario Assunto (Caltanissetta, 28 marzo 1915- Roma, 24 gennaio 1994) . Nell'atmosfera degli anni Cinquanta ancora fortemente segnata dall'attualismo gentiliano, egli si avvicinò ad un tipo di spiritualismo esistenzialista allora poco diffuso nel panorama intellettuale italiano. Laureato in Giurisprudenza fu avviato alla filosofia da Pantaleo Carabellese, di cui fu anche collaboratore. Insegnò Filosofia Teoretica a Roma, e fu docente di Estetica a Urbino dal 1956 fino al 1980; poi titolare della cattedra di Storia della filosofia Italiana nella Facoltà di Magistero di Roma. Rosario Assunto rifacendosi soprattutto a Baumgarten, Cartesio, Leibniz e Kant, intese una riflessione sul rapporto uomo-natura, giungendo a radicalizzare le tematiche estetiche considerandole non soltanto come tipiche della filosofia dell'arte, bensì elemento centrale e costitutivo della filosofia stessa considerata come pura estetica. Assunto, seguendo la lezione di Schelling, afferma il carattere filosofico dell'arte, la quale mostra autonomamente tutto quello che la filosofia dimostra per concetti. Riguardo al rapporto tra arte e scienza, Assunto, sostiene l'importanza di conciliare Prometeo e Orfeo, ovvero di riscoprire le connessioni tra arte e scienza come diverse modalità di agire sulla natura. Nel discorso filosofico relativo all'estetica, Assunto rappresenta una delle voci di riferimento del Novecento. Alcune delle sue riflessioni, sono considerate dalla critica anticipazioni delle tematiche ambientaliste sulla tutela del paesaggio. È autore di varie opere nelle quali si coniugano ricostruzione storica e proposta teorica: *Forma e destino*, 1957; *L'integrazione estetica*, 1959; *La critica d'arte nel pensiero medievale*, 1962; *Stagioni e ragioni nell'estetica del Settecento*, 1967; *Il paesaggio e l'estetica*, 1973; *La città di Anfione e la città di Prometeo*, 1983.

<sup>60</sup>Cfr. Rosario Assunto, *Testimonianza estetica per Arturo Massolo filosofo*, in *Studi in onore di Eric Weil*, in «Studi Urbinati», Anno LI, Nuova serie B N.1-2, Argalia, Urbino, 1977, pag. 487.

<sup>61</sup> Rosario Assunto, *Testimonianza estetica per Arturo Massolo filosofo*, in *Studi in onore di Eric Weil*, cit., pp.489-490. Sul pensiero dell'autore si veda: Rosario Assunto, *L'estetica di Kant* (1971); *Il paesaggio e l'estetica* (1973); *L'antichità come futuro* (1973); *Filosofia del giardino* (1981).

sospettasse in lui un fondamentale disinteresse per il problema estetico, che egli ebbe sempre presente in tutta la sua complessità»<sup>62</sup>.

La testimonianza di Rosario Assunto (il quale ricorda insieme al filosofo «l'amico burberamente affettuoso, lo scanzonato avversario di innumerevoli partite a carte»<sup>63</sup>) riveste in questo contesto particolare importanza, poiché riesce ad informarci dall'interno, nella preziosa veste della testimonianza, sulla questione estetica in Arturo Massolo, aiutando ad illuminare il contenuto filosofico che l'autore conferiva alla natura ed il rapporto che a partire da esso stabiliva con l'arte.

La natura, come si è già avuto modo di vedere, rappresentava per Massolo un ente rigido e non ancora permeato dalla ragione, un elemento esterno alla coscienza, Sostanza e non Pensiero. Questo discorso conduce a mettere in evidenza uno snodo importante dell'evoluzione intellettuale dell'autore e costringe ad un'anticipazione. Relativamente al concetto di natura agisce su Massolo l'influsso della lezione hegeliana, nonché l'ampia polemica che, su tale questione, Hegel intrattenne con Schelling. Per Hegel, infatti, permane una differenza tra natura e Spirito, sicché la natura nel sistema hegeliano risulta essere il momento dell'Idea come altro da sé.

«La natura si è dimostrata come l'idea nella forma dell'esser altro. Poiché l'idea è per tal modo la negazione di sé stessa, ossia è esterna a sé, la natura non è esterna solo relativamente, rispetto a questa idea (e rispetto all'esistenza soggettiva di essa, lo spirito); ma l'esteriorità costituisce la determinazione, nella quale essa è come natura»<sup>64</sup>.

Per Hegel, dunque, la natura considerata nella sua esistenza determinata non è da divinizzare, «né bisogna considerare e addurre sole, luna, animali, piante, ecc., quali opere di Dio a preferenza dei fatti e delle cose umane. La natura, considerata in sé, nell'idea, è divina; ma nel modo in cui essa è, l'esser suo non risponde al suo concetto: essa è, anzi, la *contraddizione insoluta*»<sup>65</sup>.

Si comprende come la definizione della natura come «crux philosophorum» in Massolo, risulti essere vicina, o comunque si approssimi, all'hegeliano concetto di natura intesa come *contraddizione insoluta*, bisognosa di essere superata.

Dal canto suo Schelling nella propria filosofia della natura<sup>66</sup> tende a dimostrare che non vi è differenza tra natura e spirito, approdando ad un concetto di natura tipicamente romantico che certamente non doveva persuadere Massolo, tutto teso a porre l'origine del discorso filosofico nella comunità dei soggetti dialoganti.

Un corollario di tale impostazione ontologica è il ruolo che Massolo assegna all'arte; ruolo che si può comprendere proprio a partire dalla determinazione delle differenze che intercorrono tra Schelling ed Hegel.

Se per Schelling Io e Non-Io hanno la medesima radice spirituale, e la natura è "spirito pietrificato", consegue che egli assegna all'arte una funzione gnoseologica privilegiata in quanto nella creazione dell'opera d'arte cooperano una dimensione di naturalità (l'ispirazione artistica) ed una dimensione cosciente. Per Schelling l'arte risulta essere lo strumento più adeguato per cogliere l'Assoluto perché presenta un'evidente affinità con quest'ultimo: si colloca ancor prima della distinzione tra spirito e

---

<sup>62</sup> Ivi, 488.

<sup>63</sup> Ivi, pag. 487.

<sup>64</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pag. 221, § 247.

<sup>65</sup> Ivi.

<sup>66</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della natura e dell'identità: scritti del 1802*, a cura di Carlo Tatasciore, Guerini, Milano, 2002.

natura, proprio come l'Assoluto. Sia l'arte sia l'Assoluto sono a monte della distinzione tra soggetto e oggetto. E così Schelling, riconoscendo il primato dell'arte, è costretto dal suo stesso pensiero ad esulare dalla filosofia. Perciò se la realtà è postulata come identità assoluta di natura e spirito, ne consegue che la modalità di conoscenza non potrà essere di tipo mediato, ovvero un ragionamento discorsivo, ma di tipo immediato, ovvero l'ispirazione artistica.

Ben diversamente stanno le cose per Hegel, il quale pur assegnando all'arte la sua proprietà conoscitiva, la mantiene in una dimensione di *sapere immediato*.

«L'ispirazione dell'artista, è, come una forza a lui estranea, un pathos non libero: il produrre ha la forma dell'immediatezza naturale; [...] In quell'invasamento o ispirazione la conciliazione appare nel suo inizio, di guisa che essa si compie immediatamente nell'autocoscienza soggettiva, la quale è per tal modo sicura di sé e lieta, senza profondità e senza coscienza della sua opposizione verso l'essenza»<sup>67</sup>.

Per Hegel l'arte è una forma di conoscenza legata all'immediatezza della natura, immediatezza che deve essere superata nella forma della conoscenza filosofica.

In questo senso la testimonianza di Assunto, allorché rimarca che per Massolo l'arte figurativa è quella forma in cui è possibile accostare la natura al pensiero, cioè «pensarla in immagine», permette di gettare luce sulla dimensione estetica in Massolo.

Fu proprio questa esigenza di radicalizzare e sviluppare il problema estetico, inteso come un rapporto uomo-natura, che segnò in Massolo quell'interesse controverso verso Nietzsche, inteso come filosofo che esortava al *sensu della terra*, ad una ricoperta dell'umano spirito dionisiaco dell'uomo, rompendo con la razionalità della tradizione borghese. Quando Massolo a proposito del problema della storia della filosofia, si interroga sul fondamento dell'identità tra essere e pensiero, tra φύσις (natura) e λόγος (logos), non manca di riferirsi a Nietzsche:

«Non è più possibile un semplice rifiuto, non è più possibile oggi negare la eccezionale serietà e coerenza del pensiero nietzschiano. Chi è Nietzsche? Egli è colui che non lesse nella storia del pensiero occidentale se non lo spirito della vendetta, *der Geist der Rache*, e il suo concludersi nel nichilismo come logica interna di quel movimento che ebbe inizio con Socrate. Dopo Socrate, il filosofo vive in esilio e cospira contro la sua patria (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter*, § 2)»<sup>68</sup>.

L'impulso artistico di Massolo si spiega pertanto come un bisogno di formulare il problema della natura nel suo rapporto con il pensiero umano. Questo impulso artistico, però, non bastava a Massolo in quanto si dimostrava insufficiente per la risoluzione della natura in concetto. Per rispondere al problema della conoscenza Massolo mostra di saper necessario lo spostamento verso un piano di maggiore astrazione, quale è quello della filosofia. Per questa sua indole artistica prima ancora che filosofica, Massolo non è stato un filosofo puro, disciplinato, sistematico e trattatistico. La disciplina della sua pagina asciutta, ed il procedere scarno del suo dettato analitico, che pur si ritrovano nei suoi scritti, sono il risultato di un lungo e tormentato lavoro di autodisciplina, non privo di sofferenze e momenti di acuta crisi. Si ritiene che l'artista Massolo ad un certo punto abbia sentito la profonda ed ineludibile esigenza di calmierare ed oggettivare nel pensiero quell'indistinto

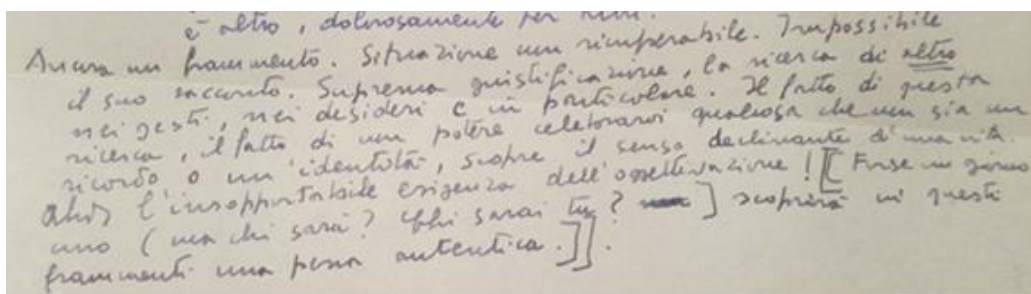
---

<sup>67</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, 2009, cit., pag. 541, §§560-561.

<sup>68</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia e il suo significato*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pp. 32-33.

coacervo di impressioni e problematiche. La filosofia, pertanto, fu un abito che egli impose a se stesso, tanto stretto nelle fasi iniziali, che determinano la necessità di calmare le onde del fiume in piena della sua sensibilità artistica, quanto necessario. Maturava in Massolo la consapevolezza che solo nella riflessione filosofica egli poteva giungere alla messa in luce delle origini dei problemi. Comprese infine che anche le soluzioni filosofiche alle problematiche nulla hanno di definitivo, ma devono sempre essere storicizzate.

In quest'ottica assume un particolare valore interpretativo un frammento manoscritto<sup>69</sup> contenente un appunto personale, dove possiamo ancora leggere questa ansia di oggettivazione, la necessità per la ricerca filosofica di emanciparsi dal piano soggettivo ove si originano esigenze e pensieri particolari, per dare contenuto razionale ed oggettivo alla ricerca.



*Ancora un frammento. Situazione non recuperabile. Impossibile il suo racconto. Suprema giustificazione, la ricerca di altro nei gesti, nei desideri in particolare. Il fatto di questa ricerca, il fatto di non potere celebrarvi qualcosa che non sia un ricordo o un'identità, scopre il senso declinante d'una vita. Ohi, l'insopportabile esigenza dell'oggettivazione! [Forse un giorno uno (ma chi sarà? Chi sarai tu?) scoprirà in questi frammenti una pena autentica.]*

#### 1.4 Gli anni dell'Università di Palermo

Nell'anno accademico 1929-1930 Arturo Massolo si iscrisse alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, che frequentò fino al 1932-33<sup>70</sup>, anno in cui conseguì la laurea in

<sup>69</sup> Il frammento è stato rinvenuto, insieme ad altri appunti, nelle carte private di Livio Sichirollo, gentilmente mostratemi dalla vedova Sichirollo, la prof. Egle Abruzzini. Abbiamo modo di pensare che risalgano ad un periodo posteriore al 1950.

<sup>70</sup> Sugli anni dell'università risulta di un certo interesse la testimonianza di Ettore Paratore, compagno all'università e collega di Massolo, «Siciliano, palermitano della più bell'acqua era Arturo Massolo; siciliano d'origine e palermitano d'elezione per un lungo soggiorno nella bellissima capitale dell'isola negli anni formativi, il sottoscritto. Di qui la prima, fortunata contingenza, fortunata, s'intende, per me, d'esserci trovati insieme come studenti all'Università di Palermo, benché io fossi sul punto di concludere i miei corsi quando Arturo era ancora matricola. [...] Nella città che aveva già consacrato la prima affermazione della persona di Giovanni Gentile, il suo alunno prediletto, l'indimenticabile, amatissimo, Vito Fazio-Allmayer, teneva desta la fiaccola della più penetrante ricerca storico-culturale secondo le esigenze del più maturo storicismo idealistico; e accanto a lui era tutta una pleiade di insigni studiosi, Gino Funaioli, Ettore Bignone, Francesco Ercole, Pantaleo Carabellese, Ezio Levi, tutti orientati verso il nuovo, fecondo indirizzo che fondeva insieme nella più mirabile concordia l'analisi tecnica più raffinata con la più illuminante sintesi critica. Arturo Massolo sembrava naturalmente vocato a un simile tipo di indagine: la spregiudicata, simpatica naturalezza e immediatezza del suo temperamento, che lo portava ad abolire d'istinto ogni pregiudiziale riserbo e a palesare di primo acchito la propria intima umanità s'incontrava con prodigiosa sintonia colle qualità più tipiche di maestro di Vito Fazio, che proprio sulla cordialità umanamente comprensiva con cui veniva incontro sua sponte all'anima, ai bisogni, alle intime meditazioni dei discepoli più degni fondava in gran parte il potere eccezionale della sua opera profondamente formativa. Era naturale conseguenza che sotto il fascino del suo esempio Arturo Massolo

Lettere e Filosofia<sup>71</sup> con una tesi dal titolo *Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini*. Negli anni in cui era studente nell'ateneo palermitano Massolo seguiva, tra altri, le lezioni di Antonio Renda, Francesco Ercole e Vito Fazio-Allmayer, che riconoscerà sempre come il suo maestro. Il saggio di Massolo *Fazio-Allmayer e la logica della compostibilità* (1957) si chiude con queste parole:

«Il lettore comprenderà da sé che queste pagine non vogliono essere un commento all'opera di Fazio-Allmayer. Esse non pretendono di valere se non come una tra le possibili ripetizioni del suo discorso nel discorso altrui. Ma il lettore non dimentichi che chi scrive lo riconosce come suo maestro»<sup>72</sup>.

Ancora più emblematiche, per comprendere il rapporto tra Massolo e Fazio-Allmayer, risultano le parole con cui il primo apre il saggio *Umanità di Fazio-Allmayer*:

«Rileggo in questi giorni di un maggio ambiguo qualcosa di ciò che Fazio-Allmayer ci ha lasciato di sé, del suo amore per l'uomo. Provo la differenza che c'è tra la pagina dell'uomo vivente che tu conosci e che calcoli di rivedere, e quella di chi non può più procedere e con il quale non puoi più conversare.

Questa impressione dolente ha bisogno del tempo per essere addolcita. È necessario che la morte perfezioni la propria opera, dando alla pagina una sua vita autonoma, staccata dalla voce e dal gesto. Ma perché questa attesa? Perché noi siamo ossessionati dal bisogno del giudizio, noi che crediamo di esser fedeli al nostro compito soltanto se ci sentiamo capaci di fare bilancio oggettivo. Dovremmo pur badare a questo, che a volte il giudicare è un modo ipocrita per dimenticare, per mettersi alla ricerca di altri incontri.

Lo scrivente è stato suo allievo a Palermo. E come può dare un significato oggettivo alla parola, quando tutto lo esorta a riascoltare quella stagione, a fare i conti con se stesso, a decidere sino a qual punto sia rimasto fedele non a quel pensiero ma - cosa più importante in questo mondo inquieto - a quella nobiltà e a quel rigore? Ricordo come le sue lezioni obbedissero costantemente più alle esigenze di noi ascoltatori che ai suoi interessi, esigenze che egli di continuo verificava in privati conversari. Il sapere che comunicava, era un accrescimento del nostro sapere, mai un'aggiunta. In tal sereno adeguarsi, il giovane attento avvertiva non già la soddisfazione di un pensiero compiuto, ma l'ottimismo di chi liberamente affida ad altri il proprio risultato, perché esso ritorni a farsi principio di nuove ricerche e di nuovi risultati. La chiarezza dell'esposizione è un rischio, al quale non è facile consentire, ma egli non amava quel parlare in cifra che allora già ci incantava, non amava nascondersi, non amava la notte»<sup>73</sup>.

Il rapporto con il maestro assume un ruolo di primaria importanza per intendere l'evoluzione intellettuale di Massolo, poiché attraversa interamente la sua vita di uomo e di intellettuale. Così Massolo in una lettera:

«Tanti anni trascorsi. E non è poi strano che io sorprendo in un mio gesto un Suo gesto, in una mia parola una sua parola»<sup>74</sup>.

---

s'indirizzasse verso i pensatori costituenti il nucleo formativo dell'indirizzo predominante nella nostra Università, verso i maestri dell'idealismo tedesco d'età romantica». Cfr.: *Studi in Onore di Arturo Massolo*, cit., pp. 369-370.

<sup>71</sup> Cfr. *Annuario della R. Università degli Studi di Palermo*, a.a.1933-34-XII, Tipografia Michele Montana, Palermo, 1934-A. XII, pag. 172.

<sup>72</sup> Arturo Massolo, *Fazio-Allmayer e la logica della compostibilità*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Marzocco, Firenze, 1967, cit., pag. 151.

<sup>73</sup> Arturo Massolo, *Umanità di Fazio-Allmayer*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Marzocco, cit., pag. 153-154.

<sup>74</sup> Vito Fazio-Allmayer, *Epistolario III. Lettere varie e carteggi*, Opere XXII, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2011. In particolare *Lettere Fazio-Massolo*, cit., pag. 126.

Il legame tra i due, non iscrivendosi esclusivamente nell'ambito dell'accademia e nei confini intellettuali della ricerca teorica ma investendo la dimensione più propriamente umana, diviene un rapporto che si protrae nel tempo, ben oltre il limitato periodo in cui Massolo frequentò l'ateneo palermitano. Dall'epistolario con Fazio-Allmayer<sup>75</sup> emerge il lungo e profondo scambio, prima di tutto umano e poi intellettuale, tra il maestro e l'allievo. Le lettere testimoniano un rapporto che si fonde in una sinergia di pensiero e di affetti, scandito da un nesso di riverenza e di ammirazione, la quale si esprime nella formula "Caro e illustre professore", mai invariata nel corso degli anni e della conoscenza, con la quale si aprono tutte le lettere indirizzate al maestro. È un segno distintivo che resterà un punto fermo fino alla morte di Fazio-Allmayer, il quale ha sempre costituito una presenza in grado di fungere da esempio morale e da stimolo intellettuale:

«non posso non esprimere la gratitudine per il Suo affetto - dacché mi è facile avvertire nel Suo scrivermi la Sua cura di tirarmi su da un certo malessere, da una certa situazione di disagio, di insoddisfazione. Strano davvero questo fatto! Io sarei, io sono, dunque, colui che ha bisogno. Stando alla cinica indifferenza del tempo, Ella dovrebbe aver bisogno di calore, ed io ne dovrei essere ricco, trovandomi in un'età appena sfiorata da un primo colore di tramonto»<sup>76</sup>.

E ancora:

«Caro e illustre professore,  
[...] da mesi mi trascino in un grigiore davvero autunnale. Non so proprio a cosa attribuire questo mio declinare. Sono mesi che mi lascio incantare dalla solitudine. Fosse una bella solitudine! Avevo quasi ultimato il saggio sulla Sua opera che mi si era esteso fino a comprendere un vero e proprio punto conclusivo. Io spero molto nel rivederLa di poter riprendere i miei studi. [...] Lei sta bene. Lei lavora. Questa è per me una lezione e un rimprovero»<sup>77</sup>.

All'interno di questo rapporto di amicizia e di dialogo aperto si colloca una dimensione di scambio più speculativa e filosofica in senso stretto. In questo scambio teoretico i confini della dipendenza affettiva di Massolo verso il maestro si sfumano, definendosi nel contempo un'amplificazione ed un potenziamento nella filosofia del Massolo di molte delle intuizioni del maestro, le quali verranno assunte dall'autore come vero e proprio punto di partenza per posizioni filosofiche più autonome. Questo rapporto durato una vita si è rivelato speciale già a partire dagli anni palermitani, come riporta la testimonianza di Bruna Fazio-Allmayer:

«Arturo Massolo è stato l'alunno prediletto di Vito-Fazio Allmayer non solo per la sua intelligenza superiore, ma anche per la sua umanità [...] Era, la sua, la tempra dell'uomo che vive l'onestà scientifica e non piega a compromessi. Mio marito aveva compreso la straordinaria intelligenza del suo alunno fin dai primi tempi dei loro rapporti: di lui ricordava una interessante esercitazione su *Benedetto Spinoza* la cui linea critica è rimasta nitidamente impressa anche a me. Vi si metteva in luce il carattere etico-religioso del pensatore di Amsterdam e si dimostrava come l'apparente suo panteismo non conducesse a un trito materialismo, ma a un idealismo realmente costruttivo perché la natura non era da lui considerata materialisticamente, ma come spiritualità non avulsa dalla sua realizzazione. E quindi, anche se un certo dualismo permaneva fra l'*ordo rerum* e l'*ordo idearum* perché il carattere sintetico, che è sempre processuale, non

<sup>75</sup> Si veda: Vito Fazio-Allmayer, *Epistolario III. Lettere varie e carteggi*, Opere XXII, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2011. In particolare *Lettere Fazio-Massolo* pp. 106-128.

<sup>76</sup> Massolo-Fazio, lettera del 2 gennaio 1956, in *Epistolario III. Lettere varie e carteggi*, Opere XXII, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2011. In particolare *Lettere Fazio-Massolo*, cit., pag. 116.

<sup>77</sup> Massolo-Fazio, lettera del 1956, in *Epistolario III. Lettere varie e carteggi*, Opere XXII, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2011. In particolare *Lettere Fazio-Massolo*, cit., pag. 117.

viveva nel principio spinoziano che *ordo et connexio idearum est ac ordo connexio rerum*, dalla ricerca di Arturo Massolo risultava che il nostro mondo, anziché essere un mondo naturalisticamente concepito, era un mondo divino e che Dio, anziché essere un Ente astrattamente spirituale, era un Ente concretamente attuale, cioè capace di agire nella sua intrinseca natura. Dio, dunque, esisteva perché esisteva il mondo e il mondo esisteva perché esisteva Dio. Dove questo sillogismo non rispondeva alla mentalità aristotelica ma a quella storica nel senso che, tanto il mondo quanto Dio, sono in un'unica inscindibile relazione determinante e determinantesi, cioè sono un unico processo unificatorio *in fieri*, come tutti i valori, che non possono essere fissati una volta per sempre perché, come tali, sono vissuti e, quindi, problematizzati e sempre nuovi e diversi, anche se, apparentemente, sembrano gli stessi»<sup>78</sup>.

Come quasi tutti i filosofi nati all'inizio del Novecento, Massolo ha attraversato l'esperienza idealistica che segnò la fisionomia della filosofia italiana nel primo quarantennio del XX secolo. Bisogna subito sottolineare che in Massolo la giovanile esperienza attualistica acquisì caratteristiche peculiari. In quest'ottica ripercorrere i punti chiave dell'attualismo nella sua prima formulazione siciliana aiuterà a comprendere le inflessioni particolari che in Massolo hanno avuto le successive esperienze e, nella fattispecie, comprendere ciò che di specifico vi è stato nel suo modo di decodificare concettualmente quel portato di vicende storiche e culturali comuni a tutta la generazione di coloro che si formarono tra i due conflitti mondiali.

Negli anni '20 e '30, in Italia, cominciava un vero e proprio infuriare di una scolastica attualistica che degenerava sempre più spesso in dispute verbose e prolisse. In questo contesto la scuola palermitana di Vito Fazio-Allmayer, ponendosi nel solco tematico dell'attualismo gentiliano, riusciva a preservare una certa aderenza ai motivi originari della problematica idealistica; il problema era quello di riscoprire sotto le ceneri delle battaglie verbali il nucleo problematico di quella filosofia.

Questo particolare atteggiamento teorico di Fazio-Allmayer si deve imputare al fatto che egli visse in prima persona il germogliare dell'attualismo a Palermo. Al fine di comprendere al meglio il clima che si respirava nella Facoltà di Lettere e Filosofia di Palermo è necessario sottolineare che se in Italia in quegli anni la filosofia era dominata dall'attualismo del Gentile, in modo particolare nella sede di Palermo l'attualismo era particolarmente radicato e discusso, poiché proprio intorno alle attività della Biblioteca Filosofica di Palermo cominciò a prendere forma il nucleo pulsante del pensiero gentiliano, nonché una vera e propria scuola.

#### 1.4.1 *La Biblioteca Filosofica di Palermo*

All'inizio del secolo la cultura filosofica italiana fu scossa da una profonda crisi che decretò una frammentazione del mondo filosofico. Il positivismo aveva combattuto, vincendola, la sua battaglia contro l'oratoria spiritualistica, tuttavia aveva finito per chiudersi in una visione ristretta dell'esperienza umana. Sicché la ragione umana, che era stata esaltata teoricamente, si era ridotta a mera attività di registrazione dei dati empirici. Questa temperie filosofica condusse alla difesa della dimensione umana, e accomunò esperienze che a distanza di tempo dovevano chiarirsi come molto differenti tra di loro.

«Agli inizi del secolo due avvenimenti misero singolarmente a rumore il mondo filosofico italiano, assai diversi per intendimento ed ispirazione, eppure almeno da principio collaboranti in una comune attività rinnovatrice; e furono la

---

<sup>78</sup> Bruna Fazio-Allmayer, *Studi in Onore di Arturo Massolo*, cit., pp. 351-352.



spregiudicata e promiscuamente iconoclasta polemica che su «Leonardo» vennero conducendo Papini e Prezzolini, e l'opera di critica profonda estesa lentamente a ogni settore delle scienze morali da Benedetto Croce e Giovanni Gentile»<sup>79</sup>.

Se infatti sia a Papini che a Prezzolini l'uomo appariva come un «punto di assoluta libertà, ossia rischio totale e possibilità infinita»<sup>80</sup>, invocando nomi quali Nietzsche, Kierkegaard e Dostojevskij, ai due va comunque ascritto il merito di aver intuito che la crisi della filosofia con cui si aprì il '900 era costituita da una faglia assai profonda, poiché «ciò che era messo in forse non era tanto un determinato filosofo o una scuola di filosofia, ma la filosofia stessa, e cioè il classico modo di concepire tutto il reale e tutti i suoi problemi»<sup>81</sup>.

All'interno di questo movimento, seppur con ben altri risultati teorici, si collocarono le esperienze filosofiche di Croce e Gentile, entrambi animati, nelle prime fasi della loro riflessione, dallo spirito di riformulare il problema della conoscenza, del senso della filosofia ed, in definitiva, di combattere alcune derive del positivismo ripensando il concetto di attività umana e di storia.

Questo fermento si traduceva in una vera e propria presa di posizione contro l'accademismo<sup>82</sup>, sicché diversi furono i tentativi in ambito filosofico di fronteggiare questa profonda crisi che attraversava l'Italia e l'Europa e che era in definitiva la crisi della società borghese, dei suoi valori e delle sue ideologie. Un aspetto solo formalmente esterno, ma non secondario all'interno delle dinamiche di questo travaglio culturale, fu il sorgere in Italia, in contrasto con i centri ufficiali di cultura quali università e accademie, di centri di discussione e studio autonomi e con caratteri molto precisi. Questi centri esprimevano, pur nel loro chiaro intento critico, l'esigenza di una nuova fondazione della cultura. Anche a Palermo tra studiosi ed intellettuali si insediò un movimento di reazione al clima di crisi in cui si trovava la filosofia ad inizio del Novecento, che ben presto si tramutò nella messa in atto di un processo di rifondazione e riorganizzazione della cultura. Queste istanze di rinnovamento culturale vennero accolte e furono costitutive della *Biblioteca Filosofica di Palermo*<sup>83</sup>, paragonabile alle antiche accademie umanistiche che con le loro attività, lezioni, discussioni, corsi di perfezionamento, pubblicazioni, contribuivano a produrre cultura e a

---

<sup>79</sup> E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, Laterza, Bari, 1966, cit., pag. 21

<sup>80</sup> Ivi, cit., pag. 23

<sup>81</sup> Ivi, cit., pag. 23

<sup>82</sup> Nel 1904 Croce scrive: «Io non mi sono mai sognato di rivolgermi alla turba dei professori di filosofia e loro scolari adepti e devoti, dei mestieranti e compilatori di manuali, dei fabbricanti di titoli per concorsi: lodino o biasimino costoro, aderiscano o contraddicano, è cosa di mediocre interesse; essi, lo so bene, hanno bisogno di una certa filosofia volgare e maccheronica, fatta di ritagli mal cuciti di libri altrui, eclettica, che tiene il mezzo tra la moda e la tradizione, chiara all'apparenza quanto oscura anzi impenetrabile nel fondo, e ragionata con la prima, seconda, terza, quarta e decima ragione; e io non pretendo che mutino abitudine perché dovrebbero mutar cervello, cosa non facile. Ma mi rivolgo soltanto a quei pochi, professori e no, pei quali la filosofia è bisogno intenso dell'animo, e ansiosa ricerca della luce» (B. Croce, *A proposito di una recensione*, «La Critica» II, 1904, p. 520).

<sup>83</sup> Sulla Biblioteca filosofica di Palermo cfr.: «Annuario della Biblioteca filosofica» di Palermo, Società per gli studi filosofici di Palermo, Reber, Palermo, 1912-1914; *La Biblioteca filosofica di Palermo. Cronistoria attraverso i registri manoscritti e altre fonti*, a cura di E. GIAMBALVO, con la collaborazione di E. PARROCO, A. PULEO SCERRINO, A. SPICA RUSSOTTO, e tre contributi di Nicola DE DOMENICO, Edizioni della Fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2002; NICOLA DE DOMENICO, *Nuovi dati su Giuseppe Amato Pojero e la Biblioteca filosofica di Palermo. Misticismo, esoterismo e sette iniziatiche*, (a cura di) NICOLA DE DOMENICO, FRANCO CAMBI, MARIA ROSA MANCA, MARISA MARINO, in *Percorsi verso la singolarità. Studi in onore di Epifania Giambalvo*, ETS, Pisa, 2008, pag. 3-36; A. BRANCAFORTE, *Uomini e problemi della Biblioteca filosofica di Palermo*, Biopsyche, Catania 1979, pp. XXIII-XXXI.

diffonderla proficuamente nella società<sup>84</sup>. Dunque, animata da un preciso programma di rinnovamento culturale, la Biblioteca Filosofica sorse con intenti polemici nei confronti dell'Università, quest'ultima considerata un'istituzione antiquata, arroccata su posizioni retrograde e pietrificata dagli apparati burocratici, chiusa ad ogni istanza di vivacità culturale e di rigenerazione. La Biblioteca Filosofica di Palermo non fu un'istituzione isolata e provinciale, ma rappresentò per un lungo periodo di tempo un punto di riferimento per la cultura sia italiana che europea dalla quale ricevette molte sollecitazioni che ne influenzarono l'andamento. Tale iniziativa costituiva, con l'analoga di Firenze del 1905, una vera e propria reazione al mondo accademico. Nel 1908 Croce aveva invitato Prezzolini a inviare lo statuto della Biblioteca fiorentina a Gentile. Vito Fazio-Allmayer sulla "Voce" nel 1909 aveva annunciato l'apertura imminente di una Biblioteca simile anche a Palermo.

L'istituzione sorse nel 1910<sup>85</sup>, quando Palermo concorreva ad essere una delle città europee di riferimento nel campo della cultura internazionale. Si costituì per iniziativa di Giuseppe Amato Pojero<sup>86</sup>, eclettica ed enigmatica figura di studioso e mecenate. Eugenio Garin nelle sue *Cronache di filosofia italiana*, ne traccia un profilo suggestivo:

«A Palermo la Biblioteca Filosofica ebbe al suo centro una singolarissima figura, indimenticabile per chiunque l'abbia conosciuta, Giuseppe Amato Pojero, o, più semplicemente, il Dottor Amato, trasformatosi un po' alla volta in un vero e proprio santone locale, alla cui barba venerande e alle cui bizzarre abitudini le personalità di passaggio porgevano ossequio, e a cui gl'indigeni devoti, uomini e donne, andavano a baciare quotidianamente la mano. Ma chi, vinta la prima curiosa impressione dell'uomo e dell'ambiente, arrivava a penetrare le doti umane, la vivace cultura, l'appassionato amore per la verità, per la ricerca filosofica, dimenticava ben presto la strana cornice e, sedotto dalle sue maniere, rimaneva a discorrere con lui, preso da quell'atmosfera che, se poteva dar l'impressione di una specie di

---

<sup>84</sup> Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1903)*, pp. 22-47

<sup>85</sup> La Biblioteca Filosofica si costituì formalmente il 26 luglio 1910 in virtù di un atto notarile rogato dal Notaio Giovanni Capitano di Palermo, con il quale veniva costituita la "Società per gli studi filosofici", dalla quale doveva scaturire il compito di dar vita alla istituzione della Biblioteca. In sostanza, la nuova istituzione diede conformazione giuridica ad un cenacolo di studiosi, costituitosi a Palermo, i quali si riunivano nell'area del giardino inglese della villa di Amato Pojero, sostenendo animate discussioni riguardanti diversi ambiti del sapere. La prima sede informale della Biblioteca fu pertanto proprio Villa Amato; solo successivamente nell'atto costitutivo della Biblioteca si indica come sede l'appartamento di Via Archimede, di proprietà dello stesso Amato Pojero.

<sup>86</sup> Nato a Palermo, il 4 gennaio 1863 da una famiglia dell'alta borghesia, compì con un precettore i suoi studi elementari e frequentò in seguito il liceo-ginnasio "Vittorio Emanuele". Iscrittosi nell'a. 1880-81 alla Facoltà di Matematica e Fisica dell'Ateneo palermitano, agli inizi dell'a. 1882-1883 si trasferì all'Università di Roma e successivamente all'Università di Pisa, dove conseguì la laurea nel 1884. Nel 1886, conseguì anche la laurea in Giurisprudenza all'Università di Napoli e, nella stessa Università, frequentò la Facoltà di Medicina e chirurgia. Nel 1889 si trasferì all'Università di Berlino. Intanto nel 1887 aveva costituito con il fratello Michele, la Banca Siciliana di Anticipi e Sconti, della quale fu socio e membro del Consiglio di Amministrazione fino al 1890. Viaggiò moltissimo, instaurando molti rapporti con eminenti studiosi e scienziati di tutto il mondo. A causa di motivi di salute fu costretto a ritornare a Palermo dove si stabilì definitivamente conducendo una vita morigerata e sedentaria. Da quel momento profuse tutto il suo impegno per la costituzione e la crescita di attività culturali. Dapprima tali attività culturali si costituivano intorno ad un Cenacolo di studiosi nell'area del Giardino Inglese della sua villa a Palermo, e successivamente presero una sistematizzazione nella Biblioteca Filosofica. Morì il 30 settembre 1940.

Vedi: *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1960, pag. 686-687.

Su Giuseppe Amato Pojero, si veda: A.A.V.V., *Giuseppe Amato e la Biblioteca filosofica di Palermo*, Atti del V Congresso regionale di filosofia, 5-8 novembre 1968, (a cura di C.M. Amato Pojero e G. Pellegrino), SPES, Milazzo, 1974; NICOLA DE DOMENICO, *Nuovi dati su Giuseppe Amato Pojero e la Biblioteca filosofica di Palermo. Misticismo, esoterismo e sette iniziatiche*, in Franco CAMBI, Nicola DE DOMENICO, Maria Rosa MANCA, Marisa MARINO, *Percorsi verso la singolarità. Studi in onore di Epifania Giambalvo*, cit., ETS, Pisa, 2008, pag. 3-36.

confessionale laico, poteva anche ricordare i saggi antichi di Grecia, per cui la filosofia era, non una professione, ma tutta una vita obliosa dei tempi e dei luoghi, fissa davvero all'eterno»<sup>87</sup>.

Anche le parole di Gentile esprimono la centralità di Amato Pojero nella genesi dell'istituzione palermitana:

«Dico noi, e dovrei dire quegli, l'unico, che ci ha spronati e ci sprona: un nome, che per non ferire la modestia dell'amico mio e vostro, io non pronuncerò, ma che è sulle labbra di tutti; un nome, che da vent'anni a questa parte è divenuto un simbolo dell'amore incondizionato e della fede indiscussa nella filosofia qui a Palermo, e fuori, poiché senza essere portato attorno sui frontespizi dei libri, è conosciuto e onorato per ogni luogo dove è in onore la filosofia»<sup>88</sup>.

La filosofia per Amato Pojero non era vissuta come una disciplina meramente accademica ma come la possibilità di attuare una riflessione critica sulla teoria della conoscenza dunque, sulla possibilità e i limiti del sapere umano. Questa convinzione si incarnava nel programma della Biblioteca Filosofica di Palermo mediante l'idea di una vera e propria rivoluzione culturale della filosofia che avrebbe dovuto assumere un preciso valore sociale; in quest'ottica il filosofo non poteva intendersi come un pensatore distaccato dal mondo; piuttosto il vero filosofo era colui che incarnava il proprio pensiero nel mondo.

Le seguenti parole sono di Fazio-Allmayer, risalgono al tempo in cui Amato Pojero aveva cominciato a radunare attorno a sé le giovani menti filosofiche della Sicilia, tra cui Gentile, ed ad ospitare filosofi di fama europea. Esse informano sulla centralità del ruolo di Villa Amato, del clima confidenziale su cui si fondavano i rapporti tra le personalità che poi saranno di primo piano nelle attività della Biblioteca Filosofica.

«Nel 1908 andai ad abitare a Villa Amato. Era questo un antico giardino, com'erano una volta nella Conca d'oro. Un vasto agrumeto con grandi vasche per l'irrigazione, la torre per la distribuzione delle acque, edifici di servizio. Nell'agrumeto era tagliato un giardino d'alte piante ornamentali, con la sua collinetta artificiale, il laghetto, i viali attorno al palazzo del Senatore Amato, caratteristico per la sua rampa che consentiva d'andare al primo piano in carrozza, con la sua corte dove era la cappella per i servizi domenicali, il forno per panificare, i magazzini. Parlava d'una grande prosperità; ma questa, a poco a poco, era stata consumata, e il non essersene mai resi conto aveva peggiorato la situazione. La casa del fattore era diventata la casa del dottor Amato, il fondatore della "Biblioteca Filosofica", famosa al suo tempo in tutta Europa. Il Gentile abitava al piano terra della villa grande; io andai ad abitare nel pianoterra della villa del dottore, che si ritirò al piano di sopra»<sup>89</sup>.

L'atto costitutivo, comprendente anche lo Statuto della Biblioteca, fu sottoscritto da un primo nucleo di «soci fondatori»<sup>90</sup>, tra cui lo stesso Amato Pojero, Giovanni Gentile e Francesco Orestano. A questo nucleo centrale si aggiunsero i «soci aderenti»<sup>91</sup>, tra cui Ernesto Codignola,

<sup>87</sup> Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, cit., pag. 49.

<sup>88</sup> Giovanni Gentile, *Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo*, Vol. I, 1912.

<sup>89</sup> Bruna Fazio-Allmayer, *Esistenza e realtà nella fenomenologia di Vito Fazio-Allmayer*, Edizioni della «Fondazione nazionale Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 1994, cit., pp. 222-223.

<sup>90</sup> Giuseppe Amato Pojero, Giuseppe Atenasio di Monteddedero, Eugenio Di Carlo, Michele Fatta, Giovanni Gentile, Nicolò Manetti, Girolamo Mirto, Giuseppe Natoli, Francesco Orestano, Carmelo Samonà, Benedetto Trigona.

<sup>91</sup> Antonio Aliotta, Ferdinando Albergiani, Costantino Bresciani, Giuseppe Carlotti, Ernesto Codignola, Giovanni Antonio Colozza, Gaetano Mario Columba, Benedetto Croce, Michele Fatta, Vito Fazio-Allmayer, Andrea Giardina, Liborio Giuffrè, Cosmo Guastella, Guido Jung, Giorgio La Piana, Michele La Rosa, Corradino Mineo, Girolamo Mirto,

Benedetto Croce, Adolfo Omodeo e lo stesso Vito Fazio-Allmayer. Inizialmente la Biblioteca venne amministrata da una *Commissione esecutiva*<sup>92</sup> e da una *Commissione tecnica*<sup>93</sup> che aveva il compito di decidere i lavori e gestire i fondi per l'acquisto dei libri della biblioteca. Il primo fondo della biblioteca, di circa cinquemila volumi, fu donato direttamente da Amato Pojero che a tal proposito acquistò intere collezioni.

Tale fondo iniziale andò arricchendosi nel corso degli anni con l'acquisto di altre collezioni, libri e riviste. Alla fine della sua attività culturale la Biblioteca Filosofica di Palermo poteva contare su circa quindicimila volumi, molti dei quali di rilevante valore scientifico, punto di riferimento per le ricerche di studiosi e specialisti.

Come si evince dai registri ufficiali<sup>94</sup>, intorno alla Biblioteca gravitavano personalità della cultura locale, intellettuali che avranno un ruolo decisivo per la cultura italiana del primo Novecento, nonché filosofi europei. Infatti, in continuità con il carattere cosmopolita del suo fondatore, la Biblioteca accolse le più importanti correnti filosofiche e scientifiche affermatesi in Italia e in Europa. Tra queste particolare rilievo ebbe la frequentazione della Biblioteca da parte di Franz Brentano, che a Palermo discuteva con Amato Pojero<sup>95</sup> i capisaldi della sua prospettiva filosofica incentrata sul tema dell'*intenzionalità della coscienza*, il quale affermando il primato della psicologia sulle scienze naturali, e dei fenomeni psichici su quelli fisici, si poneva in una prospettiva antitetica rispetto al positivismo<sup>96</sup>. In realtà il pensiero di Brentano cominciò a circolare in Sicilia ancor prima che nascesse la Biblioteca, dati i rapporti di scambio intellettuale, ma anche di amicizia, con Amato Pojero, il quale tra il 1899 e il 1900 ospitò il filosofo tedesco nel cenacolo di intellettuali della sua villa palermitana. Il pensiero di Brentano riscosse ampio seguito nell'ambiente palermitano della Biblioteca Filosofica, in quanto se ne occupò direttamente lo stesso Amato-Pojero, il quale condivideva con il filosofo tedesco alcuni aspetti eclettici: la fede religiosa, la formazione scientifica, la prospettiva spiritualistica, e una certa propensione per il modernismo». Uno degli intellettuali che nell'ambito della Biblioteca filosofica furono suggestionati dalle

---

Fabrizio Natoli, Adolfo Omodeo, Vittorio Emanuele Orlando, Giuseppe Pagano, Federico Raffaele, Gaetano Scorza, Onofrio Trippodo.

<sup>92</sup> Giovanni Gentile (direttore), Girolamo Mirto (vice-direttore), Uberto Rivarola (bibliotecario), Nicolò Manetti (segretario), Michele Fatta (eonomo).

<sup>93</sup> Umberto Rivarola (presidente), Giovanni Gentile, Giuseppe Amato Pojero, Carmelo Samonà, Costantino Bresciani, Federico Raffaele, Adolfo Omodeo.

<sup>94</sup> Sulle fonti relative alla cronistoria della Biblioteca filosofica di Palermo si veda: Nicola De Domenico, *Le fonti per la cronologia e la storia della Biblioteca filosofica di Palermo*, in Aa. VV. *La Biblioteca filosofica di Palermo. Cronistoria attraverso i registri manoscritti e altre fonti*, cit., pag. 79-84.

<sup>95</sup> Sul rapporto tra Franz Brentano e Giuseppe Amato Pojero si veda: [Franz Brentano ad Amato Pojero (26 aprile 1900)] in FRANZ BRENTANO, *Religion und Philosophie. Ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsamen Aufgaben*. Aus dem Nachlaß mit Zugrundelegung der Vorarbeiten A.Kastils herausgegeben von FRANZISKA MAYER-HILLEBRAND, Bern, Francke Verlag, 1954; LILIANA ALBERTAZZI e ROBERTO POLI (a cura di) *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa contro il positivismo e attualismo*, Guerrini Studio, Milano, 1993 (Atti del Convegno di Studi organizzato dal Centro Studi per la Filosofia Mitteleuropea e dal Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca Sociale della Facoltà di Sociologia dell'Università degli Studi di Trento il 24-26 ottobre 1991). In esso si veda in particolare: Piero di Giovanni, *Franz Brentano e la Biblioteca Filosofica di Palermo*.

<sup>96</sup> Cfr. F. Brentano, *La classificazione delle attività psichiche*, (trad.it, prefazione e note di Mario Puglisi), Carabba, Lanciano, 1913.

riflessioni di Brentano fu Giuseppe Vailati<sup>97</sup>, pragmatista e peirceano, che divenne studioso di Brentano non senza sviluppare argomentazioni critiche<sup>98</sup>.

L'istituzione palermitana si caratterizzò per il suo carattere interdisciplinare, all'interno della quale convissero per qualche anno «differenziandosi sempre più nettamente, crocianesimo e gentilianesimo e dove vennero dichiarando le loro posizioni originarie uomini come Omodeo, De Ruggiero, Fazio-Allmayer»<sup>99</sup>.

Con la realizzazione di un centro culturale di tale portata la Sicilia si inserì in una posizione di primo piano nella cultura filosofica italiana, in quanto mediante il lavoro teorico dei suoi protagonisti la Biblioteca si configurò ben presto come un centro in cui si andava elaborando il rinnovamento culturale della penisola, i cui effetti agirono nella storia successiva degli ambienti accademici palermitani. In principio la Biblioteca Filosofica ebbe come suo organo ufficiale l'*Annuario*, edito negli anni 1912-1914 dalla Libreria Internazionale F. Reber di Palermo e dall'Editore G. Laterza di Bari, le quali pubblicarono i primi tre volumi<sup>100</sup>. In seguito, a partire dagli anni 1914-15, in continuità con l'impostazione cosmopolita del suo fondatore, si ebbe una fusione dell'*Annuario* con la rivista *Logos*<sup>101</sup>, nell'intento di mantenere una collaborazione internazionale e

---

<sup>97</sup> Sul ruolo del Vailati nella Biblioteca Filosofica e sul rapporto con Amato Pojero si veda, Antonio Brancaforte, *Giovanni Vailati e la Sicilia. Otto lettere inedite di G. Vailati ad G. Amato Pojero*, in *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni*, Palumbo, Palermo, 1977, Vol. II, pp. 927-939.

Si veda GIOVANNI VAILATI, *Epistolario 1891-1909*, (a cura di Giorgio Lanaro. Introduzione Mario Dal Pra), Einaudi, Torino, 1971. (Contiene 4 lettere di Amato Pojero a Giuseppe Vailati).

<sup>98</sup> Cfr. G. Vailati, *Sulla portata logica della classificazione dei fatti mentali proposta dal Prof. Franz Brentano*, in *Rivista di Filosofia*, a. II. Fasc. I (1901).

<sup>99</sup> E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, cit., pag. 44.

<sup>100</sup> Nel primo di questi tre volumi (1912) furono pubblicate: Giovanni Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, (memoria presentata da Gentile alla Biblioteca nell'inverno del 1911); diverse comunicazioni presentate da V. Fazio-Allmayer su *La formazione del problema kantiano*; G. Lombardo Radice su *Idealismo e pedagogia*; F. Raffaele su *Le nuove tendenze nelle teorie dell'evoluzione*; G. M. Columba su *Critica storica e fede cristiana*. Oltre a questi interventi nel primo volume dell'*Annuario* vennero pubblicati i riassunti delle conferenze tenute alla Biblioteca tra il mese di maggio 1911 e quello di giugno 1911, da F. Orestano su *Morale e religione*, G. Gentile su *La filosofia di Simone Corleo*, G. Ferrando su *Il pensiero di R.W. Emerson*, O.M. Corbino su *Materia, spazio e tempo nelle nuove concezioni dei fisici*; C.O. Zuretti su *La metempsicosi in Platone*; G. Gentile su *A. Brofferio e lo spiritismo*; G. Pagano su *Il meccanismo fisiologico delle emozioni*; M. La Rosa su *Storia di un'ipotesi: l'etere*; A. Pagano su *Il concetto di individuo nell'idealismo critico*; C. Bresciani su *Applicazioni delle matematiche alle scienze sociali*, G. Itelson su *Razionalismo empirico*; G. Scorza su *Logica e matematica* e su *Le geometrie non euclidee in rapporto alla teoria della conoscenza*; F. Spallitta su *Fisiologia dei centri psichici*.

Nei fascicoli del secondo volume del 1913, furono pubblicate memorie e comunicazioni di C. Guastalla su *L'Infinito*; V. Fazio-Allmayer su *Saggi di filosofia dell'educazione*; G. De Ruggiero su *La scienza come esperienza assoluta*; M. Puglisi su *La teologia di Aristotele secondo Franz Brentano*; B. Croce su *Genesis e dissoluzione ideale della "Filosofia della storia"*; F. Orestano su *Morale e arte*. Anche in questo secondo volume furono pubblicati riassunti e frammenti di conferenza tenute tra il novembre del 1911 e l'ottobre del 1912, da G.A. Cesareo su *L'arte creatrice*; V. Miceli su *La scuola del diritto libero*; G. Maggiore su *Sapere filosofico e sapere scientifico*; C.O. Zuretti su *Il dialogo nella filosofia greca*; G. Ferrando su *Bergsonismo e misticismo*; V. Ussani su *Seneca e la sua filosofia*.

Nei fascicoli del terzo volume (1914) furono pubblicati saggi di A. Omodeo su *Res gestae e historia rerum*; G. Maggiore su *Pazzia ed errore*; M. Sterzi su *Novalis come poeta e filosofo*; G. Gentile su *Idealismo e misticismo*; V. Fazio-Allmayer su *Arte e filosofia*. Nel 1914 venne inoltre pubblicato un *Supplemento* ai fascicoli III e IV, in cui erano elencati i lavori svolti presso la Biblioteca durante i mesi di maggio e giugno 1913. Precisamente le conferenze di C. Mineo sul *Continuo Matematico*; D. Massaro su *Le ossessioni*; V. Ussani su *Omar Chiiâm*; tre comunicazioni di G. Ferrando su *Il problema del male* e una di V. Miceli dal titolo *Esiste una filosofia del diritto?*; nello stesso *Supplemento* vennero inseriti degli *Annunzi Bibliografici*.

<sup>101</sup> Cfr. *Logos, Rivista Internazionale di Filosofia*, Edizione Italiana di B. Varisco e B. Bonucci. Bartelli e Vernando Editori. Cfr. Epifania Giambalvo, *Palermo fra ottocento e novecento e la Biblioteca filosofica*, in Aa. Vv. *La Biblioteca filosofica di Palermo. Cronistoria attraverso i registri manoscritti ed altre fonti*, cit., pp. 53-66.

interdisciplinare tra gli addetti della disciplina. *Logos*, fondata in Germania nel 1910 e pubblicata dall'editore Mohr di Tübingen, si proponeva di promuovere rapporti scientifici e culturali mediante un coordinamento internazionale. Infatti, in contemporanea all'edizione tedesca, furono date alle stampe un'edizione russa, una francese, una inglese e una italiana<sup>102</sup>. Tuttavia soltanto a partire dal 1915 comparve sul frontespizio "Organo della Biblioteca Filosofica di Palermo", e venne inserita una specifica rubrica di cronaca riguardante l'attività della Biblioteca stessa. Nel secondo fascicolo dello stesso anno si annunciava la chiusura anticipata delle attività a causa della guerra. L'edizione italiana di *Logos* riprese soltanto nel 1920, dopo la fine del conflitto, sotto la direzione di A. Aliotta, e con un comitato internazionale di redazione.<sup>103</sup> Nell'edizione italiana, stampata a partire dal 1921 dalla Società editrice F. Petrella di Napoli, la quale insieme alla nuova rivista pubblicò anche il quarto volume dell'*Annuario della Biblioteca Filosofica*, e dal 1922 fino al 1926, vennero pubblicati il volume quinto (1922), il sesto (1923), il settimo (1924), l'ottavo (1925) e il nono (1926). Successivamente nel 1937 la Biblioteca Filosofica diventò sezione autonoma dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo e a partire da quel momento la rivista *Logos* non ne fu più l'organo ufficiale e cominciò a perseguire altri interessi e scopi. A partire dalla fine degli anni '30 il rapporto tra la Biblioteca Filosofica e l'Università di Palermo cominciò a mutare nel senso di una progressiva compenetrazione della prima nella seconda e dunque una collaborazione tra le due istituzioni. È da notare, infatti, che se la Biblioteca Filosofica nacque nel segno di una profonda polemica verso i condizionamenti ideologici e il peso dell'apparato burocratico universitario, successivamente la sua attività si mosse verso un progressivo avvicinamento tramite una specifica convenzione. Nel 1927, infatti, venne istituita presso la Biblioteca, in convenzione con la R. Università di Palermo, una scuola con carattere di istituto post-universitario, al fine di offrire ai laureati di tutte le facoltà, corsi di perfezionamento semestrali in filosofia e storia della filosofia e in scienze matematiche, fisiche, biologiche e sociali. Questa importante convenzione, coeva al trasferimento nella nuova sede della Biblioteca filosofica a Palazzo Reale, può essere ritenuta periodizzante. In effetti, il periodo di maggiore attività dell'istituzione palermitana è comunemente considerato quello che va dal 1919 al 1927, poiché in questi anni la Biblioteca si costituì come un vero e proprio laboratorio di teorie filosofiche e scientifiche. Ad esempio, Giovanni Gentile pose le basi dell'attualismo<sup>104</sup>, Croce confutò la

---

<sup>102</sup> Nei fascicoli del primo volume dell'edizione italiana del 1914, stampati sotto la direzione di B. Varisco e A. Bonucci, dagli Editori Battelli & Verando di Perugia, oltre a cinque articoli di autori tedeschi (G. Mehlis, *Forme della mistica*; H. Driesch *Il divenire naturale e la sua prevedibilità*; E. Troeltsch, *Logos e mito nella Teologia e nella filosofia della religione*; B. Bauch, *Un problema moderno nella filosofia antica*; K. Vossler, *Il sistema della grammatica*) furono pubblicati saggi di autori italiani (P. Carabellese, *I soggetti come unità primitive*; U. Fracassini, *L'escatologia cristiana e le sue fonti*; B. Varisco, *Prime linee di una teoria dei fenomeni*; Saper comune, *Scienza e filosofia, Critica e filosofia*; A. Bonucci, *Il fondamento dell'accordo tra la costruzione scientifica e a realtà*; C. Mineo, *Il continuo matematico*). A partire dal fascicolo III gli intenti di collaborazione internazionale della rivista vennero meno, poiché a causa della guerra i contributi tedeschi vennero meno. L'edizione italiana continuò ad essere pubblicata con contenuti di filosofi italiani, anche se riportava ancora il titolo di "Rivista internazionale di Filosofia".

<sup>103</sup> Il comitato di redazione era costituito da A. Aliotta, A. Bonucci, G. Calò, F. De Sarlo, E. Di Carlo, A. Giardina, G. Maggiore, P. Masson- Oursel, A. E. Taylor, B. Varisco, I. Eood-bridge-Riley, ai quali si aggiunsero, nel 1921, H. Cornelius, G. Della Valle, B. Jakovenko, F. Ingenieros.

<sup>104</sup> G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, in «Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo», I (1912), pp. 25-42.

tradizionale “filosofia della storia”<sup>105</sup>, Guastella elaborò il suo fenomenismo<sup>106</sup>, e Francesco Orestano il suo “iperrealismo”. Il secondo periodo si suole far cominciare dal trasferimento della sede della Biblioteca a Palazzo Reale, ed è stato da più parti ritenuto un periodo di lento ma inesorabile declino, che si sarebbe concluso nel 1937 quando la Biblioteca si trasformò in Sezione dell’Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, entrando di fatto nelle attività dell’Università. Tale lettura dell’evoluzione della istituzione palermitana è sostenuta da Garin:

«Si era spento l’ardore dell’idealismo militante d’un tempo e l’istituzione, oscillando tra l’organismo parauniversitario ed il luogo di discussioni religiose più o meno ortodosse e illuminate, non ebbe alla fine di veramente interessante che la figura veneranda del suo direttore»<sup>107</sup>.

In verità la valutazione del Garin sul cosiddetto secondo periodo della Biblioteca Filosofica appare troppo negativa se rapportata ai resoconti pubblicati su *Logos* e alla documentazione relativa alle attività poste in essere nella sede di Palazzo Reale<sup>108</sup>, dalle quali si ricava che anche dopo il 1927 la Biblioteca Filosofica continuò ad essere una fucina di idee e un luogo di elaborazione della cultura. È vero che si era spento l’«ardore dell’idealismo militante», ma questo non è un dato relativo esclusivamente all’istituzione palermitana poiché in tutta Italia cominciava a definirsi una scolastica attualistica, in seguito all’incalzare della polemica tra Croce e Gentile.

Indubbiamente il venir meno della presenza a Palermo di Gentile, ispiratore della Biblioteca e animatore delle discussioni, trasferitosi all’Università di Pisa nel 1914 e a quella di Roma nel 1918, ebbe indubbiamente il suo peso nelle dinamiche culturali e nella progettazione teorica dell’attività. Tuttavia il filosofo di Castelvetrano, dati i profondi rapporti di amicizia con i principali studiosi della Biblioteca, continuò a seguire, seppur da lontano, le vicende dell’istituzione palermitana<sup>109</sup>.

Dopotutto in questa seconda fase collaborarono alle attività della Biblioteca oltre a diversi protagonisti di vecchia data, anche altre personalità di spicco del tempo<sup>110</sup>. Non va sottovalutato, inoltre, il dato secondo il quale in questo periodo dell’attività dell’istituzione vi fu l’intensificarsi, al fianco alle discussioni di natura filosofica, delle attività formative e didattiche. Tale laboriosità, che si istanzava in diversi corsi post-universitari di perfezionamento, era accuratamente ideata da Amato Pojero il quale, nonostante le sue sempre più precarie condizioni di salute, continuò ad

---

<sup>105</sup> B. Croce, *Genesi e dissoluzione della filosofia della storia*, in *Annuario della Biblioteca Filosofica*, Vol. II, Fasc. II, pp.386-404.

<sup>106</sup> C. Guastella, *La teoria di Einstein e il fenomenismo* (Conferenza tenuta nella Biblioteca Filosofica di Palermo e pubblicata in *Logos*, anno V, fasc. II-IV, luglio-dicembre 1922, Napoli, Francesco Perrella, pp. 311-314).

<sup>107</sup> E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, cit., pag. 49-50.

<sup>108</sup> Sui documenti riguardanti l’attività della Biblioteca Filosofica nella sede di Palazzo Reale si veda il MANOSCRITTO B, in Aa. VV. *La Biblioteca filosofica di Palermo. Cronistoria attraverso i registri manoscritti e altre fonti*, Edizioni della Fondazione “Vito Fazio-Allmayer”, Palermo, 2002, pp. 145-315. Il manoscritto fu reperito nel giugno del 1998, fra le carte e i documenti conservati presso l’abitazione della Prof.ssa Concetta M. Comparato, moglie di Amato Pojero. Il manoscritto è al momento conservato nell’Archivio della Fondazione Nazionale “Vito Fazio-Allmayer”. Esso riporta l’attività della Biblioteca Filosofica di Palermo dal 8/1/1924 fino al 31/11/1937. Il nucleo originario del registro corrisponde alla parte relativa agli anni 1927-1937, dunque dal trasferimento della Biblioteca a Palazzo Reale.

<sup>109</sup> Vedi al riguardo, V. Fazio-Allmayer, *Epistolario II, Lettere a Gentile*, Edizioni della Fondazione “Vito Fazio-Allmayer”, Palermo, 1933.

<sup>110</sup> Tra cui: Santino Caramella (filosofo e storico della filosofia), Gino Ferretti, Ettore Paratore, Giuseppe Renda, Salvatore Francesco Romano, Lelio Rossi, Antonio Sellerio, Ugo Spirito, Eugenio Garin

essere fino alla sua morte un animatore della Biblioteca Filosofica, non senza qualche nota polemica da parte dei soci più autorevoli<sup>111</sup>.

Tuttavia sono anni in cui l'attività teorica della Biblioteca Filosofica muta poiché mutate erano ormai le istanze storiche e le problematiche filosofiche che avevano stimolato il suo costituirsi. Sono anni in cui Pantaleo Carabellese espose il suo ontologismo critico<sup>112</sup> e Vito Fazio-Allmayer cominciò quell'approfondimento e revisione dell'attualismo gentiliano<sup>113</sup>, che a esso conferiva la peculiare curvatura morale derivante da una rinnovata attenzione al problema morale e al ruolo dei soggetti.

#### 1.4.2 Gentile a Palermo: il primo attualismo e genesi della "scuola" palermitana

Come si può facilmente intuire la presenza di Gentile a Palermo non si iscrive esclusivamente nei confini dell'attività svolta nell'ambito della Biblioteca Filosofica. Quello di Gentile con l'isola natale è un rapporto poliedrico, che riveste uno degli aspetti più caratteristici della sua biografia e del suo pensiero. Infatti se da un lato la cultura siciliana venne condannata da Gentile, in quanto positivista, materialistica ed illuministica (nel senso deteriore del termine), dall'altro lato la Sicilia fu di fatto la terra in cui ebbe luogo la genesi dell'idealismo attuale, motivo per cui il rapporto dell'autore con la terra nativa si delinea anche nel segno della speranza. Questo duplice atteggiamento traspare con chiarezza nei temi che Gentile affrontò nell'opera *Il tramonto della cultura siciliana (1918)*<sup>114</sup>; un libro simbolico poiché connotato da una carica teorica colma di sentimento e di affetti. Il testo auspica il superamento di una serie di elementi che, profondamente radicati nella storia e nelle tradizioni siciliane, meritavano, nelle intenzioni di Gentile, di "tramontare"; infatti, nelle intenzioni dell'autore, ad essi dovevano sostituirsi altri elementi in grado di formare un più ampio orizzonte culturale. Questa convinzione di Gentile è descritta da Gennaro Sasso:

«Nella Sicilia "moderna", con poche eccezioni, Gentile non coglieva infatti se non materialismo, illuminismo astratto, anticlericalismo estrinseco, e niente romanticismo, niente idealismo, nessun serio sentimento della vita vissuta nel segno di più alte idealità»<sup>115</sup>.

Partendo da questa analisi, connotata nel segno della sostanziale arretratezza della Sicilia, ne *Il tramonto della cultura siciliana* Gentile procedeva argomentando circa le difficoltà culturali

---

<sup>111</sup> In una lettera a Gentile del 14 marzo 1937 V. Fazio-Allmayer scrive: «Da Amato non vado più perché non ci possiamo accordare sulla scelta degli oratori della Biblioteca, che egli fa con quei criteri che lo scorso anno avevano già dato luogo ad un conflitto, chiuso con il Suo intervento» Cfr. V. Fazio-Allmayer, *Epistolario II, Lettere a Gentile*, cit., pag. 114.

<sup>112</sup> P. Carabellese il 3 e l'8 giugno del 1936 tenne due conferenze alla Biblioteca filosofica di Palermo su *Il mio ontologismo*. Cfr. Manoscritto B in *La Biblioteca filosofica di Palermo. Cronistoria attraverso i registri manoscritti e altre fonti*, a cura di Epifania Giambalvo, Edizioni della Fondazione Nazionale Vito Fazio-Allmayer, Palermo, 2002.

<sup>113</sup> Il saggio di Vito Fazio-Allmayer *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto*, che segna il distacco dall'attualismo è del 1933.

<sup>114</sup> Vedi: G. Gentile, *Tramonto della cultura siciliana* (1919), II. ed. riv e accresciuta, a cura di V. Bellezza, Sansoni, Firenze 1985.

<sup>115</sup> Gennaro Sasso, *Giovanni Gentile. Un profilo biografico*, in *Filosofia e Idealismo. IV Paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli, 2002, cit., pag. 488.



dell'isola, riconducendo quest'ultime all'atteggiamento ostile della cultura siciliana nei confronti del Risorgimento nazionale e, quindi, della vera cultura idealistica.

Per questo motivo, giunto a Palermo nel 1906 e divenuto professore di Storia della filosofia, Gentile cominciò la sua carriera di insegnante animato da una volontà di emancipazione. C'era nel suo modo di fare ricerca filosofica «qualcosa di missionario, quasi che nel fondo di sé sentisse di operare *in partibus infidelium* e il suo compito consistesse nel riscattare nel suo idealismo gli assai diversi principi ai quali la Sicilia era rimasta ferma»<sup>116</sup>.

Per la presente trattazione il periodo siciliano di Gentile assume una certa importanza, poiché proprio a Palermo, nella fattispecie nella Biblioteca Filosofica, venne formulato il nucleo principale dell'idealismo attuale che influenzò direttamente il maestro di Massolo, Fazio-Allmayer.

Quando Gentile arrivò a Palermo<sup>117</sup> nel 1906, il circolo filosofico del dottor Amato Pojero non si era ancora trasformato nella Biblioteca Filosofica, la quale, come si è visto nel paragrafo precedente, si costituirà soltanto nel 1910. Tuttavia Gentile abitava a Villa Amato, insieme ad Amato Pojero e Vito Fazio Allmayer, il quale testimonia di questo periodo segnato da una intensa felicità:

«ricordava con nostalgia l'epoca di Villa Amato, l'epoca della grande felicità. Quando veniva a Palermo, accolto come la grande personalità a cui tutti avevano da chiedere qualcosa mi diceva: "Fazio, scappiamo un momento!". E io sapevo cosa significasse. Voleva dire prendere una carrozzella ottocentesca, e andare a vedere da dietro i cancelli la Villa Amato. Da dietro i cancelli, ché tutto era ormai finito in mani estranee, e i rievocati di potevano rimanere solo nella nostra coscienza»<sup>118</sup>.

Sicché, una volta costituitasi formalmente, il primo direttore della Biblioteca filosofica di Palermo fu proprio Giovanni Gentile, il quale ricoprì la carica dal 1911 al 1914, guidando l'istituzione, in continuità con gli intenti del fondatore, con l'intenzione di far uscire la filosofia «dall'umbratile erudizione delle scuole semideserte, dall'ozio muto delle accademie, dall'irto tecnicismo dei contributi scientifici» per farla mescolare, «alla vita, alle passioni, alle discussioni, alle lotte di tutti gli spiriti colti, accomunati dall'aer libero della vita letteraria, morale e politica»<sup>119</sup>.

Le linee guida della novella istituzione sono esposte chiaramente nelle seguenti parole:

«La filosofia nostra, la filosofia di oggi, non è più la povera e nuda filosofia, che, con gran gusto del pubblico, lasciava agli uomini pratici il mondo, la realtà viva e concreta, per sequestrarsi nelle nuvole dell'astratto [...]. La filosofia è diventata oggi cosa seria, cosa di tutta l'anima nostra, la nostra fede, il nostro mondo, la nostra legge»<sup>120</sup>.

Gentile nell'ateneo palermitano ebbe per colleghi Cosmo Guastella e Francesco Orestano: il primo insegnava filosofia teoretica dal 1900 sostenendo le ragioni del fenomenismo<sup>121</sup> e rimase a Palermo

---

<sup>116</sup> Ivi, cit., pag. 489.

<sup>117</sup> Su Gentile a Palermo si veda: AA.VV., *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, (a cura di Piero Di Giovanni), [Atti del Convegno di studi organizzato a Palermo nei giorni 24-25-26 ottobre 2002], Franco Angeli, Milano, 2003; si veda in particolare: Piero Di Giovanni, *Gentile a Palermo*, pp. 323-337.

<sup>118</sup> Bruna Fazio-Allmayer, *Villa Amato* in *Esistenza e realtà nella fenomenologia di Vito Fazio Allmayer*, cit., pag. 224.

<sup>119</sup> G. Gentile, *Il programma della Biblioteca filosofica*, in «Annuario della Biblioteca Filosofica di Palermo», Vol. I/1912. cit., pag. 8.

<sup>120</sup> Ivi, cit., pag. 9-10.

<sup>121</sup> Sul fenomenismo del Guastella si veda *Le ragioni del fenomenismo* opera in tre volumi di circa duemila pagine nella quale l'autore distingue la metafisica dal fenomenismo, riconducendo la filosofia ai fenomeni puri e respingendo ogni forma di realismo in quanto basato sull'idealismo. L'opera, dai tratti polemici, venne concepita in risposta alla rinascita

fino all'anno della sua morte (1922); il secondo insegnava filosofia morale dal 1903 proclamando le linee teoriche del realismo<sup>122</sup>, e rimase a Palermo fino al 1924, per poi trasferirsi a Roma. Accanto ad essi vi erano il pedagogista Giovanni Colozza, il docente di storia moderna Giovanni Battista Siragusa, Gaetano Columba di storia antica. Il clima a Palermo non doveva risultare particolarmente stimolante per Gentile, il quale, nel novembre del 1906, dunque appena giunto, scrive a Jaja:

«Qui è assolutamente necessario che io faccia servire l'insegnamento storico a una mira dottrinale; perché il Guastella, brav'uomo, ignora l'abbicci della scienza; e qui pare che ci sia molta gente desiderosa di qualche cosa che abbia vero sapore filosofico»<sup>123</sup>.

E ancora: «Dopo Guastella, questo insegnamento pare una rivoluzione»<sup>124</sup>, consapevole del fascino esercitato su allievi come Fazio-Allmayer, Adolfo Omodeo e la sua fidanzata Eva Zona quest'ultima testimonierà così:

«le lezioni più ascoltate, più discusse, più seguite con fermo interesse erano quelle di Gentile, ed in aula- da tutto l'arco delle scalinate dell'anfiteatro - lo si fissava in silenzio, mentre faceva lezione a braccio, senza appunti, velocemente. Lezioni complesse e difficili; concluse le quali molti degli studenti si accompagnavano a lui, che socraticamente conversava con loro, passeggiando sotto i portici»<sup>125</sup>.

Si intuisce con facilità che la carica innovativa di cui si alimentava l'insegnamento di Gentile a Palermo doveva esser recepita piuttosto chiaramente dagli studenti. Gli anni dell'insegnamento palermitano furono anni intensi di studio e di ricerca, che condussero alla costituzione, a Palermo, di una vera e propria scuola gentiliana nel solco dell'attualismo inteso come un percorso di ricerca nel quale Gentile coinvolse anche i suoi allievi tra i quali Vito Fazio-Allmayer, Giuseppe Saitta, Adolfo Omodeo, G. Maggiore e altri.

Una scuola, quella palermitana, che come è ampiamente noto suscitava le perplessità di Croce il quale individuava nel gruppo degli attualisti di Palermo un idealismo non persuasivo, in quanto troppo vicino al misticismo teologizzante, date le dichiarate ascendenze spaventiane, nonché troppo condizionato dalla mentalità del «caposcuola». Gli allievi palermitani di Gentile sono avvertiti da Croce che il loro idealismo trova la propria origine in quello mistico spaventiano, e il problema dell'attualismo sarebbe per Croce quello di liquidare la filosofia e prospettare una forma definitiva

---

di tendenze metafisiche riaffiorate nell'orizzonte culturale europeo, nonché riconosciute nel pensiero del Gentile il quale, negli stessi anni in cui il Guastella conseguì l'ordinariato di filosofia teoretica all'università di Palermo, occupava la cattedra di storia della filosofia e raccoglieva larghi consensi tra i giovani.

<sup>122</sup> Orestano sviluppò una filosofia in chiaro contrasto con l'idealismo ed in particolare con l'attualismo, ovvero una forma particolare di realismo denominata "iperrealismo"; essa postulava l'esistenza di una realtà indipendente dal soggetto conoscente. Nella concezione di Orestano non era quindi possibile rifiutare, come faceva l'attualismo con la sua dottrina dell'immanenza, la trascendenza del reale rispetto all'io.

Sul realismo di Orestano si veda: Francesco Orestano, *Opera Omnia*, CEDAM, Padova. Si veda in particolare *Valori Umani* (1907), *Prolegomeni alla scienza del bene e del male* (1925), *Il nuovo realismo* (1938).

<sup>123</sup> Gentile a Jaja, 22 novembre 1906, *Espistolario* (a cura di Maria Sandirocco), Sansoni, Firenze, 1969.

<sup>124</sup> Gentile a Jaja, 19 gennaio 1907, *Espistolario* (a cura di Maria Sandirocco), Sansoni, Firenze, 1969.

<sup>125</sup> Eva Omodeo Zona, *Ricordo su Adolfo Omodeo*, Bonanno, Catania, 1968, cit., pag. 13.

di verità: «Sebbene voi protestiate a ragione contro una filosofia definitiva, la vostra sarebbe appunto una filosofia definitiva»<sup>126</sup>.

Tuttavia questa scuola, almeno nelle intenzioni principali dei suoi partecipanti, non aveva le caratteristiche della mera ortodossia, costituendosi nella sostanza piuttosto come un laboratorio filosofico all'interno del quale i temi del maestro venivano approfonditi dagli allievi. E bisogna altresì sottolineare che il processo di scambio era dinamico in quanto il paziente lavoro di ricostruzione storica portato avanti dagli allievi, sollecitato da un preciso metodo di ricerca storiografica, procurava materiale e spunti di riflessione al maestro. Questo lavoro, come si è avuto modo di vedere, veniva svolto sia tra le mura dell'Università ma soprattutto in quella fucina culturale che fu la Biblioteca Filosofica di Palermo di Amato Pojero. È ormai chiaro che quest'ultima non fu un organismo para universitario quanto piuttosto una cenacolo di intellettuali riunito attorno alla personalità del maestro che, scegliendo con cura i propri discepoli, portava avanti tramite un erudito lavoro filologico la propria ricerca teorica.

Quando Gentile giunse a Palermo aveva già maturato anni di apprendistato. A Napoli Gentile ebbe modo di stringere un vero e proprio sodalizio con Croce, che era, al tempo, già illustre studioso. Il sodalizio intellettuale venne suggellato nel 1903 tramite il progetto di una rivista letteraria, storica e filosofica: «La Critica», con il chiaro intento di occuparsi di letteratura e filosofia italiana<sup>127</sup>.

A Palermo, però, avviene qualcosa di decisivo nello sviluppo del pensiero dell'autore; così si esprime Turi:

«La sede palermitana e la relativa lontananza da Croce favoriscono tuttavia il clima in cui il suo pensiero viene maturando in modo sempre autonomo. Le riflessioni sul rapporto di identità tra storia e storia della filosofia o sul rilievo della religione, le indagini sui germi di immanenza nel pensiero rinascimentale prima ancora che in Rosmini e Gioberti, gli stessi interventi sui caratteri fondamentali dell'educazione, si focalizzano tutti attorno al problema che Jaja gli aveva additato negli anni della Normale: il ruolo centrale del soggetto»<sup>128</sup>.

Gli scritti che si ritengono di una certa importanza al fine inquadrare le riflessioni di Gentile a Palermo, attorno ai quali si sviluppò una vera e propria scuola intorno al suo insegnamento, sono tre: *Il concetto della storia della filosofia* (1906), *L'atto del pensare come atto puro* (Estratto di una serie di comunicazioni fatte alla Biblioteca filosofica di Palermo nel 1911), *Il metodo dell'immanenza* (comunicazione fatta alla Biblioteca Filosofica di Palermo il 16 dicembre 1912), *La riforma della dialettica hegeliana tentata da B. Spaventa* (1913), il quale, per molti aspetti, costituisce lo sfondo teorico dei due saggi hegeliani di Massolo<sup>129</sup>, probabilmente i più duri che l'autore dedica al filosofo di Stoccarda.

Si può facilmente essere d'accordo con l'interpretazione di Gennaro Sasso, secondo il quale gli scritti gentiliani compresi tra il 1911 e il 1913, costituiscono il corpus in cui si delinea un «primo attualismo», mentre, sempre secondo Sasso, negli scritti precedenti (*La filosofia di Marx*, e *Rosmini*

---

<sup>126</sup> B. Croce, *Intorno all'idealismo attuale*, Libreria della Voce, Firenze, 1914.

<sup>127</sup> È emblematico che il primo numero de «La Critica» si apriva con i seguenti articoli di Croce: *Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX*; e di Gentile *La filosofia italiana dopo il 1850*.

<sup>128</sup> Gabriele Turi, *Giovanni Gentile: una biografia*, pag. 202

<sup>129</sup> Ci si riferisce a: *L'essere e la qualità in Hegel*, «Società», 1, (1945), n. 1-2; *La hegeliana dialettica della quantità*, «Società», 1, (1945), n. 4.

e Gioberti), risulterebbe difficile scorgere appieno i tratti costitutivi dell'idealismo attuale, andando esso a costituire, pertanto, una fase pre-attualistica.

### 1.5 Vito Fazio-Allmayer e la Logica della compossibilità

Per analizzare e comprendere la filosofia italiana del secondo dopoguerra, all'interno della quale si situa il percorso speculativo dello stesso Massolo, non si può prescindere dall'inquadrare il ruolo che assunse l'attualismo di Gentile nella prima metà del secolo. Da qui, tuttavia la ricerca dovrà necessariamente proseguire nel senso di ripensare il progetto interno di quella filosofia al fine di comprendere anche le ragioni della frammentazione delle scuole nate nel segno dell'attualismo. In sostanza si tratta di studiare più analiticamente l'attualismo seguendo l'itinerario individuale degli allievi di Gentile, al fine di distinguere il sostrato più spiccatamente filosofico da quello ideologico<sup>130</sup>.

A questo modo di impostare il problema, che non appiattisce l'attualismo sul fascismo ma tende piuttosto a distinguere tra ideologia fascista e filosofia attuale, risulta approssimarsi anche la riflessione di Massolo, il quale dice:

«Non vogliamo qui tracciare una sia pure schematizzata storia delle diverse repliche o delle direzioni nelle quali si era oggettivamente cercato di liberare l'attualismo dalla sua *impasse* politica. Queste direzioni precedono di anni la rovina di quel regime, del quale per un dato momento sembrò che l'attualismo fosse l'espressione ideologica»<sup>131</sup>.

Nel precedente paragrafo si è brevemente inquadrata la prima formulazione dell'attualismo, il quale ebbe in Sicilia una delle sue tappe più significative; si è visto, altresì, che a Palermo si sviluppò una scuola che risulta essere connotata da notevoli aperture in senso critico. Proprio nel solco di tali aperture si inserisce l'opera di Fazio-Allmayer<sup>132</sup>, il quale non fu mai uno scolastico allievo del

---

<sup>130</sup> Garin riconosce la duplice faccia dell'attualismo, quella filosofica e quella ideologica. Sul piano filosofico mette l'accento sulle sue varianti, attuate dagli allievi, che testimoniano la vitalità di quel pensiero. Si veda: E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943. Quindici anni dopo*, Vol. II, Universale Laterza, Bari, 1959; in particolare cap. X dal titolo *Idealisti e no*, pp. 405-440. «Il Gentile non tanto venne distratto da quella «caricatura della filosofia idealistica» che fu il fascismo, quanto da un'operosa attività di organizzazione intellettuale, di cui converrebbe fare diverso e più ampio discorso. Opere come l'*Enciclopedia*, cui dette così valido impulso, hanno nella vita di un tempo un peso singolare. E innanzi ad esse, e alla loro penetrazione profonda, conviene chiedersi se, per avventura, taluni giudizi correnti non debbano essere rivisti e corretti. Ma neppure mancarono, nel Gentile, importanti tentativi d'approfondimento del proprio pensiero, più ancora che con *La filosofia dell'arte*, con *Genesi e struttura della società*. Tuttavia, quel che più incise, fu il molteplice discorso dei gentiliani, e il loro dar mano a concretare quanto nelle origini era stato soprattutto un programma. Molti, i migliori, passato il momento di un'illusione più che nazionalistica patriottica, si dettero a scavare dentro certe premesse, e a vincerne l'insidia teorica. E andarono approdando a lidi diversi e lontani. Le estreme conclusioni politiche cui molti giunsero (e non per brusche conversioni, ma per lineare sviluppo) dopo la seconda guerra mondiale- quanti uomini di origine «attualista» nel Partito d'azione, ed anche nel comunismo!- non possono non indurre a riflettere sulle possibilità e sul significato di certe impostazioni»; cit., pp. 408-409.

<sup>131</sup> Arturo Massolo, *Fazio Allmayer e la logica della compossibilità*, cit., pag. 142

<sup>132</sup> Di seguito si segnalano alcuni studi critici sul filosofo: C. Luporini, *Ricordo di Vito Fazio-Allmayer.*, in «Belfagor», XIII (1958), pp. 360 s. ; E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 52; scritti di G. Saitta, A. Massolo, S. Caramella, F. Albergiani, M. F. Mineo Fazio, B. Fazio-Allmayer Boldrini, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVII (1958), pp. 425-465; A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna 1959, pp. 169 sgg.; Carlo Sini, *Studi e prospettive sul pensiero di Vito Fazio-Allmayer*, «Il Pensiero», Vol. IV, n. 1, gennaio-aprile 1961; A. Negri, *In ricordo di V. F.*, in *Filosofia*, XIII (1962), pp. 527-530; L. Sichirollo, *Filosofia e storia nella più recente evoluzione di F.*, in *Per una storiografia filosofica: Platone, Descartes, Kant, Hegel*, Argalia, Urbino 1970, pp. 461-484; E. Giambalvo, *La metafisica come esigenza in Bergson e l'esigenza della metafisica in V. F.*, Palermo 1972; Atti

Gentile; la sua fedeltà all'attualismo è piuttosto inquieta ed segnata da un costante movimento di evoluzione che lo condusse, fin dall'inizio del suo pensiero, a rivivere autonomamente i punti centrali di quella filosofia e proseguirne l'itinerario in più autonomi sviluppi teorici. Così si esprime Massolo sul suo maestro:

«Fazio-Allmayer non è stato né un ripetitore né un epigono. Una caratteristica, infatti, dell'epigono, è, per quanto ciò possa apparire sorprendente, una volontà di superamento di quel sistema, al quale si sa legato. Questo superamento che è poi il suo destino, assume diverse figure, può procedere nello sforzo di chiudere impensabili contraddizioni, di adattare il sistema alla risposta di questioni ad esso estranee, e può concludere in una violenta negazione, restando in essa, negando per essa ogni possibilità di un ulteriore filosofare. Il ripetitore ha cura, invece, di tenere il sistema fuori discussione e in tal modo si fa mistificatore di quel pensiero che, cresciuto all'aria aperta, ora al buio si inaridisce e si deforma. Se voi leggere le opere di Fazio-Allmayer non trovare mai un riflesso di questi atteggiamenti, neanche quando fu di moda cercare l'antitesi Croce-Gentile per presentarne la sintesi, o annunciare la morte dell'attualismo, rimanendone predicatori, più o meno, venerandi, o da nipotini litigando per l'eredità. Ciò che lo distingue dagli epigoni, che sono, si badi, più numerosi di quanto sia lecito ascoltare, è il non aver presentato tematicamente o programmato una riforma della dialettica gentiliana, di non aver mai cercato la polemica, di non aver mai tentato di distinguersi dall'attualismo gentiliano»<sup>133</sup>.

Massolo, ponendo l'accento sul fatto che il suo maestro non è stato «né un ripetitore, né un epigono» dunque mai animato né dalla volontà di preservare né di superare il sistema attualistico, coglie un tratto distintivo di Fazio-Allmayer, il quale attraverso Kant da un lato ed Hegel dall'altro si colloca oltre il fichtismo di ascendenza gentiliana, al di là di quella radice coscienzialista, che fa incorrere l'attualismo, ancorato alla idea di realtà come autocreazione e autoprassi, in alcune declinazioni rischiosamente solipsistiche.

In tal modo Massolo ci restituisce un Fazio-Allmayer staccato dallo sfondo teorico di un'ortodossia attualistica sul quale è stato spesso collocato un po' riduttivamente, ed induce il lettore a riflettere su quei temi nei quali risiede la peculiarità e anche, se si vuole, l'attualità del maestro.

Di seguito si cercherà di presentare brevemente Fazio-Allmayer, la sua particolare esperienza filosofica ed il suo modo di ripensare alcuni temi centrali dell'idealismo attuale, l'emancipazione dalla metafisica dell'Atto ed il conseguente approdo ad uno storicismo che, riproponendo il problema del passaggio dall'essere al divenire, identifica l'*Oggetto* nella completa «umanizzazione del reale»<sup>134</sup>.

Come si è già avuto modo di vedere, Fazio-Allmayer maturò la sua formazione filosofica a Palermo, in concomitanza con la nascita della Biblioteca filosofica, nella sede di Villa Amato, dove viveva con Gentile e lo stesso Amato Pojero.

Nato a Palermo il 21 novembre 1885, Fazio-Allmayer aveva una spiccata predilezione per l'arte, testimoniata dalla sua prima pubblicazione nel 1908 dal titolo *La Pinacoteca del Museo di Palermo*.

---

del 1° Congresso nazionale di filosofia "V. F., Oggi", (Palermo 20-23 Marzo 1974), a cura di B. Fazio-Allmayer, Pubblicazione del centro siciliano di studi filosofici «Vito Fazio-Allmayer» Palermo 1975. In particolare sull'estetica del F. vedi Atti del Convegno nazionale su l'estetica come ricerca e l'impegno dell'artista nel suo mondo, Palermo 1984 (soprattutto gli interventi di L. Lugarini, U. Mirabelli, L. Russo).

<sup>133</sup> Arturo Massolo, *Umanità di Fazio-Allmayer*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Marzocco, 1967, cit., pag. 154.

<sup>134</sup> Arturo Massolo, *Fazio Allmayer e la logica della compossibilità*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 143.

*Notizie dei pittori palermitani*<sup>135</sup>. In un primo momento seguì studi giuridici, laureandosi nel 1908 con una tesi sulla storia del diritto, ma ritenendosi inadatto alla carriera forense cominciò quello stesso anno gli studi in filosofia all'università di Palermo. Nel mese di luglio del 1910, Vito Fazio-Allmayer discuteva una tesi di storia della filosofia dal titolo *Da Democrito a Galileo. Studi storici sul rapporto tra scienza e religione*<sup>136</sup>, avendo come relatore Gentile e come controrelatore Orestano. All'università strinse rapporti con altre personalità che al tempo erano allievi del Gentile, in particolar modo con Adolfo Omodeo e Guido De Ruggiero, tutti esposti alla influente matrice antipositivistica dell'insegnamento gentiliano e dunque inclini ad abbracciare il programma culturale della Biblioteca filosofica teso ad una sintesi tra filosofia e scienza. La loro formazione si inserì nel panorama della filosofia italiana in quel momento di declino del positivismo e di ascesa del neoidealismo crociano e dell'attualismo gentiliano. Queste filosofie si impegnavano a giustificare se stesse tramite un'operazione culturale di riallacciamento con la tradizione filosofica precedente, da Galilei a Vico, da De Sanctis a Spaventa (nonché la ripresa dello studio della filosofia classica tedesca) e si proponevano, tramite queste operazioni teoriche, di porre le nuove condizioni per un più vigoroso sviluppo della cultura nazionale.

A Palermo Gentile spinse il giovane intellettuale sul sentiero di un diretto impegno filosofico sul versante dell'attualismo, il quale appariva sia a lui che agli altri allievi possedere l'impulso filosofico per un profondo rinnovamento culturale, civile e morale. Sollecitato dallo stesso Gentile, Fazio-Allmayer intraprese i suoi studi su Kant in un'ottica spiccatamente gnoseologica<sup>137</sup>. Nel 1913 esce la prima edizione del volume *Materia e sensazione* presso l'editore Sandron di Palermo; in questo testo Fazio-Allmayer, partendo dalla lettura gentiliana di Fichte, cerca di decodificare l'empirismo all'interno della struttura speculativa dell'attualismo<sup>138</sup>.

Anche se nel 1913 non è ancora maturata la cosiddetta "svolta morale" di Fazio-Allmayer, è pur vero che già in *Materia e Sensazione* si può notare come l'autore sia portato a coniugare lo spirito interno dell'attualismo proprio di Gentile ad una più personale inclinazione di ricerca verso la problematica etica.

La prima parte della produzione di Fazio-Allmayer è ampiamente segnata e dedicata ai rapporti tra filosofia e religione, di cui qui non ci si occuperà, poiché certamente più importante per comprendere i legami che l'insegnamento di Fazio-Allmayer detiene con Massolo risulta essere la seconda parte della riflessione faziana. Si cercherà di mettere in evidenza i punti principali di autonomia del pensiero faziano rispetto a quello gentiliano.

Nella prima formulazione palermitana si definiscano alcuni concetti chiave dell'attualismo, sui quali Gentile continuerà a lavorare durante gli anni successivi nel senso di uno sviluppo, di un

---

<sup>135</sup> V. Fazio-Allmayer, *La Pinacoteca del Museo di Palermo. Notizie dei pittori palermitani*, A. Reber, Palermo 1908.

<sup>136</sup> La tesi si struttura in due parti principali: la prima è una ricostruzione dei maggiori eventi filosofici dall'antica Grecia fino al '600, letti nell'ottica di una filosofia della storia che conduce alla scoperta del soggetto; la seconda parte è invece interamente dedicata al pensiero Galileo Galilei.

<sup>137</sup> Vito Fazio-Allmayer, *La formazione del problema kantiano*, in «Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo», 1912, fasc. I, pp. 43-89.

<sup>138</sup> È da notare che in questi primi scritti di carattere spiccatamente storiografico la trattazione delle differenti questioni filosofiche non si struttura mediante una ricerca serratamente filologica quanto piuttosto tramite una ricostruzione di carattere teorico. Questo approccio, di fatto, non cambierà mai, ma sarà meno visibile quando dalla storiografia Fazio passerà ad occuparsi di filosofia morale. Cfr. le osservazioni di: A. Guzzo, *Vito Fazio Allmayer e Guido Rossi*, in «Filosofia», IX (1958), p. 498.

approfondimento, ma anche di una revisione. Tali concetti chiave sono stati individuati nei seguenti punti: il ruolo centrale del Soggetto (*Prolusione*) la completa risoluzione del Reale nell'Atto del pensiero (*L'atto del pensare come atto puro*) ed il principio dell'immanenza radicale (*Il metodo dell'immanenza*). Di seguito si vedrà come proprio a partire da tali questioni teoriche proprie dell'attualismo si sviluppa e si approfondisce la riflessione di Fazio-Allmayer. Si cercherà, dunque, di illuminarla dall'interno ponendo particolare attenzione al passaggio, che si ritiene centrale, dal concetto di Soggetto trascendentale, di chiara derivazione attualistica, alla pluralità dei soggetti; passaggio per il quale l'unità va a configurarsi come esigenza o possibilità di unificazione, e quindi come implicante in sé la stessa molteplicità. Dunque, muovendosi in uno spazio teorico già differente rispetto alla metafisica attualistica, e reinterpretando il pensiero kantiano, Fazio-Allmayer fonda il rapporto tra i soggetti come un rapporto *nel quale e per il quale* ciascun soggetto, lungi dall'annullare, potenzia la propria inconfondibile singolarità. Si vedrà, pertanto, come la riflessione di Fazio-Allmayer sul Soggetto, che, come lo stesso Massolo ci ricorda, in Fazio non è riducibile al tradizionale ed annoso problema del passaggio dall'uno al molteplice, conduca ad un movimento teorico volto a tematizzare il passaggio dall'Atto all'attualizzare. Questi elementi che strutturano e definiscono dall'interno la riflessione di Fazio-Allmayer, e che vanno a delimitare il suo nuovo concetto di universalità, si fondano su un particolare tipo di struttura teorica, la quale assume un posto di rilievo per l'intendimento complessivo del pensiero faziano: la *logica della compossibilità*. Si vedrà inoltre, come date queste premesse, anche il concetto di immanenza radicale, così come veniva tematizzato nel gentiliano saggio *Il metodo dell'immanenza*, muti radicalmente nella riflessione faziana; un mutamento che agirà nella riflessione di Massolo e che costituirà la molla teorica di differenti esigenze speculative e dunque di nuove ricerche.

Questo atteggiamento teorico di Fazio-Allmayer, in grado di condurlo su un terreno di originali riflessioni, è decretato a partire da una singolare concezione dell'attualismo:

«Attualismo è lo sforzo di vincere pigrizia e mala volontà sostenendo che l'universalità del reale non può consistere in un essere universale fuori e contro gli stessi esseri particolari, ma nel processo continuo per cui ogni particolare, risolvendo in sé altri particolari, si esprime a potenziare di sé nuovi altri. [...] Attualismo non è un certo compiuto sistema che un giorno fu scoperto da Giovanni Gentile, ma è un'apertura del pensiero verso la vita e l'avvenire che vuole che le soluzioni siano sempre posizioni di condizioni perché si possa vivere pensanti sempre più»<sup>139</sup>.

Si comprende che l'adesione all'attualismo da Fazio-Allmayer non venne mai concepita come uno scolastico e pedante abbandono ad un sistema conchiuso e compiuto, quanto piuttosto come «adesione all'esigenza critica che esso annunciava, non riflessioni sul reale, ma presa di coscienza storica del reale»<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Vito Fazio-Allmayer, *Attualismo*, in *Il significato della vita*, Opere VI, Edizioni della Fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 1988, cit., pag. 21-22.

<sup>140</sup> Arturo Massolo, *Umanità di Fazio-Allmayer*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 154.

### 1.5.1 Il problema del Soggetto

La questione del soggetto ha rappresentato un vero e proprio punto problematico all'interno dell'attualismo; un problema che ha segnato lo sviluppo di numerosi e differenti possibili itinerari oltre l'attualismo.

Spesso le filosofie ad impostazione idealistica, seppur differenti tra loro, detengono in sé il problema del soggetto in quanto Io empirico, ovvero individuo finito e singolarizzato; in esse l'*Io trascendentale*, inteso come principio immanente, universalità che determina l'esistenza stessa degli individui, risulta essere un principio ontologico che li sovrasta, che si pone oltre la loro finitezza, in definitiva un *quid* che non appartiene direttamente all'esistenza dei singoli.

Dal canto suo l'idealismo hegeliano coglie ampiamente l'antinomia tra coscienza empirica e spirito, tematizzandola nella sua complessa dialettica lungo la *Fenomenologia dello Spirito*, opera che ripercorre questo passaggio e scandisce il senso del sacrificio della coscienza stessa; sacrificio che consiste nel passaggio dall'Io, finito, singolo, individuale, all'Oggetto inteso come cultura, istituzioni e storia, ove la libertà del singolo acquisisce contenuto concreto soltanto qualora vada a coincidere con la necessità dell'Oggetto reale. Il senso della coscienza individuale risiede, dunque, in Hegel, nella capacità di operare questo passaggio (*aufheben*). Nell'idealismo di Fichte, il quale a ben vedere risulta essere più affine all'attualismo rispetto all'idealismo di Hegel (nel quale Gentile continuava a vedere residui di materialità), il problema si pone in una dialettica più inquieta e sbilanciata nel versante dell'Io, postulato come fondamento ontologico e dunque come vero e proprio cominciamento. L'Io si universalizza nella tensione verso il *non-Io* e nel riconoscimento dell'interna correlazione tra io e non-io. È noto che già a partire dalla *Prolusione* palermitana Gentile poneva l'accento sul ruolo centrale del soggetto nella storia della filosofia moderna e contemporanea. Ed è opportuno sottolineare che nella storia dell'attualismo tale problema si ripropose in forma acuta, tanto che la dicotomia tra io empirico e io trascendentale assunse soluzioni costantemente inquiete. Le opere particolarmente indicative del percorso della riflessione gentiliana sul soggetto sono: il *Sommario di pedagogia*<sup>141</sup>, la *Teoria generale dello spirito*<sup>142</sup>, e, in quella fase di ripensamento comunemente definita post-attualistica, *Genesi e struttura della società*<sup>143</sup>, opera nella quale il lessico è meno idealistico e, per così dire, più antropologico. Molti

---

<sup>141</sup> Nel *Sommario di Pedagogia*, Gentile tematizza il processo dialettico che intercorre tra *Io puro*, (inteso come «autocoscienza astratta», ovvero legata al soggetto come principio del conoscere), *l'Io empirico*, (ovvero coscienza che ciascuno ha di se stesso, ovvero il centro dell'esperienza), e *Io reale* (inteso come «l'unità della coscienza, in quanto principio attivo, immanente in questa è appunto quella soggettività in cui consiste l'autocoscienza»). In sostanza Gentile rende immanenti gli io individuali nell'Atto. In quest'ottica l'uomo è soggetto che produce un oggetto che si fa Soggetto universale. Il «soggetto è soggetto universale: uno per tutti. È universale, eterno e divino».

Cfr.: G. Gentile, *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, Sansoni, Firenze, 1959, pag. 16-21.

<sup>142</sup> In *Teoria generale* Gentile si occupa del tema del soggetto in modo ancora più esplicito. In quest'opera si coglie come anche il particolare, il soggetto empirico, è necessario all'universale. In sostanza l'universale non è mai un universale puro, ma si ritrova nell'individuo. Gentile sostiene che «bisogna tornare alla concretezza del pensiero in atto, unità di universale e di particolare, di concetto e di intuizione». Bisogna creare una sintesi, sia logica che ontologica, avente per centro di unificazione il concetto di «autoctisi».

Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *Giovanni Gentile. L'attualismo*, Bompiani, Milano, 2014, pp. 80-81, §5.

<sup>143</sup> In *Genesi e struttura della società*, Gentile affronta la problematica relativa al soggetto in un'ottica più antropologica. Si parla del soggetto come «uomo» ed «individuo» e si pone l'accento sulle coordinate morali. L'uomo è inteso come relazione, come atto che produce un io più inclusivo e superiore. Nell'opera postuma del Gentile, *L'io trascendentale* ovvero, «un'attività universale che è la ragione comune agli uomini e agli dei, ai vivi e agli stessi morti»,



degli attualisti allievi di Gentile ripresero la questione disponendosi su posizioni problematiche, alcune delle quali si ponevano nell'ambito dell'anti-idealismo, dell'esistenzialismo e del marxismo<sup>144</sup>. Se la sinistra attualistica procedette in tal modo oltre Gentile, restando spesso legata alle tematiche dell'attualismo ed anche invischiata nelle sue aporie, ma nel complesso svolgendo un'operazione di rinnovamento ed aprendosi ad istanze di trasformazione, la destra attualistica continuò a lavorare all'interno dei confini del sistema, con esiti talvolta altrettanto eclettici<sup>145</sup>. Anche se la distinzione tra destra e sinistra attualistica poco descrive, con la sua schematica inelasticità, l'intricato complesso dei tentativi di sviluppare la ricerca e chiarire la questione del soggetto a partire dalle premesse teoriche dell'idealismo attuale, essa risulta metodologicamente utile per inquadrare a grandi linee due diverse tendenze ed atteggiamenti.

La riflessione di Vito Fazio-Allmayer non si colloca specificatamente né a destra, né a sinistra, quanto piuttosto in una posizione originale, che procede dall'esigenza di portare sul terreno di una pura speculazione teoretica l'istanza inerente la dimensione del concreto, dell'individuo e della storia. In quest'ottica, tutta la seconda fase del pensiero di Fazio-Allmayer mostra un movimento di riflessione che travolge ogni residuo di attualismo nella sua forma più dogmatica, mantenendone l'apertura teoretica attraverso cui si fissa il ruolo del pensiero come interrogazione radicale. Questa svolta è segnata dalla raccolta di saggi dal titolo *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto* (1942). Il saggio centrale della raccolta, che porta il titolo omonimo, scandisce la soglia della rivoluzione del rapporto con l'attualismo; da esso scaturisce la stagione più florida della filosofia di Fazio-Allmayer, che dall'attualismo gentiliano di scuola evolve nei tratti sempre più caratteristici di un «attualismo comunicazionale»<sup>146</sup> e di uno «storicismo critico»<sup>147</sup>. Tale riflessione faziana raggiungerà il suo acme intorno agli anni '50. Su quest'ultima e significativa stagione del pensiero di Fazio-Allmayer non in molti hanno posto la necessaria attenzione<sup>148</sup>. La seconda parte del saggio che Massolo dedica all'opera del maestro si apre con le seguenti parole:

---

diviene il terreno comune e ideale degli io empirici e, dunque, comunità. Resta il fatto che è non c'è inversione rispetto alle posizioni precedenti in quanto «non la comunità contiene l'individuo; ma, al contrario, l'individuo contiene o piuttosto realizza, nell'atto dell'autocoscienza, la comunità». Si comprende da questi piccoli accenni che anche nell'ultimo Gentile, aperto ad un'istanza di rinnovamento e ridiscussione dei temi, resta presente una tensione speculativa sul problema del rapporto tra io empirico e io trascendentale che si risolve sempre nel primato del secondo. Cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, in *Giovanni Gentile. L'attualismo*, Bompiani, Milano, 2014; si veda in particolare il cap. II, *L'individuo*, pp. 1256-1268, §2. *Individuo e società*; §6. *La concretezza dell'individuo*; §8. Il processo della individualità.

<sup>144</sup> Su tale questione si veda: A. Negri, *Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, Vol. II, La Nuova Italia, Firenze, 1975; U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Sansoni, Firenze, 1930.

<sup>145</sup> Cfr. G. Campioni, F. Lo Moro, S. Barbera, *Sulla crisi dell'attualismo: Della Volpe, Cantimori, De Ruggiero, Lombardo-Radice*, Franco Angeli, Milano, 1981.

<sup>146</sup> Si veda: Francesco Giardina, *Intenzionalità ermeneutica e possibilità nell'attualismo comunicazionale di Vito Fazio-Allmayer: implicazioni pedagogiche*, Edizioni della Fondazione «Vito Fazio-Allmayer, Palermo, 1955.

<sup>147</sup> Cfr. Franco Cambi, *Dall'attualismo allo storicismo critico*, Edizioni della Fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 1996.

<sup>148</sup> Oltre ai saggi che Massolo dedica al maestro, tra gli studi che si occupano della seconda parte della riflessione di Fazio-Allmayer si veda: L. Lugarini, *In ricordo di Vito Fazio-Allmayer*, in «Il pensiero», 1958, n. 1, alle pp. 5-13; L. Lugarini, *L'incontro di verità e libertà nel pensiero di Vito Fazio-Allmayer*, in «Atti del XVIII Congresso nazionale di Filosofia», Palumbo, Palermo, 1961, vol. I, alle pp. 43-49; L. Lugarini, *Vito Fazio-Allmayer: la filosofia come stile di vita (commemorazione)* in «Atti del Convegno nazionale su *L'estetica come ricerca e l'impegno dell'artista nel suo mondo*» (a cura di B. Fazio-Allmayer e sotto gli auspici dell'Assessorato siciliano alla P.I) Fondazione nazionale «Vito

«Nel 1942 Fazio-Allmayer raccoglieva in un volume saggi che, scritti in anni diversi, a partire dal 1914, puntualizzano il processo della sua evoluzione. È interessante notare come egli non consideri l'attualismo un sistema perfettamente determinato, il cui procedere non sarebbe motivato che da una ulteriore estensione dei suoi principi a una esperienza ancora libera e fluttuante. I suoi saggi hanno così un procedimento costruttivo. L'attualismo non è mai presupposto né mai è il tema. Il problema non è mai interno al sistema, ma è pur sempre dato dalla realtà nel suo incessante diversificarsi. Il problema è nella sua generalità di intendimento di una realtà che non ha un essere che la trascenda, d'una realtà che nel suo divenire non offre mai pertanto l'appiglio a un essere che ne costituisca il senso ultimo e definitivo. Nella piena coscienza di una dissoluzione o risoluzione dell'essere in un divenire che può avere senso soltanto nella sua sistematizzazione o storicizzazione (cioè nel discorso umano) per cui la filosofia abbandona la propria riflessione come unico criterio della verità, il problema si pone del come questo divenire possa risolversi in concettualizzare»<sup>149</sup>.

Con una lucidità tipica della sua pagina, che risolve in poche righe l'intensità di processi ampi e complessi, Massolo sottolinea come nella riflessione del maestro palermitano il problema non nasca all'interno dello schema metafisico dell'attualismo. Esso risulta essere, piuttosto, suscitato direttamente dalla realtà, una realtà intesa come divenire che procede nel suo «incessante intensificarsi». Nell'analisi di Massolo il problema che si pone all'origine della filosofia del maestro deriva dal presupporre una realtà priva di un andamento teleologico che ne fissa la meta storica, ovvero un Reale che non ha nulla al di fuori di sé che possa garantirne una funzione regolativa. In tal modo, e qui siamo ancora nel terreno dell'attualismo, per Fazio-Allmayer l'essere si risolve completamente nel suo divenire; ma, e qui forse siamo già oltre l'attualismo, il senso del reale si conquista nella storicizzazione, mediante il discorso, dell'accaduto storico. Al centro di questo procedimento vi è il problema del soggetto: un problema che Fazio-Allmayer imposta a partire da Kant e risalendo ad Hegel. Come Gentile, anche Fazio-Allmayer parte da un'analisi della coscienza, decodificandola nel segno di una identità mediata che reclama l'oggettività. Tuttavia la coscienza tematizzata e posta a problema da Fazio-Allmayer, a ben vedere, non è perfettamente sovrapponibile a quel principio ontologico dell'autocritica di derivazione attualistica ma è, piuttosto, un principio, un concetto, molto più simile e approssimabile allo svolgimento dell'itinerario della coscienza così come viene descritto nella hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*, ovvero avente in sé i momenti di *coscienza, autocoscienza e ragione*, come gradi della formazione dell'Io. Sicché per Fazio-Allmayer la coscienza non è il fondamento ontologico ma, la *relazione* tra soggetto e oggetto. Va da sé che questa relazione dialettica implica la presupposizione di un residuo empirico, un dato dell'esperienza che deve essere rielaborato dal soggetto, il quale proprio in questa attività si costruisce. Si ché, nella prospettiva di Fazio-Allmayer, l'*Io* non è vuota coscienza che pone l'*Oggetto*, bensì processo che si definisce e si determina nell'empiria e nella storia. In questo senso il valore del soggetto nella sua concretezza, inteso come azione che si forma e si differenzia nel processo storico e che si reintroduce come attività modificante il processo stesso, costituisce il cardine attorno al quale ruota l'itinerario di ricerca etico-storico di Fazio-Allmayer. Già in *Materia e sensazione* (1913)<sup>150</sup>, si coglie il segno di un movimento della riflessione faziana sul terreno del

---

Fazio-Allmayer», Palermo, 1984, alle pp. 15-25; C. Luporini, *Ritratto di Vito Fazio-Allmayer*, in «Belfagor», 1958, n. 3, alle pp. 360-361.

<sup>149</sup> Arturo Massolo, *Fazio-Allmayer e la logica della compostibilità*, cit., pag. 142.

<sup>150</sup> A proposito di quest'opera Benedetto Croce scrisse, in una lettera del 9 febbraio 1913, a Vito Fazio-Allmayer, che: quest'opera ha «rischiato la storia del pensiero e combattuto una buona battaglia contro la confusione che si suol fare

problema del soggetto pensato nel suo intimo e necessario legame con l'oggettività. In quest'opera la fondazione di una concreta oggettività muove dal valore del soggetto così come Fazio lo scopre tramite lo studio di Kant, ovvero come attività-relazione, soggetto-oggetto nel suo farsi e non quale semplice cominciamento e vuota coscienza. Questa impostazione comporta che «la relazione è il vero primo e non il soggetto e l'oggetto», nel senso che «nulla sia dato alla coscienza, ma tutto sia per l'attività e dall'attività, che è la relazione dei due termini: soggetto e oggetto».

Fazio chiarisce come:

«Dopo Kant il significato di soggettivo non è più quello di prima: soggettiva è ogni posizione che è superabile, che è superata da una posizione successiva. [...]

In questo senso noi abbiamo accettato la soggettività nella parte teoretica del nostro lavoro, e crediamo che in nessun altro senso possa accettarla l'idealismo post-kantiano, che non può essere filosofia dell'idea al modo platonico, ossia dell'idea in sé, ma idealismo dell'idealità del reale, cioè del reale come attività, come processo. Per quest'idealismo la materia, come l'insieme delle qualità sensibili, c'è, è reale»<sup>151</sup>.

Il saggio del 1933 dal titolo *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto*<sup>152</sup> è un testo cruciale sia per intendere la posizione del pensiero di Fazio in relazione alla problematica del soggetto che per comprendere, in generale, il suo pensiero. Il saggio risente indubbiamente di una forte tendenza, di ascendenza attualistica, volta a sussumere l'attività dei soggetti empirici all'interno del *Soggetto Trascendentale*. Successivamente in un saggio del 1957, *Dal «soggetto» all'«io»* Fazio svolge un'analisi cronogenetica della nozione di soggetto a partire da Socrate, passando per Platone, Cartesio, Kant, fino ad Hegel ed allo storicismo; queste ultime impostazioni filosofiche offrirebbero una nozione di soggetto più articolata ed interconnessa con la situazione impostazione questa che conduce ad una maggiore elaborazione critica del concetto di soggetto. Da queste brevi note che non si propongono di essere esaustive né di ripercorrere integralmente lo studio del Fazio-Allmayer, quanto piuttosto di dare un'idea del movimento del suo pensiero e della rilevanza della problematica, si può facilmente comprendere come intorno alla questione del soggetto l'esigenza primaria di Fazio-Allmayer sia stata quella di correlare la coscienza con il mondo, con l'altro da sé. Pertanto il soggetto, per Fazio-Allmayer, è sempre in un epifenomeno in costruzione, e si compone nella relazione dialettica con gli oggetti. In questo movimento si definisce il concetto di «persona». Proprio il concetto di persona è un apporto del tutto nuovo del pensiero faziano rispetto all'attualismo. In Fazio il soggetto è colto come individuo, come processo singolarizzante e particolare, ma pur sempre legato ed interconnesso ad un orizzonte storico ed esistenziale.

Dal canto suo Massolo mostra di riconoscere ampiamente questo movimento speculativo che si concretizza come momento centrale nella riflessione del maestro, riportando all'interno della sua «ripetizione» il seguente passo del maestro:

«Ciò che importa riconoscere è l'umanità concreta degli altri, cioè l'uomo realizzato in quella forma speciale che è rappresentata dall'altro essere, che è essere spirituale proprio perché singolarizzato».

---

circa il valore della soggettività delle qualità sensibili». Si veda Vito Fazio-Allmayer, *Epistolario*, tomo II: *Lettere a Gentile*, XXII Opere, cit., pag. 56.

<sup>151</sup> Vito Fazio-Allmayer, *Materia e Sensazione*, Opere II, Sansoni, Firenze, 1913, cit., pag. 153-154.

<sup>152</sup> Comunicazione fatta nella seduta della R. Accademia delle scienze di Palermo del 9 maggio 1933.

E prosegue:

«Ricordo questo passo perché esso riflette l'urgenza morale del riconoscimento reciproco tra gli uomini. E questa stessa istanza lo conduceva sempre più ad avvertire la insoddisfazione per un filosofare definitorio, per un filosofare legato ancora alla ricerca dell'essenza, dacché egli avvertiva che la vita è differenza. “Dinanzi a questa risoluzione della divisione di apparenza e realtà, Hegel stesso indietreggia e considera l'esistenza come realizzazione di un'essenza, definendo irreali l'elemento irriducibile all'essenza (il mostro). Strana impotenza che si dimostrerebbe nel procreare qualcosa di nuovo, non rispondente alla nostra essenza e che non si sa perché debba necessariamente essere mostruosa”. La energica affermazione che “l'atto del vivente è sempre un differenziarsi”, lo conduceva ad una ripresa della problematica del singolo e dell'esistenza come singolarità»<sup>153</sup>.

Inoltre, il successivo approfondimento da parte di Massolo della *Fenomenologia* lo condurrà a riconsiderare i rapporti tra essenza ed esistenza, tra idea e realtà (nel senso di Wirklichkeit e di Realität), penetrandone la maggiore complessità. Per adesso importa considerare che in Fazio-Allmayer l'«urgenza morale», che inflette l'argomentazione sull'esistenza a discapito dell'essenza, e che rifiuta un impianto teleologico e regolativo per il concreto storico, conduce a considerare il soggetto una funzione connessa ad un centro di esperienze, irrelata ad uno spazio-tempo in continuo divenire che si fa altro da sé, che supera il suo qui e ora, per costituirsi come persona: ovvero un soggetto insieme particolare ed universale. In tal modo il *Soggetto trascendentale*, origine ontologica del Reale nell'attualismo, diventa in Fazio Allmayer un solo processo in cui si forma la molteplicità dei soggetti.

«Perciò se guardando ai soggetti empirici, esistono molti soggetti, in quanto diversi sono i momenti della formazione del reale, ed in questa diversità è la sua vita; guardando al soggetto assoluto non possiamo parlare che di un'unica attività in cui coincide la molteplicità dei soggetti, non come indifferenza, ma come un fiume che scorrendo scioglie in sé questa molteplicità per ricostituire continuamente una molteplicità sempre nuova e sempre più ricca».<sup>154</sup>

L'inflessione del discorso di Fazio-Allmayer cade sul problema della molteplicità, compendiato in un'idea di unità che è il prodotto di un'azione e di una prassi; questa prassi, pur presente in Gentile, si risolve nel pensiero di Fazio in un'impostazione etica e non ontologica. Di fatto il discorso gentiliano è mantenuto fermo da Fazio-Allmayer e costituisce la premessa della sua riflessione; tuttavia esso è di fatto sviluppato e, se vogliamo, oltrepassato, nella direzione della visione di un soggetto storico-empirico e antropologico, che mette al centro della propria dialettica gli individui, la loro attività, la loro capacità comunicativa, e l'azione necessaria di approssimazione all'universalità, intesa non come momento immediato e necessario di autoprassi, quanto piuttosto come compito programmatico.

A questo punto si comprende come l'itinerario speculativo che scandisce la seconda parte della riflessione di Fazio-Allmayer, il quale da più parti è stato definito post-attualistico, si sviluppa a partire dalla valorizzazione dell'individualità, postulando l'evoluzione dell'individuo a *persona*. Il concetto di persona, centrale nella riflessione di Fazio, non è riconducibile ad una lettura spiritualistica, ma è un postulato teorico che si lega a quello di soggetto socializzato, universalizzato, legato alla comunità dalla quale esso acquisisce il proprio contenuto concreto.

---

<sup>153</sup> Arturo Massolo, *Umanità di Fazio-Allmayer*, cit., pag. 155-156.

<sup>154</sup> Vito Fazio-Allmayer, *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto*, Opere IV, Sansoni, Firenze, 1971, cit., pag. 48.

«La persona non può essere affermata che nel processo in cui si nega come individuo, cioè nell'atto in cui il prodotto assolutamente suo diventa un elemento di tutti»<sup>155</sup>.

Questo passaggio teorico nell'evoluzione di Fazio-Allmayer determina il costituirsi dell'*Io trascendentale* nella forma dell'*io altri*; una forma, quest'ultima che si reifica mediante la comunicazione ed il riconoscimento reciproco.

Nell'*Intervista*, un testo del 1948, Fazio-Allmayer ritorna su questi temi, esplicitandoli in maniera sempre più chiara e definita:

«Ciascun soggetto è nuovo nel mondo, ma deve fare i conti con il mondo che si è costituito prima del suo costituirsi e il suo costituirsi è un porsi come condizione dell'ulteriore costituirsi di sé e degli altri»<sup>156</sup>.

Al centro di questo nuovo modo di intendere il soggetto vi è la necessità di un passaggio dalla logica della possibilità, alla logica della compossibilità.

### 1.5.2 Dall'Atto all'attualizzare: la logica della compossibilità

Il gentiliano Atto in atto, che si è visto avere al fondo della propria ontologia l'autocitisi, ovvero l'autorealizzazione di se stesso, si svolge nella meditazione di Fazio-Allmayer nell'attualizzare. Mediante l'analisi circa il discorso sulla soggettività si è avuto modo di scorgere nella speculazione faziana il costituirsi di un universo concettuale che si polarizza tra soggetto e mondo e si risolve in comunicabilità e dunque in definitiva nel linguaggio<sup>157</sup>.

Si comprende a questo punto dell'argomentazione che l'Atto gentiliano rivela, nel pensiero faziano, il suo carattere eminentemente ermeneutico e differenziato, delineandosi in un processo di "espressione-comunicazione"; l'elemento dell'espressione consente il passaggio dall'individuo alla *persona*, la comunicazione permette alla *persona* di riconnettersi alla storia poiché la concettualizza, sistematizzandola. Pertanto l'Atto gentiliano si svolge in Vito Fazio-Allmayer in un processo duplice: da un lato vi è singolarizzazione, momento in cui ogni l'individuo prende posizione nei confronti del passato, dall'altro vi è universalizzazione, momento in cui il soggetto interpretando il passato introduce nel divenire storico una nuova sintesi in atto. Così si esprime a tal proposito Fazio-Allmayer: «Bisogna intendere che sia l'Atto. L'Atto è il processo per cui i singoli si risolvono l'uno dell'altro. L'Atto è comunicazione»<sup>158</sup>, ovvero dialogo, confronto, scambievolmente interpretazione del costituito, nonché riconoscimento reciproco dei molti soggetti che vivono in relazione fra loro sul terreno della storia. Questo passaggio dall'Atto all'attualizzare, in cui si esprime la risoluzione-comunicazione dell'essere, postula l'esigenza di una nuova logica che Fazio-Allmayer chiama, sulle orme di Leibniz<sup>159</sup> ma con ben altro significato, *logica della compossibilità*.

<sup>155</sup> Vito Fazio Allmayer, *Individuo e persona*, in *La storia*, Opere VIII, Sansoni, Firenze, cit., pag. 39.

<sup>156</sup> Vito Fazio-Allmayer, *La storia*, cit., pag. 38

<sup>157</sup> Vito Fazio-Allmayer, *Attualismo*, in *Il significato della vita*, Opere VI, Fondazione nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 1988; in particolare le pagine 21-22.

<sup>158</sup> Vito Fazio-Allmayer, *Moralità dell'arte e altri saggi*, cit., pag. 117.

<sup>159</sup> Secondo Fazio-Allmayer la prima formulazione teorica della compossibilità si trova nel pensiero di Leibniz; egli al fine di motivare l'esistenza degli esseri contingenti e del mondo di cui fanno parte, postulò a fianco del *principio di identità e non contraddizione*, il *principio di ragion sufficiente*. Tuttavia il filosofo palermitano è critico nei confronti

Tale nuova logica fra personalità viventi, riconfigura in una nuova ottica il dualismo essenza-esistenza, logica dell'astratto e logica del concreto, proprio dell'idealismo attuale. Il primo riferimento alla logica della compostibilità si trova in *Moralità dell'arte*<sup>160</sup>, successivamente si specifica e si caratterizza nel saggio omonimo e poi in quello integrativo, *La libertà* (1955), entrambi pubblicati nel volume *Il significato della vita* (1955)<sup>161</sup>.

Secondo Fazio-Allmayer, dopo Leibniz, la più importante intuizione filosofica in grado di porre le basi per una logica della compostibilità è da rintracciarsi nella teorizzazione kantiana dell'universale etico-estetico, così come viene formulato nella *Critica del Giudizio*, ovvero nell'opera nella quale l'esigenza della metafisica tematizzata nella *Dialettica trascendentale*, coniugata con il concetto di autonomia così come viene espresso nella *Critica della Ragion pratica*, acquisisce il suo significato specificandosi come esigenza di comunicabilità-consvisibilità di un giudizio estetico che si radica nel sentimento e che non annulla ma rafforza l'irripetibile singolarità di ognuno<sup>162</sup>.

L'interpretazione che Fazio-Allmayer dà di Kant è teoreticamente orientata a sciogliere la logica hegeliana da quello che viene considerato il suo limite metafisico. Il filosofo palermitano ritiene che la filosofia di Hegel, pur avendo fondato il «nuovo concetto dell'universale come rapporto di tutti in ciascuno», conduce a considerare «lo spirito assoluto non come processo assoluto, ma come realtà

---

del discorso di Leibniz, in quanto ritiene che tale principio di ragion sufficiente, il quale costituisce la base teorica della logica della compostibilità, nel passaggio dal pensiero umano al pensiero divino, finisce con l'essere sussunto nel principio di identità, trasformandosi in necessità logica. Da ciò scaturisce che la compostibilità di Leibniz, pur avendo un intrinseco valore morale, assumerebbe un carattere logico-metafisico. Su tale questione si veda: *Il concetto di compostibilità e Leibniz*, in *Moralità dell'arte e altri saggi*, Opere V, pag. 111-113: «Il concetto di compostibilità ha in Leibniz un valore metafisico, ma anche morale, poiché esso serve a risolvere l'antitesi tra necessità (Spinoza) e contingenza (volontarismo). Secondo il principio di contingenza, la realtà potrebbe essere fondata su leggi diverse, anche contrarie, a quelle esistenti [...]; secondo la necessità spinoziana, tutto deriva dall'essenza di Dio secondo leggi logiche, in modo che tutto il reale potrebbe dedursi da un chiaro concetto di Dio. Fra questi due opposti Leibniz si pone con suo concetto di compostibilità [...] infiniti sono i mondi possibili [...]: il fatto che ne esista uno solo implica la scelta da parte Dio (contingenza); ma questa scelta non può essere stata la scelta arbitraria del volontarismo [...]. La scelta è un principio morale. Non, intendiamoci, di quel moralismo che agisce in vista di un fine prestabilito, ma di quella morale che è l'atteggiamento imparziale[...]. Così il Dio di Leibniz, dovendo scegliere tra i mondi possibili per imparzialità, sceglierà quello che comporta la compostibilità del maggior numero di esseri[...]. Il principio della compostibilità è metafisico perché implica un'essenza degli enti in un certo senso determinabile a priori[...], ma è morale perché implica che il passaggio dall'essenza all'esistenza di queste essenze sia sottoposto alla considerazione della coesistenza delle altre essenze: quasi un riconoscimento che ognuna faccia delle altre»; si veda anche: *La logica della compostibilità*, in *Il significato della vita*, Opere VI, pp. 27-28. «Quindi se la pensabilità del fatto si pone per l'uomo come problema del passaggio dal fatto al pensiero, per Dio si tratterà sempre di passare dal pensiero al fatto perché egli non trova, ma pone le cose. Così il principio di ragion sufficiente, in Dio, s'identifica con principio di non contraddizione. La compostibilità delle cose, unica giustificazione a carattere morale dell'esistenza dei molteplici enti che esistono, si riduce nell'Assoluto alla possibilità. In sostanza, per quanto Leibniz abbia posto questo concetto della compostibilità non è riuscito a vederlo nella sua distinzione dal concetto della possibilità».

<sup>160</sup> In questo testo la risoluzione comunicazione costituiva l'unica categoria della logica della compostibilità.

<sup>161</sup> Si tenga presente che le ricerche che confluiscono nel volume *Il significato della vita* hanno il loro precedente teoretico in: *Ragione e irrazionalismo* (1948); *La storicità della filosofia* (1952); e per quanto riguarda la natura della temporalità in *Natura e storia* (1949), *Attualismo* (1953), *La speranza e l'angoscia* (1955).

<sup>162</sup> Cfr: E. Kant, *Critica del giudizio*, (trad.it. A. Gargiulo), Laterza, Bari, 1949. Nell'*Analitica del sublime*, §40, Kant si occupa di esplicitare il significato di *sensus communis*: «dico che il gusto potrebbe essere chiamato senso comune con più ragione che l'intelligenza comune; e che spetta piuttosto al giudizio estetico, che al Giudizio intellettuale, il nome di senso comune, se per senso si vuole intendere un effetto della semplice riflessione sull'animo, perché allora per senso s'intende il sentimento di piacere. Si potrebbe perfino definire il gusto come la facoltà di giudicare di ciò che rende universalmente comunicabile il sentimento suscitato da una data rappresentazione, senza la mediazione di un concetto»; si veda anche Vito Fazio-Allmayer, *Moralità dell'arte e altri saggi*, pagg. 81-82.

assoluta»<sup>163</sup>; questa interpretazione del filosofo di Stoccarda conduce Fazio-Allmayer a problematizzare il dualismo tra essenza ed esistenza, tra logica e fenomenologia, restando nell'ambito delle stesse posizioni che si è visto essere proprie della riflessione di Gentile già a partire dagli anni di Palermo. In sostanza Fazio-Allmayer tenta di corroborare Hegel con Kant, poiché ritiene che al fine di svincolarsi dalla metafisica dell'assoluto sia necessario rifarsi alla lezione kantiana; in essa egli scorge l'intuizione dell'«Io come processualità», ovvero l'espressione di quel processo di unificazione attuato dall'«Io penso», da cui risulta che l'azione di ciascuno sia comprendente quella degli altri, sì che nella coscienza del singolo sia riflesso tutto il reale.

Tramite un procedimento storiografico teso a risalire alle origini del problema, Fazio-Allmayer ritiene che quando dopo Spinoza, si pose il problema di restituire dignità ontologica e morale agli individui, cioè si pose per la prima volta il «problema di salvare gli individui» si passò dalla logica della possibilità, alla logica della compossibilità, indispensabile per spiegare come «l'unità pensante si moltiplichi nei pensanti e possa ricostituirsi come unità pensante»<sup>164</sup>. Kant nella *Dialettica trascendentale*, criticando l'arbitrarietà del passaggio cartesiano dal *cogito* al *sum*, e procedendo alla sintesi costruttiva delle categorie, fondò l'esperienza nel processo unificatorio o di soggettivazione della realtà. In questo modo, secondo Fazio-Allmayer, per la prima volta la natura razionale dell'innatismo razionalistico, venne a svolgersi nel mondo umano ove gli esseri razionali e pensanti si incontrano nella costruzione di un'unica realtà. Con Kant, «l'uomo comincia a sussistere come tale, cioè come un'individualità in cui l'universale e il particolare s'incontrano in un unico atto» cioè in una «sintesi a priori nella quale un atto universale, mentre pone le condizioni dell'esserci del particolare sponde solo con il particolare»<sup>165</sup>.

Per Fazio-Allmayer, dunque, il sistema hegeliano detiene un intrinseco carattere di rigidità in quanto l'*universale concreto*, ovvero il rapporto sistematico di tutti i particolari, risulta determinato da una impostazione teoretica per la quale la compossibilità dei viventi risulta essere già di fatto realizzata nei termini di una necessità metafisica nella quale si risolve la libertà dei soggetti<sup>166</sup>.

In tal senso, per Fazio-Allmayer, così come in Kant l'«Io penso» coincide con il processo unificatorio, la ragione in Hegel deve intendersi come processo razionalizzante o sintesi sistematica nella quale ciascuno dei termini in gioco acquisisce una determinazione nel rapporto con gli altri, determinazione che è esposta ad essere rideterminata in una sintesi più estesa ed inclusiva<sup>167</sup>.

---

<sup>163</sup> Vito Fazio-Allmayer, *Ragione e irrazionalismo*, in *La storia*, Opere VIII, Sansoni, Firenze, 1973, pag. 78.

<sup>164</sup> Vito Fazio-Allmayer, *La logica della compossibilità*, in *Il significato della vita*, Opere VI, cit., pag. 39.

<sup>165</sup> Vito Fazio-Allmayer, *La logica della compossibilità*, in *Il significato della vita*, Opere VI, cit., pag. 42.

<sup>166</sup> Vito Fazio-Allmayer, *Moralità dell'arte e altri saggi*, Opere V, cit., pag. 48-49; «Certamente lo Hegel ha molto contribuito a renderci possibile questa concezione ed alcuni aspetti di essa sono stati chiariti nella sua scuola, sia in Marx, sia nel neohegelismo italiano. Ma Hegel restò sempre impigliato, almeno nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, nell'idea che i vari momenti fossero epifania d'un tutto già in sé perfetto e che queste manifestazioni non contribuissero ad arricchire il tutto. C'era un fondo teologico che produceva gli stessi effetti, o quasi, del fondo naturalistico».

<sup>167</sup> Vito Fazio-Allmayer, *La logica della compossibilità*, in *Il significato della vita*, Opere VI, cit., pag. 44-45.

«Come Kant ha sostituito all'unità dell'«Io il processo unificatore come Io, così Hegel ha sostituito alla ragione il processo razionalizzante. La sua logica è comprensibile solo in quanto momento trascendentale della filosofia dello Spirito. E la filosofia dello Spirito conclude nel processo della storia che chiude il processo dello Spirito oggettivo o moralità. Va bene che su questo mondo si sovrappone un sovramondo (arte, religione, filosofia) che rappresenta l'eterno nel movimento temporale. Ma, in realtà, quest'eterno non è se non apparentemente concepito come contenuto, in realtà esso è formale e soltanto come formale è concepibile il trapasso dell'arte nella religione e la risoluzione di ambedue nella filosofia. Il positivo-speculativo significa che si debba partire dai fatti, cioè dall'esperienza, ma che questa esperienza va concepita e cioè determinata nella sintesi che tutta la comprende. Dimodoché la forma perfetta del

Pochi hanno colto le sfumature della delicata posizione di Fazio-Allmayer rispetto alla metafisica dello spirito hegeliana quanto Massolo, il quale quando scrisse le parole che di seguito si riportano aveva già comunque rielaborato nella propria posizione la posizione del maestro:

«Non a caso Fazio-Allmayer trova in Hegel il primo filosofo che abbia posto il problema di una logica che non faccia violenza al reale, ma che in esso abbia il suo fondamento e la possibilità del suo esserci. Per comprendere adeguatamente questa priorità che il reale acquista, si rifletta che proprio questo è il significato rivoluzionario della dialettica hegeliana, significato che si rivela anche nella determinazione della storicità dell'essere, per cui l'ontologia non è più il discorso sull'Essere, ma il discorso nel quale si dispiega la storia, discorso che è poi, espresso diversamente, la storia come coscienza storica»<sup>168</sup>.

Massolo mostra di aver colto, nonchè riformulato nell'ottica di un progressivo sviluppo, le tesi centrali della riflessione del maestro, che si radicano in un nuovo modo di intendere la *Logica* e la dialettica hegeliana, una dialettica pensata essenzialmente come umana e storica.

«Bisognerà arrivare ad Hegel perché si ponga esplicitamente la domanda d'una logica che, lungi dal sovrapporsi al mondo per negarne questo o quell'aspetto, si faccia intima al mondo spiegandolo nel suo esserci. La pretesa che il mondo si adegui ad una logica come espressione d'un soggetto che sia unico e si riduca ad un unico atto comprensivo, per la prima volta viene invitata a fare i conti con la pretesa che ogni essere, per il suo stesso esserci, abbia il diritto di richiedere d'esser concepito»<sup>169</sup>.

Il modo di intendere il soggetto nell'esperienza kantiana e il nuovo modo di concepire la dialettica hegeliana, ovvero una dialettica che invece di fare violenza al reale diviene intima spiegazione del reale, condussero Fazio-Allmayer a postulare un concetto di universalità intesa come luogo di sintesi della comunicabilità tra i soggetti; tale nuovo significato di universalità culmina nella *logica della compossibilità*:

«La mia azione, come la mia parola, si fa altro da me negli altri che vi collaborano e che l'intendono, ma così trasformata non è perciò alienata. Io posso sempre riassorbirla in me e farne principio del mio nuovo farsi che seguirà il medesimo processo. Ciascuno di noi si fa compossibile agli altri in virtù della sintesi che ciascuno degli altri farà del mio agire-esprimermi, rendendo a me possibile il rifarmi di questo rifacimento, rendendomi ancora compossibile agli altri. Al vecchio concetto della possibilità, bisogna sostituire questa circolazione dei soggetti l'uno nell'altro che costituisce quella universalità del soggetto che lungi dal divorare ed annullare l'individualità dei singoli, la fonda»<sup>170</sup>.

Massolo specifica come la logica della compossibilità è in definitiva logica del discorso poiché:

«Vivere significa poter comunicare con gli altri, dacché comunicare è un moltiplicarsi che l'uomo fa di sé. Vivere significa non avere paura dell'uomo. Scomparso nella notte della impossibilità il predominio dell'essenza, e determinata nell'esistenza la posizione assoluta dell'essere, l'unità non è più ciò che precede o ciò che conclude nella distruzione dei

---

pensiero diviene il sillogismo disgiuntivo che assorbe e risolve in sé il categorico (razionalismo) e l'ipotesico (empirismo). Nel sillogismo disgiuntivo ciascuno dei termini riceve la sua determinazione dal suo rapporto con tutti gli altri termini. Ciò chiarisce come la storia delle scienze possa essere una storia di verità e non di errori essendo essa, in ciascun momento, la determinazione possibile dei suoi oggetti in rapporto alla sintesi del momento e ogni determinazione è suscettibile di essere rideterminata in una sintesi più ampia».

<sup>168</sup> Arturo Massolo, *Fazio-Allmayer e la logica della compossibilità*, cit., pag. 149.

<sup>169</sup> Vito Fazio-Allmayer, *La logica della compossibilità*, in *Il significato della vita*, Opere VI, cit., pag. 32.

<sup>170</sup> Ivi, cit., pag. 55-56.



molti, ma è l'unità che si realizza come risoluzione dei molti nell'uno, risoluzione che a sua volta è possibile se quest'uno è a sua volta partecipe dei molti, nei quali un altro si individua.

La logica della compossibilità si chiarisce come logica del discorso, logica della filosofia come ricerca del significato della vita, dove è allora possibile dare un significato alla vita. Ma questo significato che possiamo senz'altro accettare come particolare, perché determinato dalla situazione storica, all'uomo che non concepisce un rapporto con l'altro se non nella violenza e nell'affermazione che l'altro lo riconosce come signore»<sup>171</sup>.

Nelle parole che Massolo dedica al concetto centrale della filosofia del maestro vi è espresso molto di più rispetto alle tematizzazioni di quest'ultimo; sono parole che si originano non già da una interpretazione filologica dei tesi bensì si costituiscono come «una tra le possibili ripetizioni del suo discorso nel discorso altrui»<sup>172</sup>. L'interesse di Massolo per questo aspetto della riflessione del maestro è testimoniato oltre che dal saggio che egli gli dedica anche da alcuni studi che negli anni urbinati egli fa condurre ai suoi allievi. In una lettera del 1952, Massolo comunica al maestro l'imminente pubblicazione su «Studi Urbinati» di un'analisi delle sue opere dal 1945 in poi<sup>173</sup>, annunciando nel contempo un proprio intervento a termine della seconda parte<sup>174</sup>. In una lettera del 12 dicembre 1954 Massolo annuncia un altro lavoro sul pensiero del maestro<sup>175</sup>:

«Caro e illustre professore,[...].

È inutile che io Le dica con quale gioia e profonda soddisfazione io segua la Sua attività. Su “Studi Urbinati” ci sarà testimonianza di questo interesse che non è solo d'affetto o di stima per il Suo lavoro, ma interesse per il pensiero del nostro tempo»<sup>176</sup>.

Si vedrà in seguito, infatti, come la «ripetizione» massoliana del pensiero del maestro condurrà ad un approfondimento del dibattito Hegel-Marx, ed alla distinzione tra oggettivazione ed alienazione; poiché secondo Massolo «Per Marx l'errore di Hegel è di avere assolutamente identificato oggettivazione e alienazione, laddove esse coincidono ma soltanto storicamente, in una data situazione umana, in un dato rapporto economico»<sup>177</sup>, ritenendo che su questo punto Fazio-Allmayer fosse più vicino a Marx che ad Hegel. Ma questo discorso, che dal punto di vista di Massolo caratterizzerebbe il pensiero di Fazio-Allmayer, a ben vedere è un discorso che connota il terreno più propriamente speculativo di Massolo stesso. Quel che interessa dimostrare in questo momento è che Massolo prende dal maestro<sup>178</sup>, sviluppando su sentieri soltanto accennati da

---

<sup>171</sup> Arturo Massolo, *Vito Fazio-Allmayer e la logica della compossibilità*, cit., pag. 151.

<sup>172</sup> Ivi.

<sup>173</sup> L'analisi delle opere di Fazio-Allmayer a cui si riferisce Massolo nella lettera è stata condotta da Livio Sichirollo in *Logica e dialettica: interpretazione e saggi*, in «Studi Urbinati», n. 2, 1952.

<sup>174</sup> «Caro e illustre professore, [...] Come Le ho detto, nel numero di “Studi Urbinati” uscirà la prima parte d'un'analisi delle Sue opere dal 1945 in poi. L'analisi è di Livio. A conclusione della seconda parte, ci sarà un mio intervento [...]». *Carteggio Massolo-Fazio* (s.d), in Vito Fazio-Allmayer, *Epistolario III. Lettere varie e carteggi*, Opere XXII, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2011, cit., pag. 106.

<sup>175</sup> L. Sichirollo, *Vito Fazio-Allmayer e la più recente evoluzione del neoidealismo italiano*, in «Studi urbinati di storia, filosofia, letteratura», 1955, n. 1, pp. 91-103. Di L. Sichirollo sul pensiero di Fazio-Allmayer si veda anche: *Filosofia e storia nella più recente evoluzione di Fazio-Allmayer*, in *Per una storiografia filosofica*, Argalia, Urbino, 1970, vol. II, alle pp. 461-484.

<sup>176</sup> *Carteggio Massolo-Fazio* (19/03/1954), in Vito Fazio-Allmayer, *Epistolario III. Lettere varie e carteggi*, Opere XXII, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2011, cit., pag. 109.

<sup>177</sup> Ivi, cit., pag. 151.

<sup>178</sup> Vi è una lettera del 10 dicembre 1957 che Fazio-Allmayer invia a Massolo in merito allo scritto di quest'ultimo sulla sua Logica della compossibilità:

quest'ultimo, l'idea della logica della compostibilità come logica della storia e che proprio a partire da questo punto egli procederà a tematizzare i suoi concetti più maturi: la centralità del dialogo inteso come processo dialettico, il problema della violenza, ecc...

Si vedrà che nell'ottica di Massolo è la trama degli *io* che attiva la comunità, la città-storia, nel senso che i *molti io* sono sempre e comunque *io sociali*, interrelati tra loro dall'accordo dialettico della comunicazione-concetto. E si vedrà che proprio partendo da questo concetto, che Massolo mutua dalla compostibilità faziana, egli svilupperà un nuovo modo di intendere la trascendenza, che lo condurrà ad una rilettura di alcuni aspetti della filosofia hegeliana, scrostandoli dalla presentazione dall'approccio attualistico.

### 1.5.3 Nuovo concetto di trascendenza e storicismo critico

Nel precedente paragrafo dedicato a Gentile si è visto che già a partire dalla prima formulazione dell'idealismo attuale espresse nelle memorie palermitane, raccolte ne *L'atto del pensare come atto puro*, il filosofo di Castelvetrano poneva le basi di quella *Riforma della dialettica hegeliana* che si proponeva di risolvere tutto il Reale nell'atto del pensiero, eliminando il dualismo tra attività logica e fenomenologia. Essendo l'Atto l'unica categoria, la filosofia di Gentile si muove nel senso di dimostrare la medesimezza di soggetto e oggetto; sicché l'attualismo procedeva nello sforzo di liberarsi da ogni residuo di intellettualismo o trascendenza e dimostrare, pertanto, l'assoluta immanenza del pensiero, inteso come Atto in atto.

«Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi atto in atto: atto, che non si può assolutamente trascendere, perché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto, che non si può mai e in nessun modo oggettivare. Il punto di vista nuovo, infatti, a cui conviene collocarsi, è questo dell'attualità dell'Io, per cui non è possibile mai che si concepisca l'Io come oggetto di se medesimo. Ogni tentativo che si faccia [...] di oggettivare l'Io, il pensare, l'attività nostra interiore, in cui consiste la nostra spiritualità, è un tentativo destinato a fallire, che lascerà sempre fuori di sé quello appunto che vorrà contenere. [...] La vera attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce»<sup>179</sup>.

In sostanza, l'impostazione filosofica dell'attualismo tende ad escludere non soltanto ogni realtà presupposta al *Pensiero*, inteso come *Atto in atto*, ma anche ogni possibile realtà non pensante laddove essa sia intesa come realtà già costituita. Questo procedimento è possibile poiché l'Atto non è un fondamento concepito astrattamente, ma piuttosto autoctisi, ovvero autosintesi dell'Io che

---

«Caro Arturo, è arrivato il fascicolo col tuo studio su Fazio-Allmayer. Come tu sai non mi sono mai curato di classificarmi, ho cercato sempre di chiarirmi i problemi, senza preconcetti, arrivando dove dovevo arrivare...anche per non rompermi la testa. Può darsi che sia arrivato dove dici tu: certo hai perfettamente ragione a fermarti sulla "logica della compostibilità"; è il punto centrale. Da quando nella prolusione fatta a Roma nel 1923 e pubblicata sul "Giornale Critico" col titolo *L'universale* fissai un primo punto d'arrivo: che cioè l'universale non fosse da intendere come un soggetto unico assoluto, ecc..., ma come risolvibilità di ciascuno in ciascuno, fino alla logica della compostibilità, ho perseguito questa via che mi pare sia l'unica che risolva la trascendenza, il teleologismo, ecc. ed affermi uno storicismo costruttivo. Impegnato sono stato sempre; pure stupidamente (perché incurante di me). Quindi a un certo punto mi compromisi perché ritenevo che solo dal di dentro si potessero risolvere certi problemi [...] Ma sono cose passate, ed oggi vivo dentro...una torre, non d'avorio (troppo lusso) ma di mattoni cotti». Vito Fazio-Allmayer, *Epistolario III. Lettere varie e carteggi*, Opere XXII, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2011, cit., pp.123-124.

<sup>179</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *Giovanni Gentile. L'attualismo*, cit., pag. 82, § 6. *Il pensiero in atto*.

presuppone un'interna differenziazione. In una tale configurazione teoretica il sostrato filosofico del trascendentale gentiliano risulta essere assai differente, ad esempio, da quello kantiano; se per quest'ultimo, infatti, il trascendentale è la condizione stessa dell'esperienza, definendosi come concetto limite regolativo della funzione del conoscere<sup>180</sup>, in Gentile pensare il trascendentale significa cogliere il pensiero non come contenuto, bensì come atto in atto, ovvero pensare quello stesso processo che si svolge come autoprassi. Si ché il trascendentale non risulta essere come per Kant la condizione dell'esperienza, ma diventa, nell'attualismo, un concetto decisamente più radicale ovvero coincide con la condizione del mondo dell'esperienza. Questo modo di postulare il trascendentale genera il concetto di *storia eterna*, nella quale si risolve la *storia temporale*<sup>181</sup>, conducendo a quel circolo di filosofia e storia della filosofia, quest'ultima considerata come una conseguenza dell'Atto del pensiero<sup>182</sup>, cioè quella «storia della filosofia» che è tale «nell'atto del filosofare», ovvero quella che diviene concreta «soltanto nell'atto di chi la pensa come storia eterna».<sup>183</sup> Anche Fazio-Allmayer tematizza il problema del trascendentale, tuttavia si deve chiarire subito che tale riflessione nel pensiero faziano è sospinta dall'urgenza teorica di chiarire il rapporto fenomeno-noumeno, ovvero l'aposteriori dell'esperienza con la natura a-priori dell'Atto. Questo approccio in Fazio-Allmayer si traduceva nel determinare, tramite una fondazione teoretica dell'esperienza storica non trascesa dall'esperienza metafisica, la natura del tempo storico, inteso come tempo umano.

«Fazio-Allmayer poneva in tre momenti il risultato di questa soluzione dell'essere nel divenire, in quanto la identificava con una assoluta umanizzazione del reale. Questa umanizzazione non significa un puntualizzarsi dell'interesse speculativo, ma il mantenersi nella storia (nella quale ha ovviamente posto anche la ricerca scientifica), dove è solo possibile un oggettivo concettualizzare. I tre momenti ripresentano nella nuova situazione i tre tradizionali problemi metafisici. Il mondo non è più l'oggetto che mi sta di fronte sia come intelligibile o sensibile ma l'inserimento reciproco delle azioni di ogni singolo, dell'uomo che lavora materialmente o dell'uomo che parla. Ciò che diciamo mondo è il risultato di questo incessante inserirsi reciproco»<sup>184</sup>.

Dunque, se per Gentile la filosofia si risolve nella storia della filosofia che si fa concreta nell'atto del pensiero, annichilendo in tal modo tanto la dimensione del passato e quanto quella del futuro e postulando come reale soltanto l'eterna attualità dell'atto del pensiero, Massolo sottolinea che, nella riflessione del maestro, la completa risoluzione dell'essere nel divenire più che ad abbracciare il principio dell'immanenza radicale, di chiara ascendenza gentiliana, conduceva a concepire il processo storico nei termini di un'umanizzazione del reale. Partendo da questo punto anche il concetto di filosofia risulta radicalmente modificato: la filosofia non è un sempiterno atto creativo

<sup>180</sup> Si veda il cap. III dell'*Analitica dei principi* della *Critica della Ragion pura*, ove si ricava il concetto di limite e di uso negativo del noumeno, nonché il carattere problematico del rapporto fenomeno-noumeno, quest'ultimo definito da Kant, come oggetto trascendentale che «non si può a niun patto separare dai dati sensibili, perché allora non resta nulla con cui si possa pensarlo». E. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1910, pp. 246-247.

<sup>181</sup> Si veda G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, § 9. *Unità della storia eterna e della storia in tempo*, pp. 262-263.

<sup>182</sup> Il tema inerente il circolo della filosofia e storia della filosofia si è visto essere presente già nella *Prolusione* del 1907, tenuta dal Gentile in occasione del suo insediamento alla cattedra palermitana. La questione è ripresa e approfondita in: G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, §7. *I due concetti di storia*; § 8. *La storia senza spazio e tempo*; § 9. *Unità della storia eterna e della storia in tempo*; §10. *Storia della filosofia e filosofia*; §11. *Circolo di storia della filosofia e filosofia*, pp. 261-266.

<sup>183</sup> Ivi, cit., pag. 269.

<sup>184</sup> Arturo Massolo, *Fazio-Allmayer e la logica della compostibilità*, cit., pag. 143.

ma un atto di sistemazione dell'accaduto storico. Questa sistemazione è possibile mediante il logos, il discorso, che si è visto essere al centro della logica della compossibilità.

«Quando Fazio-Allmayer afferma che la verità non è che l'assoluta sistemazione della vita dell'esperienza, dà al lettore la possibilità di intendere adeguatamente come il problema della verità filosofica non sia della stessa struttura di quella scientifica, la quale sia che si interpreti in senso puramente teoretico o in senso pragmatistico, è sempre in rapporto con ciò che diciamo invenzione. La filosofia non inventa o scopre, ma sistema. E sistemazione significa determinazione del senso o del significato, in quanto ricerca di coerenza. Da ciò l'universalità del sapere filosofico in quanto discorso che deve appartenere a ogni singolo, dacché, come egli dice, la filosofia nient'altro è che "la relazione dei relativi"»<sup>185</sup>.

Dunque la filosofia non «inventa», non crea un mondo; essa, hegelianamente, arriva dopo, quando un mondo storico è già tramontato. L'atto filosofico non è, pertanto, un atto creativo, bensì un atto di sistemazione dell'accaduto storico; in tal senso la filosofia è acquisizione di senso, poiché tramite il logos, il discorso, concettualizza il reale, e conferisce senso all'empiria tramite la instancabile ricerca di coerenza che si configura come la ricerca di razionalità. È bene notare che per Massolo la razionalità non si definisce in termini di un'intima struttura della realtà, non è dunque un concetto metafisico, ma è atto umano, che prende forma nella coscienza riflettente di colui che filosofa. Si vedrà che in Massolo queste intuizioni del maestro, che già prefigurano un paesaggio filosofico distante dall'ortodossia attualistica, costituiranno il motivo principale di un'ulteriore penetrazione speculativa della tematica del tempo storico nei suoi rapporti con la struttura metafisica del Reale (Storicità della metafisica); approfondimento che lo condurrà allo studio della *Fenomenologia* nell'ottica di illuminare i rapporti tra il *Reale* e la *Coscienza*, e chiarire la tensione dialettica tra *Essenza* ed *Esistenza*.

Tuttavia, quel che in questo momento dell'argomentazione interessa osservare è che nella filosofia di Fazio-Allmayer, pur partendo da una chiara matrice teorica di stampo attualistico, dunque tendente continuamente a superare il dualismo soggetto-oggetto, si ha per risultato l'idea per la quale la Realtà, il mondo, non è qualcosa che si contrappone al soggetto e che ad esso «sta di fronte», ma diviene l'«inserimento reciproco» dei singoli, ovvero la «relazione dei relativi».

Tuttavia in questa configurazione, come lo stesso Massolo suggerisce, prende forma e si costituisce una sorta di autonomia del *Reale* rispetto al *Pensiero*, e la filosofia diviene il momento di sistemazione del fatto storico, inteso come momento ontologicamente autonomo; la sistematicità diviene in Fazio-Allmayer il riconoscimento concettuale dell'azione-pensiero di ciascun individuo nella totalità del rapporto. In realtà, a ben vedere il Massolo si spinge già oltre il punto in cui arrivò il maestro, decodificando i risultati teorici di quest'ultimo alla luce della propria evoluzione intellettuale. Resta fermo il dato che è proprio a partire da queste basi concettuali, che Massolo dimostra di individuare con chiarezza nella riflessione del maestro, che si radica buona parte della sua riflessione più autonoma.

Per comprendere, invece, i confini ermeneutici del concetto di trascendenza così come emerge dalla speculazione di Fazio-Allmayer, non si può prescindere dalla *Prolusione* del 1930, avente per titolo *L'immanenza*<sup>186</sup>, nel quale si comprende le dimensioni del recupero faziano dell'idea di trascendenza. Lo scritto avanza tramite un procedimento di ascendenza kantiana, ed ascrive al

---

<sup>185</sup> Ivi.

<sup>186</sup> Vito Fazio-Allmayer, *L'immanenza*, in *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto*, pp.77-100.

soggetto la capacità morale di costruire, nell'incessante rinascere dell'irrazionale, la razionalità del reale.

«Siamo così pervenuti ad una forma di immanenza che possiamo chiamare assoluta. Ma si è perciò eliminata la possibilità di ripresentarsi della trascendenza? Credi di no. La superiorità di questa posizione sta, secondo me, nel fatto ch'essa include nel suo processo la stessa trascendenza, riconoscendo una funzione che si realizza mediante la sua risoluzione. Infatti, se nessun momento dell'esperienza può soddisfare all'esigenza dell'esperienza si pone con ciò qualcosa che trascende l'esperienza, ma la trascende in quanto momento ed al contrario poi questo qualcosa si dimostra non un qualcosa, ma l'attività stessa per cui ogni momento dell'esperienza è, e perciò presente, anzi più presente nell'esperienza d'ogni esperienza data. Poiché se questa attività non fosse presente ad ogni momento dell'esperienza, ma fosse semplicemente negativa rispetto a ciascuno di essi, si dovrebbe venire all'assurda conclusione che essa dimostrerebbe la sua assolutezza mediante la negazione del tutto. Ora, se è vero che il pensiero non solo pone ma *depone* ogni suo contenuto e cioè via via nel corso della storia pone valori e concetti e poi li critica e supera, ciò non autorizza alla conclusione scettica, poiché il deporre del pensiero è quel tale atto che solo determinando l'esistenza d'un nuovo valore svaluta il valore precedente. L'esigenza dunque che fa riaffermare la trascendenza, cioè l'esigenza di salvare l'eternità del valore, l'assolutezza del valore contro la relatività dell'esperienza, è soddisfatta qua dal fatto che la relatività di ogni esperienza nasce dall'assolutezza del valore dell'attività che la pone»<sup>187</sup>.

Lo scritto è del 1930 e risente ancora molto, sia nel linguaggio che nei temi, dell'influenza della scuola attualistica palermitana; tuttavia in esso si nota già l'emergere nella riflessione di Fazio-Allmayer di un'idea di oggettività, anche se non postulata nei termini di un reale ontologicamente autonomo rispetto al soggetto, quanto piuttosto individuato come un processo sintetico-attivo che si costruisce nella differenziazione di ciascuna persona nel rapporto con le altre, rapporto che agisce come condizione trascendentale del processo stesso.

Il problema della pensabilità del Reale, che deriva direttamente dalla gentiliana riforma della dialettica hegeliana, si dispone nei termini dello svolgimento storico del pensiero come processo logico<sup>188</sup>; tuttavia questo problema tradizionale si declina nella ricerca dell'universale logico-etico ed etico estetico<sup>189</sup>.

Dunque, a ben vedere, il recupero della trascendenza nel pensiero di Fazio-Allmayer va collocato nell'ambito della discussione che caratterizzò la filosofia italiana nel secondo dopoguerra, volta ad interrogarsi sul rapporto tra filosofia e storia, ovvero dei sistemi con il loro tempo. Tra il 1945 e il 1960 è lo storicismo a dominare la filosofia italiana. Declinati infatti i modelli di riferimento di Croce e Gentile, cominciavano ad emergere posizioni critiche<sup>190</sup>, da un lato post-attualistiche e dall'altro volte a recuperare l'autonomia della filosofia rispetto alla storia, svincolandola dalla categoria di metodologia alla quale il pensiero crociano l'aveva ancorata.

---

<sup>187</sup> Ivi, cit., pag. 97-98.

<sup>188</sup> Vito Fazio-Allmayer, *La scoperta della «mente»* (Giornale Critico della filosofia italiana) 1956, fasc. III, alle pp. 258-298), ora in *Logica e metafisica*, Opere VIII, cit., pag. 147-165.

<sup>189</sup> Su questo punto è degna di nota la *Prolusione* del 1952 nella si precisa l'identità di storia e filosofia, sostenendo che «il giudizio storico e il giudizio filosofico sono identici, come sintesi a priori d'individuale e di universale, e quindi si afferma la natura trascendentale di ogni filosofia la cui concretezza è la sintesi storica»; tuttavia in essa non si chiarisce il problema della storicità della filosofia. A questo proposito, osserva il Fazio-Allmayer, che questo modo di impostare il problema di identità di filosofia e storia sfugge anche a Croce ed è ignorato da tutti quegli studiosi per i quali la filosofia è diventata una «filosofia della filosofia, utile, necessaria, feconda, ma dimentica, nel suo specializzarsi, che questo lavoro deve servire alla filosofia e non esser scopo a se stesso».

Cfr. Vito Fazio-Allmayer, *La storicità della filosofia*, in *Prolusioni e discorsi inaugurali*, Opere I, cit., pag. 155-156.

<sup>190</sup> Posizioni post-attualistiche (Spirito, Lombardi), storicismo marxista o gramsciano (Banfi, Garin), storicismo neoilluminista (Dal Pra), varie riprese di storicismo tedesco (Pietro Rossi).

In questo clima teorico animato da un' interrogazione radicale circa il concetto di storia, che dischiuse un dibattito sullo storicismo e sull' antistoricismo, si pone l'ultima parte della riflessione di Fazio-Allmayer, la quale, come si è visto, coniugando la riflessione kantiana con quella hegeliana, si definisce nella forma di uno storicismo post-attualistico. Lo storicismo di Fazio-Allmayer, pur restando estraneo ad ibridazioni tipiche del secondo dopoguerra e pur non inoltrandosi in un vero e proprio percorso di neostoricismo, di fatto si definisce in un modello *critico*. Tale modello si approssima a quelle posizioni che rifiutando lo Spirito Assoluto finiscono per ripiegare su posizioni anti-metafisiche, dunque antropologiche, partecipando in pieno a quella stagione di riflessione volta alla revisione teorica che supera da un lato il metodologismo crociano e dall'altro la metafisica gentiliana dell'atto puro. L'epiteto «storicismo critico» venne usato dallo stesso Fazio-Allmayer nell'*Intervista* del 1948, nei saggi contenuti in *La storia*, ed in quelli raccolti in *Logica e metafisica*: in essi l'autore si adopera per chiarire l'intrinseco carattere del suo storicismo. Si rimarca in questi testi il richiamo ai soggetti, alla loro reciprocità nella comunicazione, al condizionamento reciproco dei relativi, ma soprattutto al loro convergere e sintetizzarsi in un comune orizzonte caratterizzato da un'universalità che si definisce nei termini di «storia etica».

Dunque, nel caso di Fazio-Allmayer, siamo di fronte ad uno storicismo che si definisce a partire da un ripensamento del nesso teorico che lega Fichte, Hegel e Gentile, rianalizzati alla luce della filosofia kantiana. Esso, approda ad una sorta di esistenzialismo storico, il quale ponendo al centro del movimento del reale gli individui, sottolinea il ruolo antropologico nella costruzione logica dell'universale razionale. Quello faziano è una tipo di storicismo che muovendo da un'ontologia kantiana, a base etica dunque antropologica, si caratterizza per alcuni elementi specifici, rispetto ai movimenti puramente spiritualistici ed esistenzialistici coevi<sup>191</sup>, i quali tendevano a concentrare l'argomentazione esclusivamente sul pluralismo dell'esperienza, senza proporre la definizione di un *Senso* o di un *Fondamento* alla base della storia. Fazio decodifica l'idea del Fondamento a partire dal soggetto che si fa persona, il quale tramite la «relazione dei relativi» si fa anche produttore di storia, intesa come attività etico-estetica temporalizzata e temporalizzante.

Certamente un aspetto che resta in ombra nel pensiero di Fazio-Allmayer è il problema della genesi del trascendentale, ovvero le modalità mediante le quali si sono costituiti i trascendentali nel linguaggio e nella coscienza storica collettiva, problema strettamente legato a quello della metafisica; si vedrà come il discorso condotto da Massolo nell'opera che segna il passaggio ad una riflessione più autonoma, *Storicità della metafisica* (1944), approfondirà, tra altri temi, anche questo aspetto. Dal canto suo Fazio-Allmayer si limita a sostenere che è la storia a produrre i trascendentali, ma non si occupa di indagare come questi si siano prodotti e come il processo storico li abbia fatti valere come leggi universali<sup>192</sup>. Queste problematiche restano, di fatto, un po' al margine nella riflessione di Fazio-Allmayer. Tuttavia quel che qui interessa sottolineare al fine di comprendere le ricadute e le influenze della impostazione faziana sul discorso del Massolo, è il fatto

---

<sup>191</sup> Ad esempio l'esistenzialismo positivo di Abbagnano o il razionalismo critico di Banfi. Si veda F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze, 1961; A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna, 1959.

<sup>192</sup> Su questo aspetto in quegli anni lavorava Giulio Preti, il quale lontano da ogni impostazione storicistica, anzi in polemica con tale posizione filosofica (si veda lo scontro con Garin) tematizzava l'istanza genealogica del trascendentale mediante una rinnovata indagine sull'origine degli a-priori. Cfr. G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino, 1957.

che l'elaborazione filosofica del primo implica un'ontologia che è in definitiva un'antropologia, cioè basata su un concetto di reale costituito dall'azione dei soggetti, autonomi e correlati insieme, comunicanti e dialoganti, i quali costruiscono cultura, vita sociale, storia. Proprio a tali nodi tematici, caratterizzanti l'ultima parte della riflessione di Fazio-Allmayer, si lega la riflessione di Massolo, in quanto proprio rispetto ad essi il pensiero di quest'ultimo muove in modo significativo passi più indipendenti, e non nel segno della mera continuità ma anche dello sviluppo. Infatti è proprio partendo dalle vie di fuga del pensiero del maestro, da frontiere potenziali, da premesse incomplete ed inesplorate che si definisce la filosofia del Massolo e le sue idee più significative.

Il segno lampante di questo legame umano e di questa continuità teorica si coglie ampiamente in alcuni passi del saggio *Fazio-Allmayer e la logica della compossibilità*. Si comprende come Massolo, collocando il pensiero del maestro all'interno della riflessione del secondo dopoguerra, dimostra di essere cointeressato alla tematica; egli al contempo documenta come nel pensiero del maestro, a partire dalle mutate condizioni storiche, si determina anche una radicale metamorfosi delle istanze che avevano sospinto la genesi di determinate riflessioni filosofiche e politiche, condizioni in cui al declinare della problematica attualistica si sostituisce la presenza del rapporto Hegel Marx<sup>193</sup>:

«Il dopoguerra sotto la pressione stessa dell'azione politica, che investe immediatamente anche il discorso più gratuito o il giardino più remoto della città, ha imposto alla nostra speculazione la presenza di Hegel e di Marx.[...] Se il problema del rapporto filosofia-storia non andava al di là di una formula teoretica, il rapporto filosofia-politica veniva posto *tout-court* come filosofia morale, e il grande problema dell'oggettività veniva per postulato non discusso, identificato con quello della sincerità teoretica del pensatore credente nella giustizia del proprio argomentare come criterio assoluto. [...] Il primo congresso di filosofia che si tenne a Roma nel 1946, non poté ignorare il materialismo storico. Fazio-Allmayer vi partecipò con una relazione sul giudizio storico<sup>194</sup>. Tale tema gli permetteva di intervenire direttamente nel problema che il marxismo imponeva sul piano stesso speculativo. L'intervento è interessante anche perché può apparire come un ripiegamento dell'interesse speculativo al di qua della azione ideologica o politica, come una rivalutazione di un filosofare inteso in senso puramente teoretico. Questo ripensamento, che si presenta come difesa della filosofia e in nome di una morale universale indica già una presa di posizione nella quale l'attualismo subisce una radicale metamorfosi, ed è questa coscienza che detta a un uomo, dopo quasi cinquant'anni di lavoro, questa nobile confessione: "Il mondo si fa sempre più difficile, più difficile comprenderlo, più difficile a viverlo". Ciò che vi è di notevole in queste poche parole è una assoluta mancanza di nostalgia per una situazione nella quale forse sembrò facile conciliare nella propria moralità e nella propria ragione le contraddizioni e le lotte del mondo»<sup>195</sup>.

Emerge dal passo, con estrema chiarezza, il tema della contraddizione, il quale sarà centrale nella riflessione successiva del Massolo, il quale lo spingerà a procedere a quella tanto faticosa e quanto feconda ripetizione della genesi storica dell'idealismo classico tedesco fino alla ricoperta di Hegel.

---

<sup>193</sup> Tra il 1946 e il 1948 a Roma si svolgono tre importanti convegni: il primo sul *Il materialismo storico*, a cui partecipò lo stesso Vito Fazio-Allmayer (gli «Atti» escono l'anno successivo a cura di Castellani, a Milano, nel 1947); il secondo su temi hegel-marxistici, organizzato dalla rivista *Il Costume* e al quale partecipa lo stesso Massolo con l'intervento Schema per una discussione del rapporto Hegel-Marx (di cui ci si occuperà ampiamente nel secondo capitolo); il terzo de *La filosofia del comunismo* (cfr. «Acta et Commentationes Pontificiae Accademiae Romae S. Thomae Aquinatis» Torino, 1950. Su questi convegni si veda: P. Argenterì, *Bilancio fallimentare del congresso internazionale di filosofia in Roma*, in «Sophia», I, 1947, p. 3; C. Fabro, *La «non-filosofia» del marxismo nell'anniversario di un congresso*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XL, 1948, p.91 e sgg; B.Croce, *Congressi del materialismo storico*, i «Quaderni della Critica», X, p. 123 sgg; G. Cardona, *Il convegno di studi hegeliano-marxistici*, in «Socialismo», V, 1949, I.

<sup>194</sup> Vito Fazio-Allmayer, *Critica del giudizio storico*, in «Atti del congresso internazionale di filosofia» I. (Roma 15-20 novembre 1946), *Il materialismo storico*, (a cura di E. Castelli) Castellani e C. Editori, Milano, 1947, pp. 281-290.

<sup>195</sup> Arturo Massolo, *Vito Fazio-Allmayer e la logica della compossibilità*, cit., pag. 144.

Si fa largo, in sostanza, la questione della conciliazione immediata del reale nel pensiero, e dunque il problema di un reale che non si lascia imprigionare dal pensiero, di un reale che può continuamente costituirsi come violenza, come irrazionalità, rispetto al quale il pensiero, dunque la filosofia, deve necessariamente agire nell'ottica della costruzione del Senso. Da qui in poi Massolo, nel solco del rapporto Hegel-Marx, lavorerà costantemente a chiarire il rapporto tra filosofia e storia e definire, pertanto, il ruolo della filosofia intesa come attività concettualizzante.

Secondo Massolo nel clima del secondo dopoguerra Hegel e Marx furono in grado di produrre un ripensamento radicale dei legami che intercorrono tra filosofia e storia, un ripensamento al quale non sarebbe estraneo lo stesso Fazio-*Allmayer* che proprio a partire da questo punto approderebbe su scenari teorici ormai svincolati dall'attualismo gentiliano:

«Il ripensamento che egli propone del rapporto Hegel-Marx, può non essere accettato, ma deve essere discusso, perché è un rapporto verificabile storicamente, anche se da ultimo l'attualismo nel quale egli vede il concludersi dell'hegelismo, è un attualismo che non è quello del Gentile, perché ne rifiuta radicalmente la metafisica o quella *Weltanschauung* attivistica e conciliata con un dato costume politico»<sup>196</sup>.

Dunque, secondo Massolo, nell'analisi faziana del rapporto determinismo-libertà vi sarebbe l'innegabile presenza di Marx, essendo una distinzione autenticamente marxista quella che non «esaurisce nel lavoro come rapporto uomo-natura o tempo-spazio, il problema stesso della libertà come rapporto interumano»<sup>197</sup>, e continua sottolineando come questo problema sia a fondamento proprio del saggio *La logica della compostibilità*.

Si comprende come per Massolo la logica della compostibilità teorizzata dal maestro come logica del discorso antropologico, diviene la logica stessa della storia poiché in essa il maestro «riprende la struttura stessa del discorso come autentico senso di una vita autenticamente umana, cioè politica».<sup>198</sup> In tal modo nella «ripetizione» del Massolo del discorso del maestro la logica della compostibilità si fonda su una dimensione politica eretta sul riconoscimento, in quanto «soltanto in questo reciproco riconoscerci possiamo ritrovare non solo una piena possibilità per il lavoro comune nella natura, ma anche porci al riparo dalla violenza»<sup>199</sup>.

Per Massolo la faziana logica della compostibilità assume toni più definiti nel versante etico-politico, andandosi a costituire nei termini di una vera e propria «logica della liberazione dell'uomo». Una logica in grado di superare il *Privatmensch*, l'uomo in quanto singolo, per farlo diventare uomo storico e sociale, legato agli altri uomini nella città. Da questa analisi comparativa si comprende che nelle pagine che Massolo dedica al maestro non vi è soltanto la dimensione della mera lettura e dell'esegesi interpretativa, ma un vero e proprio ripensamento condotto nel solco di un fermento intellettuale che si pone in continuità con il pensiero del maestro, decodificandone il senso più profondo e sviluppandola secondo alcune coordinate di fondo, riattivandone nel contempo percorsi che dal primo sono stati soltanto accennati.

---

<sup>196</sup> Ivi, pp. 144-145.

<sup>197</sup> Ivi, pag. 148.

<sup>198</sup> Ivi, pag. 147.

<sup>199</sup> Ivi, pag. 149.



## 1.6 Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini: la tesi di laurea di Arturo Massolo

Dall'annuario della R. Università di Palermo del 1933-34, si apprende che Massolo si laureò nell'anno accademico 1932-33. La tesi, dal titolo *Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini*, discussa con il professore Vito Fazio-Allmayer, venne pubblicata l'anno seguente nei «Quaderni di Filosofia e Storia», a cura di V. Fazio Allmayer, Serie II-n, 2, presso l'editore Trimarchi di Palermo.

L'elaborato procede con un andamento discontinuo, poiché ritorna continuamente su aspetti del problema che sembravano risolti. In tal modo la tesi di Massolo su Rosmini risulta essere «inquieta, disordinata, già aperta a ben altri e diversi interessi»<sup>200</sup>.

Al fine di inquadrare la problematica che sospinge le argomentazioni della tesi di laurea del Massolo, che sembrano del tutto scollegate ed estranee rispetto alla produzione successiva dell'autore, è necessario rifarsi allo studio che lo stesso Gentile condusse su Rosmini, entro il quale si iscrive, pur non risolvendosi completamente, l'andamento del discorso di Massolo. Come si è visto in precedenza a Rosmini e Gioberti, Gentile aveva dedicato la propria tesi di laurea, scritta a Pisa nel 1897 e pubblicata due anni dopo<sup>201</sup>. Nella *Prefazione* alla prima edizione, datata 25 agosto 1898, Gentile fa un esplicito riferimento alla tesi spaventiana della circolazione delle idee<sup>202</sup>.

La teoria della circolazione del pensiero italiano all'interno del pensiero europeo, venne sviluppata da Spaventa nello scritto *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*<sup>203</sup>, indicando in Rosmini il Kant italiano ed in Gioberti<sup>204</sup> l'analogo nazionale di Hegel. Alla base della teoria di Spaventa vi era l'idea secondo la quale il fulcro della filosofia italiana del Rinascimento, incarnato nelle figure di Bruno e Campanella, si fosse sviluppato in età moderna fuori dall'Italia, nelle concezioni filosofiche di Spinoza, Kant ed Hegel, per poi tornare successivamente in patria con Galluppi, Rosmini e Gioberti. In questo movimento di collegamento tra la filosofia italiana e quella europea era posto Vico, il quale con *La Scienza Nuova* avrebbe operato un collegamento tra il Rinascimento e l'idealismo tedesco, per alcuni versi anticipando Kant. Era stato, inverosimilmente, Pasquale Galluppi con la sua opera *Saggio filosofico sulla Critica della conoscenza*<sup>205</sup> a «svegliare gl'Italiani dal loro sonno dogmatico»<sup>206</sup>, riportando all'interno dei confini nazionali l'interesse verso il

---

<sup>200</sup> Livio Sichirollo, *Premessa in La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Valecchi, Firenze, 1973, cit., pag. 4.

<sup>201</sup> Oltre alla tesi di laurea Gentile nel 1914 curò per Laterza un'antologia di scritti di Rosmini sulla morale, intitolata *Il principio della morale*.

<sup>202</sup> G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, 3a ed. accresciuta, Sansoni, Firenze 1958, p. X.

<sup>203</sup> B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (a cura di G. Gentile), Sansoni, Firenze, 1955.

<sup>204</sup> In merito alla centralità del pensiero di Gioberti sulla genesi dell'attualismo, ed in particolare riguardo al concetto di creazione, si è concentrato A. Del Noce. Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile: per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 195-282. Sull'argomento cfr. anche D. Spanio, *Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne, Roma 2012, pp. 25-39. Per una ricostruzione complessiva dell'opera del Gioberti, cfr. : M. Musté, *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000; G. Saitta, *Il pensiero di Vincenzo Gioberti*, G. Principato, Messina, 1917. A proposito dell'interesse di Gentile per Gioberti, si ricordare che, nel 1912, il filosofo siciliano curò un'edizione della *Nuova Protologia*, cfr. V. Gioberti, *Nuova protologia. Brani scelti da tutte le opere e ordinati da Giovanni Gentile*, Laterza, Bari 1912.

<sup>205</sup> P. Galluppi, *Saggio filosofico sulla Critica della conoscenza*, Silvestri, Milano, 1836.

<sup>206</sup> G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 57.

pensiero di Kant ed il problema gnoseologico. Proprio la centralità data da Rosmini al problema della conoscenza venne valutata positivamente dal Gentile, come cifra del «valore speculativo dell'idealismo rosminiano»<sup>207</sup>, in quanto esso aveva avuto la virtù filosofica di rigettare l'impostazione sensistica ed empiristica alla Condillac e alla Locke. Così Gentile riassumeva, in sintesi, il percorso della nuova filosofia italiana avviatasi sulle orme dello studio di Kant:

«Galluppi inizia questo studio e comincia a riconoscere che senza qualche cosa di soggettivo (i rapporti onde le idee forniteci dall'esperienza si connettono insieme) non c'è cognizione. Rosmini procede oltre rilevando che lo spirito deve possedere non semplici rapporti, ma la più universale delle idee per conoscere chechessia: forma necessaria dell'intelletto, che egli dice innata e si sforza di considerare come oggettiva, quantunque debba riconoscerne il carattere puramente ideale (e non reale). Il cerchio del soggettivismo sarà rotto davvero quando questa idea sarà intesa come la realtà stessa e il pensiero pertanto come lo stesso principio dell'essere. Sulla proda di questo solido terreno, che il Galluppi indica da lontano, porrà il piede Gioberti»<sup>208</sup>.

Bisogna chiarire che per Rosmini il criticismo kantiano era intimamente viziato da una deriva soggettivista e dunque scettica. Questa visione spiega l'intento di Rosmini: correggere la visione soggettivistica di Kant, al fine di restituire un valore oggettivo, dunque indipendente dal soggetto umano, all'attività del conoscere. Questa premura del Rosmini era mossa, in verità, dalla volontà di restaurare uno spazio possibile per il discorso metafisico. Secondo Rosmini Kant, mediante la distinzione tra realtà fenomenica e realtà noumenica e le antinomie, aveva compromesso la dimostrazione dell'esistenza di Dio; questo esito, come facilmente si comprende, non poteva essere accettato dall'abate roveretano.

Le tematiche spaventiane, volte a rintracciare una specificità della filosofia italiana, sviluppate dal Gentile in *Rosmini e Gioberti* non sono estranee alla meditazione di Fazio-Allmayer, il quale scrive: *Il carteggio tra Pasquale Galluppi ed Antonio Rosmini (1827-1839)*<sup>209</sup>. Sulla scia del maestro anche il saggio faziano si apre con una dichiarazione che pone l'argomentazione nel segno dell'impostazione data da Spaventa allo sviluppo filosofia italiana:

«La filosofia italiana dal Galluppi al Gioberti va considerata da una parte nel suo sviluppo autonomo, dall'altra rispetto allo svolgimento della filosofia europea. Intorno ai suoi rapporti con la filosofia europea noi siamo rimasti alla magnifica ricostruzione che lo Spaventa ne fece nel 1861 mettendo in evidenza la corrispondenza tra la filosofia di Galluppi, Rosmini e Gioberti e la filosofia di Kant, Fichte, Hegel. Il legame poi tra la filosofia del Rosmini e del Gioberti è ben noto, per l'aspra polemica nella quale si sviluppò, ed è stato illustrato dal Gentile nella sua opera *Rosmini e Gioberti*. Meno noti sono i rapporti tra il Galluppi e il Rosmini studiati dal Gentile solo rispetto allo svolgimento del kantismo in Italia»<sup>210</sup>.

Dunque nel saggio Fazio-Allmayer si occupa di continuare le ricerche impostate dal maestro, proprio a partire dal dibattito svoltosi tra Gioberti e Rosmini, tuttavia proseguendole ponendo particolare attenzione al dibattito tra Galluppi e Rosmini in quanto nota che la polemica tra i due coinvolge lo stesso « problema del soggetto, dalla quale concezione dipende il concetto di

---

<sup>207</sup> Ivi, pag. 59.

<sup>208</sup> Ivi, pag. 81.

<sup>209</sup> Vito Fazio-Allmayer, *Il carteggio tra Pasquale Galluppi ed Antonio Rosmini (1827-1839)*, in *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto*, pp. 180-190.

<sup>210</sup> Ivi, cit., pag. 179.

oggettività della conoscenza»<sup>211</sup>. Come si è avuto modo di constatare la questione del soggetto riveste un aspetto centrale della riflessione di Fazio-Allmayer, ed è proprio all'interno di questa delicata problematica che si iscrive tutta l'argomentazione che Massolo sviluppa nella propria tesi di laurea.

Il testo procede secondo un andamento analitico stringente. Massolo analizza prima le differenze tra la concezione del Galluppi e quella del Rosmini, per poi procedere ad una critica di entrambi mediante una struttura interpretativa che, relativamente a diverse problematiche, risulta completamente sovrapponibile alla mentalità attualistica. È tuttavia interessante sottolineare che il testo detiene un'intrinseca carica polemica volta in più punti a correggere il *sentimento fondamentale* di Rosmini con la *dialettica* di Hegel.

«La natura di Hegel presuppone la logica, qui non si presuppone nulla e il primo è la sensazione. Il metodo di Hegel è scientifico, filosofico. Il metodo di Rosmini è psicologico. A me sembra che il Rosmini tenti qua la soluzione del problema del Galluppi, il quale pone già il senso come pensiero, che ha in sé immanenti le categorie dell'intelletto. [...] Ma al Rosmini manca la chiarezza del movimento dialettico, e gli manca perché vuol tenersi fermo al principio d'identità. Questo fa sì che egli non possa costruire quella fenomenologia dello spirito che da ottuso agitarsi perviene alla coscienza di sé, come fa Hegel»<sup>212</sup>.

Quanto in questo periodo della formazione fosse effettivamente chiara a Massolo la differenza tra la filosofia di Hegel e la filosofia hegeliana come risultato della riforma gentiliana, è difficile a dirsi.

Si nota che il passo mostra una certa chiarezza da parte di Massolo su due aspetti principali: 1) l'indipendenza ontologica, in Hegel, tra Soggetto e Oggetto (che in Gentile viene a mancare, risolvendo l'attualismo tutta la realtà nell'atto del Soggetto trascendentale e facendo rientrare la natura nella logica dell'astratto); 2) il principio di contraddizione posto da Hegel a fondamento del movimento dialettico del Reale (aspetto che in Gentile risulta essere più controverso).

L'elaborato, di circa 100 pagine, si divide in 6 capitoli: I. Oggettività e extra-soggettività; II. Pensiero soggettivo e pensiero oggettivo; III. Il conoscere; IV. Il problema ontologico; V. La mente; VI. L'individuo.

Massolo nel primo capitolo si occupa di definire il problema dell'oggettività e dell'extra-soggettività partendo da una disamina, sulla scia del maestro, della polemica intercorsa tra Galluppi e Rosmini. Come è noto, per Galluppi l'oggettività della conoscenza è un dato immediato del senso, ovvero la sensazione, essendo relativa ad un oggetto sentito, è sensazione di qualcosa. Tuttavia questo esterno, che il Galluppi chiama *fuori di me*, non deve essere inteso in senso spaziale, poiché per esterno Galluppi intende solo ciò che è altro rispetto al *me*, ovvero al soggetto senziente.

Massolo nota che negando la «percezione del *me* senza un fuori di me» ed affermando che neppure la «percezione d'un *fuori di me* è possibile senza quella del *me*», Galluppi di fatto confuta «l'ingenuo sensismo per cui l'oggettività si faceva valere nella sensazione come tale».<sup>213</sup> Dunque, per il Galluppi, l'oggettività della conoscenza non risiederebbe né esclusivamente nel soggetto conoscente, e neppure nell'oggetto conosciuto, bensì nella relazione di entrambi, ovvero del *me* e

---

<sup>211</sup> Ivi, cit., pag. 183.

<sup>212</sup> Arturo Massolo, *Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini*, Trimarchi, Palermo, 1934, cit., pag. 21.

<sup>213</sup> Ivi, cit., pag. 1.

del *fuori di me*<sup>214</sup>. La critica che Massolo oppone al Galluppi si richiama alla necessità di presupporre all'unità sintetica del pensiero un'unità metafisica:

«Quindi non più relazione causale il soggetto come effetto dell'oggetto o viceversa ma unità originaria come immediata percezione.[...] Il fuori di me c'è se c'è il me, e la sua realtà è la stessa realtà del me. Il rapporto tra oggetto esterno e sensazione è così risolto, se l'esserci dell'oggetto (la realtà) è l'esserci della sensazione come coscienza di sé e di altro. Il fuori di me come molteplicità è possibile in quanto è riducibile a unità. Questa unità è possibile per l'unità sintetica del pensiero. Ma questa unità sintetica è possibile presupponendo una unità metafisica»<sup>215</sup>.

Dunque secondo Massolo il modo di impostare il problema della conoscenza così come emerge dalla riflessione di Galluppi apre il rischio di ricadere nella *logica del pensato*, poiché Galluppi confonderebbe la realtà con l'empiria, in questo modo ad egli sfuggirebbe il problema metafisico del cominciamento. Secondo Massolo, Galluppi «non si pone il problema che se l'oggetto sensibile non è che il prodotto dell'attività del pensiero, bisogna giustificare il pensiero, mostrare che la sua legge è anche la legge dell'essere. Se questo non si giustifica lo scetticismo è inevitabile»<sup>216</sup>.

Dunque nell'analisi condotta da Massolo il merito di Galluppi è da rinviene nell'operazione filosofica di porre «immediatamente come originaria l'unità indissolubile del particolare con l'universale», tuttavia il problema del Galluppi resterebbe quello di non giustificare «l'oggetto sensibile» quale prodotto derivante «dall'attività del pensiero»<sup>217</sup>.

Massolo sottolinea che una possibile soluzione a questo problema, che in definitiva è un problema metafisico, deve passare attraverso una critica radicale al concetto di sensazione così inteso. Tale critica, come noto, venne compiuta da Antonio Rosmini.

Diversamente da Galluppi, Rosmini non poneva l'oggettività nella relazione empirica tra soggetto e oggetto. Per Rosmini, infatti, l'oggettività era garantita dall'idea dell'Essere che, fungendo da «lume della ragione», conferiva realismo al dato del sensoriale. Dunque per Rosmini tale oggettività non poteva essere ascritta alla semplice relazione tra soggetto e oggetto, poiché egli considerava il senso, ovvero il prodotto di tale relazione, soggettivo. Per Rosmini senza l'atto oggettivante della ragione esso non poteva valere che come uno stato di un soggetto particolare. Veniva, dunque, ricostituita dal Rosmini una sorta di unità metafisica a garanzia dell'oggettività del conoscere.

L'argomentazione del Massolo procede tramite un'esposizione del concetto di corpo in Rosmini (*corpo soggettivo-psiche- corpo extrasoggettivo anatomico volgare- sistema nervoso e corpo reale -extra*), sottolineando il fatto che all'abate di Rovereto non sia effettivamente chiaro il contenuto speculativo di tale «corpo reale».

«Questo concetto trascendente di corpo, il Rosmini non l'ha chiaro. Egli si rifiuta di vederlo volta a volta nel corpo soggettivo perché gli sembra che gli venga a mancare la possibilità del mondo esterno, di quel mondo esterno che egli pur vuol interiorizzare e fare il mondo dello spirito stesso»<sup>218</sup>.

---

<sup>214</sup> Ivi, cit., pag. 1. «Segue da ciò che il soggetto per essere vero soggetto deve avere l'altro (fuori di me), e l'altro non è oggetto che per il soggetto. Si tolga il soggetto, e non si avrà più un oggetto. Non prima il soggetto e poi l'oggetto o viceversa». Cfr.: P. Galluppi, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, (a cura di Nicola Abbagnano), Torino, Paravia, 1941.

<sup>215</sup> Arturo Massolo, *Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini*, Trimarchi, Palermo, 1934, cit., pag. 21. cit., pag. 3.

<sup>216</sup> Ivi, pag. 7.

<sup>217</sup> Ivi, pag. 8.

<sup>218</sup> Ivi, pag. 11.

Riassumendo si può dire che, secondo Massolo, l'oggettività postulata dal Galluppi finiva per risolversi in un'astratta oggettività, poiché poneva un'unità sintetica (in grado di riunire il molteplice nella sensazione) senza presupporre un'unità metafisica, in tal modo «il dommatismo del Galluppi che è il dommatismo realistico [...] è nell'affermazione che la necessità logica non è la necessità metafisica. Ciò vuol dire che la legge del pensiero non è la legge dell'essere, l'uno resta estraneo all'altro».<sup>219</sup> Data questa teoria della sensazione anche il soggetto postulato dal Galluppi era un soggetto privo di ogni contenuto, ovvero semplice attività che finiva per confondersi con l'empiria. Rosmini, invece, mediante la critica al concetto di sensazione in Galluppi postula un concetto di oggettività supportato dalla *necessità metafisica*; quest'operazione gli permette di sviluppare una diversa concezione di soggetto.

Massolo sottolinea, infatti, come Rosmini si oppone alla soggettività della necessità logica, in quanto da essa risulterebbe un concetto di soggetto volgarmente inteso, ovvero azione arbitraria del soggetto empirico. In sostanza, per Massolo, Rosmini «pone l'esigenza che il vero pensiero non sia il pensiero soggettivo ma il pensiero oggettivo che ha in sé la sua necessità come necessità del mondo»<sup>220</sup>.

Nell'analisi che ne restituisce Massolo, analisi che come ben si intende è chiaramente segnata da impostazioni attualistiche, ciò che sfuggirebbe al Galluppi sarebbe il carattere metafisico del soggetto. Di conseguenza per Galluppi, «il pensiero non è necessario, non è il pensiero del mondo come realtà e attualità del mondo, ma la certezza del mondo che è, però, certezza estrinseca al mondo stesso»<sup>221</sup>. Galluppi, definito da Massolo «vecchio empirista», non riuscendo a concepire l'esperienza come esperienza pura, toglierebbe ogni valore alla necessità del soggetto che in tal modo finirebbe per approssimarsi al soggetto lockiano, ovvero una certa entità fornita di coscienza. Di converso Rosmini riuscirebbe ad elevarsi al concetto metafisico di soggetto, ma ad egli resterebbe escluso un problema centrale, ovvero il rapporto tra pensiero oggettivo concepito metafisicamente e soggetto nella sua particolarità.

Tale è il tema che Massolo sviluppa nel secondo capitolo intitolato *Pensiero Soggettivo e Pensiero Oggettivo*. In primissima battuta Massolo tenta di superare il concetto di «pensiero oggettivo» e riportare il discorso, sia nel suo aspetto ontologico che gnoseologico, sul terreno del Soggetto.

«Perduta la fede nell'oggetto unificante ci si chiede come sia possibile l'unità dei soggetti. Nella filosofia antica questo problema manca. Il pensiero è immediatamente uno con la natura, come natura. Non c'è opposizione perché non c'è coscienza della spontaneità dello spirito. [...] Non si tratta più di conoscere il mondo esterno, perché l'esterno come esterno non c'è e perché il mondo di cui si può parlare dal punto di vista del soggetto, che è il solo da cui ci si possa mettere, è il mondo del soggetto. Ma di quale soggetto?»<sup>222</sup>.

Nel tentativo di definire i confini di questo «soggetto» Massolo procede sottolineando che la maggiore difficoltà teoretica non risiederebbe tanto nel «postulare un soggetto universale come soggetto assoluto», quanto piuttosto «nel non lasciarsi sfuggire la particolarità dei soggetti».

---

<sup>219</sup> Ivi, pag. 23.

<sup>220</sup> Ivi, pag. 26.

<sup>221</sup> Ivi, pag. 25.

<sup>222</sup> Ivi, pag. 27.

È molto interessante notare che, già a partire da questo momento, l'argomentazione condotta dal Massolo è sospinta dalla esigenza teorica di «salvare gli individui», la quale si colloca nella specifica questione della relazione tra soggetto trascendentale e soggetti empirici.

Si deve notare, inoltre, che anche la modalità di risolvere tale questione da parte del Massolo (il quale concentra l'argomentazione sul problema della libertà dell'individuo, assumendo una precisa curvatura morale e mantiene sullo sfondo il discorso sul Soggetto trascendentale), fa comprendere che l'autore più che richiamarsi all'attualismo di Gentile è già ampiamente influenzato dalle riflessioni più proprie di Vito Fazio-Allmayer.

Massolo, allorché si trova ad esaminare la posizione di Rosmini in merito al dualismo tra *io come universale* (soggetto trascendentale), e *io come particolare* (soggetto empirico), approfondisce l'analogia posta da Rosmini tra *principio intellettuale* e *principio sensitivo*. Egli ritiene che proprio tale analogia tra i due differenti *principi* sia la fonte dell'errore rosminiano. Dunque, per Massolo, l'errore di Rosmini risiederebbe nella confusione tra la *necessità del pensiero* e la *necessità del senso*. All'interno di quest'ultima Rosmini pone l'intuito, ovvero un atto originario della mente, semplice, immediato in grado di cogliere l'Essere e assumere la forma dell'intelletto, il quale rende possibile la conoscenza delle cose. Tuttavia, secondo Massolo, Rosmini pone l'intuito poiché postula la mente (intesa come natura), e postulare la mente significa porre qualcosa prima del soggetto. Insomma se da un lato il merito di Rosmini risiede nell'aver posto l'*unità dell'io* come pensiero *soggettivo-oggettivo*, egli avrebbe anche il difetto di «non far scorgere l'unità della vita stessa dello spirito, unità che nasce dall'intimità dello spirito ed è quindi unità sempre nuova ed attuale, ma di dare questa unità come un dato, come fredda e immota unità, presente sì nel processo ma senza mai risolversi in questo processo».<sup>223</sup>

Anche nel terzo capitolo l'approccio argomentativo di Massolo non muta. L'autore procede ad una critica al processo di conoscenza in Rosmini partendo dal concetto di *circolo solido*<sup>224</sup>, interpretandolo alla stregua di un passaggio dal mondo umano al mondo divino e dunque scorgendo un dualismo posto dal Rosmini volto a differenziare il pensiero assoluto ed il pensiero umano. Così si esprime il Massolo:

«La preoccupazione di tenere distinti i due pensieri è costante in Rosmini, e questo perché egli ha un falso concetto di quella che sarebbe questa identità»<sup>225</sup>.

Anche nel capitolo IV dedicato al problema ontologico il Massolo scorge nel pensiero di Rosmini il problema dell'unificazione tra piano trascendente e piano immanente, ovvero tra piano del pensiero e piano dell'esperienza:

---

<sup>223</sup> Ivi, pag. 42.

<sup>224</sup> «Il movimento dunque che fa la mente umana si riduce finalmente a questa formula: passare alla cognizione attuale del particolare mediante la notizia del virtuale del tutto; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale. Cioè con qualche grado di attualità del tutto medesimo»; «Questo movimento si chiama circolo solido, e anche regresso; ed è quel solo con cui procede l'Ontologia ed è supposto da tutte le parti della Filosofia». Cfr. A. S. Rosmini, *Logica*, Cugini Pompa e Comp., Torino, 1853, pp. 442-443, §§701-702.

<sup>225</sup> Arturo Massolo, *Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini*, Trimarchi, Palermo, 1934, cit., pag. 21.

«Il problema ontologico è il problema che il pensiero deve continuamente risolvere nella contraddizione della esperienza stessa che non può mai esaurirsi perché processo dell'unificazione di quella molteplicità sempre dentro la vita del pensiero. Il pensiero per Rosmini, tende a trascendere la esperienza per conciliare la contraddizione della esperienza stessa»<sup>226</sup>.

Sicché procedendo nell'analisi del problema ontologico in Rosmini, approcciato secondo l'impostazione attualistica dell'immanenza radicale, Massolo approda nel V capitolo all'analisi della Mente, con la quale l'Essere<sup>227</sup> del Rosmini è in rapporto. Il problema della mente è così esposto:

«Qui per la prima volta Rosmini si accorge che il vizio fondamentale del suo sistema è proprio questa mente limitata, che non è come già abbiamo più volte avvertito, mente ma cosa. [...] Tutto il suo sistema nella prima forma si è di fatto costruito sopra questo presupposto da cui egli ora cerca di liberarsi. Si badi non solo la mente umana ma anche quella di Dio concepita come mente assoluta non era vera mente perché determinata come già esistente, quindi come natura»<sup>228</sup>.

E continua sottolineando che Rosmini abbandona il suo punto di vista sulla mente poiché giunge a comprendere che il vero essere non si può non intuire esclusivamente a causa di una limitazione della mente ma piuttosto perché esso non è «solo oggetto ma soggetto-oggetto. Il pensiero per essere vero pensiero, cioè pensiero che è in sé originaria unità di pensiero e essere deve riflettere e non soltanto intuire»<sup>229</sup>. Sicché, secondo Massolo, non è davvero possibile riformulare il problema della conoscenza senza mettere capo ad una rinnovata concezione dell'esperienza.

Al centro di questo inedito concetto di esperienza vi è l'individuo.

L'argomentazione procede mediante un'analisi, condotta anch'essa criticamente, del concetto di libertà in Rosmini:

«Nella prima forma del suo sistema, il Rosmini definisce la libertà come quella *terribile forza di dir falso al vero, di dir male al bene*. Più chiaramente, egli concepisce la libertà come libero arbitrio. In genere il concetto di libertà come arbitrio nasce da una imperfetta concezione del soggetto, dal non vedere l'unità del soggetto come teoretica che è

---

<sup>226</sup> Ivi, pag. 68.

<sup>227</sup> Per Rosmini l'idea dell'Essere è innata ed inderivabile, ovvero è una forma originaria della mente umana e precede non soltanto le sensazioni ma tutte le idee. Rosmini fonda sull'idea dell'essere l'intera conoscenza umana, il cui atto è detto da Rosmini «percezione intellettuale». L'idea dell'essere in Rosmini si compone di tre elementi che definiscono la sua teoria della conoscenza: 1) l'idea dell'essere inteso come "essere iniziale" (essere *anoetico*); 2) l'idea dell'essere come idea empirica derivante dalla sua connessione con la mente (*dianoetico*); 3) la sintesi, dunque il rapporto, espresso in un giudizio, tra l'idea dell'essere da un lato e la sensazione o il sentimento dall'altro (*dialettico*).

«Ma conviene ben distinguere il modo *dialettico* di pensare dal modo *dianoetico*. Per modo dialettico si intende in generale il pensare, in quanto ubbidisce alle leggi della mente che fa raziocini, o che vede almeno la connessione raziocinativa dei concetti delle entità intese. Perciò, quando un'entità qualunque si prenda a soggetto d'una proposizione o d'un discorso, dicesi in generale ente *dialettico*. Ma tale entità, o è quell'essere ovvero quell'ente in sé che prima abbiamo chiamato *anoetico*, cioè considerato bensì in sé dalla mente; o è l'essere ovvero l'ente vestito di qualche sua relazione il quale fu chiamato da noi *dianoetico*; o finalmente può essere qualche cosa che non è ente, né essere, ma che è preso nel discorso umano come fosse un ente e un soggetto, acciocché possa servire al ragionare, e questo dicesi semplicemente ente e soggetto *dialettico*, o ente e soggetto puramente *dialettico*» Cfr. A. Rosmini, *Teosofia, Opere postume*, vol. II, Tipografia Scolastica di Sebastiano Franco e figli, Torino, 1863; §4. *Differenza tra il modo dianoetico e il modo dialettico di pensare l'essere o l'ente*.

<sup>228</sup> Arturo Massolo, *Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini*, Trimarchi, Palermo, 1934, cit., pag. 21, cit., pag. 80.

<sup>229</sup> Ivi, pag. 83

insieme attività pratica, e come attività pratica che è insieme attività teoretica. Diciamo due attività, ma, invero, una volta che esse siano separate, cessano di essere attività, e diventano delle forze»<sup>230</sup>.

Come si è visto sopra, data l'errata concezione del soggetto che il Massolo ascrive alla prima forma del sistema del Rosmini, il primo sottolinea come quest'ultimo è costretto a fondare la libertà umana nell'atto della scelta, svincolandola dalla sua intrinseca necessità e degradandola a libero arbitrio. Ne deriva che in Rosmini il mondo morale è subordinato al mondo del conoscere. Ne deriva che «affermare che l'uomo riconosce nel bene assoluto il suo bene [...] è distruggere invece che porre la possibilità del mondo morale»<sup>231</sup>. Secondo Massolo, dunque, la contraddizione in cui cade il Rosmini, è quella di postulare un «sovramondo» teoretico al «mondo» pratico, facendo «del sovramondo non il dover essere del mondo ma un altro mondo che non si realizza mai in questo mondo»<sup>232</sup>. Questo problema, secondo Massolo, si può risolvere esclusivamente tramite una rifondazione del concetto di soggetto.

Se infatti Rosmini in un primo momento fondava la possibilità del mondo morale nell'inoggettivazione del soggetto morale nell'essere ideale, considerato pertanto una dimensione altra dal soggetto e al quale quest'ultimo doveva conformarsi per la realizzazione del bene assoluto, in un secondo momento Massolo ritiene che Rosmini cambi posizione intersecando i due piani. La nuova posizione è così espressa:

«Il libero volere è concreto volere in quanto volere che s'inoggettiva nell'universale, e l'universale è universale attuale in quanto è voluto. L'universale, attuato è il bene. Il bene, allora non è più quel bene in sé che il volere deve riconoscere, ma è bene in quanto volere è volere buono. È volere che volendosi buono, crea il bene»<sup>233</sup>.

In tal modo l'universale non sarebbe più totalmente altro rispetto all'azione morale del soggetto ma un «universale attuale», che diventa, si attua, in quanto è voluto. Tuttavia secondo Massolo l'errore di questo nuovo approccio della filosofia del Rosmini risiederebbe nel fatto che questo mondo morale non è il solo mondo morale ma soltanto un mondo possibile. Cioché se il primo Rosmini aveva posto un «antemondo» ideale al mondo morale, così adesso pone un «sovramondo»<sup>234</sup>, nel quale non si realizza il mondo morale degli uomini bensì il sovranaturale.<sup>235</sup>

In sostanza, nella lettura restituita dal Massolo, a Rosmini mancherebbe il concetto di immanenza radicale di chiara ascendenza attualistica. Tale carenza finirebbe per viziare il suo discorso, conducendolo a postulare una realtà sovranaturale, trascendente, la quale agisce come limite insuperabile in quanto non si attua mai nella realtà<sup>236</sup>. Per suffragare la sua analisi Massolo conclude il proprio articolato elaborato con un monito:

---

<sup>230</sup> Ivi, pag. 89

<sup>231</sup> Ivi, pag. 98.

<sup>232</sup> Ivi, pag. 104.

<sup>233</sup> Ivi, pag. 103.

<sup>234</sup> Ivi.

<sup>235</sup> A. Rosmini, *Teosofia*, Vol. II, § 833.

<sup>236</sup> Cfr. su questo punto R. Bodei, *Arturo Massolo*, «Critica storica», 1967, n. 2; ora con il titolo *Genesi e sviluppo dei temi filosofici in Arturo Massolo*, in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, in *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, ANNO XLI NUOVA SERIE B N. 1-2 1967, , Argalia Editore, Urbino, 1967, pp. 455-479. «La tesi di laurea, pubblicata nel 1934 in una collana diretta da Fazio-Allmayer in cui comparivano anche opere di Carabellese e Francesco Salvatore Romano, verteva su *Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini*. Interessante è per noi solo una domanda, che come variante ritornerà poi spesso, in maniera quasi ossessiva ed in posizione centrale ed



«Sarà compito del pensiero che verrà dopo, mostrare l'immanenza del sovramondo nel mondo, di risolvere i due mondi senza annullarli in quell'unità viva e concreta che è lo spirito come mondo e sovramondo insieme, come essere e dover essere; quell'unità sempre nuova che è lo spirito, sviluppo e assoluta mediazione si sé con sé, atto che come insieme atto dell'individuarsi attraverso il particolare, e dell'universalizzarsi del particolare, si pone come individuo, come quell'eterno processo d'individuazione per cui lo spirito viene positivamente celebrando sé stesso in concreta e assoluta attualità»<sup>237</sup>.

Le parole conclusive sono tratte da una citazione di Vito Fazio-Allmayer<sup>238</sup>; esse sottolineano che al centro del processo di sviluppo e mediazione dello spirito vi è l'individuarsi dell'universale nel particolare, processo che in sé pone l'individuo. Questo passo, che il Massolo sceglie per concludere le proprie analisi, conduce ad avanzare qualche considerazione. Se da un lato si nota una chiara assuefazione ai motivi principali dell'idealismo attuale (essendo la tesi di laurea del Massolo interamente percorsa da tale struttura teorica attraverso la quale l'autore filtra il pensiero di Rosmini), è interessante notare un aspetto non secondario: l'attenzione all'individuo e al mondo morale. Se è vero che l'esegesi condotta circa la morale del singolo, inteso come sinolo di libertà e necessità, si sussume completamente all'interno dell'attualismo di scuola, è anche vero che il porre al centro il tema del Soggetto, all'interno del quale Massolo colloca la questione dell'individuo è sintomatico del fatto che egli accoglie le tematiche del maestro, la particolare curvatura morale<sup>239</sup> del suo discorso e dunque si situa in una forma di attualismo che, seppur ancora timidamente, già dichiara i primi segni della propria eterodossia e particolarità.

Sergio Landucci in un acuto saggio<sup>240</sup> dedicato a Massolo scrive:

«Come si sa, cioè com'egli tenne poi a che tutti sapessero, aveva compiuto la sua educazione filosofica, scolasticamente, con Fazio-Allmayer; e la sua tesi di laurea, pubblicata nel '34 (anteriormente aveva dato alle stampe due volumi di poesie, di genere, diciamo così, lirico), mostra, dal tema alle argomentazioni, al linguaggio, ai riferimenti bibliografici, una completa e pacifica assuefazione alla mentalità della scolastica attualistica. Poi, cinque anni di silenzio in pubblico, cioè si deve intendere, gli anni veri di formazione, di ricerca e di qualche risultato, con un'opera assidua di autoeducazione che lo portò lontano e dalle posizioni speculative e dallo stesso stile intellettuale ch'era del suo maestro»<sup>241</sup>.

Secondo l'interpretazione restituita da Landucci, nell'evoluzione intellettuale del Massolo vi sarebbe una netta cesura tra la formazione universitaria dell'autore ed i successivi sviluppi del suo pensiero. In realtà, a ben vedere, è possibile avanzare un'ipotesi differente. Si ritiene, infatti, che l'accogliere da parte di Massolo alcune delle istanze più significative del pensiero del maestro abbia costituito il terreno speculativo ove si generarono le formulazioni filosofiche più mature ed autonome.

---

esplicita: cosa spinge Rosmini a porre un limite soprannaturale alla morale umana, a «fare del sovramondo non il dover essere del mondo, ma un altro mondo che non si realizza mai in questo mondo?» La risposta è ora di carattere psicologico e la soluzione una esaltazione del concetto attualistico di immanenza»; cit., pag. 456.

<sup>237</sup> Arturo Massolo, *Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini*, Trimarchi, Palermo, 1934, cit., pag. 104.

<sup>238</sup> V. Fazio-Allmayer, *Introduzione allo studio della storia della filosofia* (1921).

<sup>239</sup> È da notare che nel 1932, poco prima della discussione della tesi di laurea curò gli scritti di V. Fazio-Allmayer, *Appunti di filosofia morale*, a. a. 1931-1932, a cura di Arturo Massolo, Arti Grafiche Castiglia, Palermo, 1932, pp. 544.

<sup>240</sup> S. Landucci, «Ritratto critico»: *Arturo Massolo*, (con cenni biografici e bibliografia), in «Belfagor», 1966, n. 5.

<sup>241</sup> Sergio Landucci, *Arturo Massolo*, in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, ANNO XLI NUOVA SERIE B N. 1-2 1967, Argalia Editore, Urbino, 1967, pag. 489.

Si ritiene, pertanto, che siano stati proprio alcuni temi faziani (quali il problema della conciliazione tra soggetto trascendentale e soggetto empirico, il passaggio dall'atto all'attualizzare nonché la logica della compossibilità, intesa come logica del discorso), a sollecitare in Massolo un radicale ripensamento del legame tra teoria e prassi, tra pensiero ed essere, e dunque la riformulazione del problema stesso dell'atto filosofico, mediante il recupero teorico di una particolare forma di trascendenza. Tale ripensamento scaturisce in Massolo proprio dal rifiuto teorico del principio attualistico dell'immanenza radicale, tema che si è visto avere una particolare formulazione nel pensiero maestro, che già si apriva a diversi sviluppi. In tal modo il principio dell'assoluta immanenza dell'azione si tradurrà, in Massolo, in una vera e propria rinuncia al discorso filosofico. Tale questione, che ha al suo centro il problema del divenire come problema stesso della storicizzazione (che in Massolo si andrà chiarendo negli anni '50 tramite un rinnovato studio dell'idealismo classico tedesco), dischiuderà nell'autore una delle tematiche centrali del proprio pensiero, ovvero il problema dell'intelligibilità della storia: è proprio a partire da questa domanda radicale che Massolo, recuperando la trascendenza, supererà il tema attualistico della storia come principio di intelligibilità. Ma di questo si dirà ampiamente in seguito.

## 2. Gli anni dal 1934 al 1945: Perugia, Catanzaro, Livorno

### 2.1 Il congedo dall'isola natale e gli anni del silenzio

Nel precedente capitolo si è visto come il legame di Massolo con la Sicilia risulti essere di particolare intensità, in grado di rivestire un ruolo preminente nella personalità dell'autore tanto da strutturarne il carattere. Un legame così incisivo con l'isola è dovuto certamente alla lunga permanenza di Massolo in Sicilia, che interessò interamente la prima parte della sua vita. Massolo, infatti, lasciò l'isola natale ormai da adulto, sulla soglia dei trent'anni.

Proprio in Sicilia, oltre alla formazione accademica, Massolo espletò gli obblighi militari a partire dal 1929<sup>242</sup>.

Il 1924 fu per la famiglia Massolo l'apice di un periodo molto problematico che compromise equilibrio economico e serenità. Negli anni precedenti cominciò, infatti, una fase piuttosto dura, determinata dal graduale intrecciarsi delle dinamiche familiari con la politica antisindacale ed antioperaia intrapresa dal fascismo nei confronti delle Ferrovie dello Stato, ove il padre di Massolo, Oreste, lavorava in qualità di ingegnere, impegnandosi attivamente per i diritti dei lavoratori e conducendo un'intensa attività sindacale in stretta collaborazione con le istanze degli operai.

La proclamazione dello sciopero ferroviario del 1920 determinò una spaccatura interna al movimento dei Fasci italiani di combattimento<sup>243</sup>, i quali da questo momento in poi cominciarono ad intraprendere un nuovo percorso politico. Lo stesso Mussolini, che in un primo tempo si era dichiarato favorevole a riconoscere le ragioni delle insurrezioni dei ferrovieri, al momento della proclamazione dello sciopero si mostrò contrario all'astensione degli operai dai lavori pubblici. Dal 1920 il movimento fondato da Mussolini si inserì nella dinamica tra sindacati e Stato<sup>244</sup>, con toni sempre più reazionari e repressivi<sup>245</sup>.

In questo contesto il disservizio ferroviario, le cui cause vennero ricondotte alle frequenti agitazioni del personale, appariva come la migliore testimonianza dell'incapacità dello Stato di gestire e

---

<sup>242</sup> Soldato semplice all'età di vent'anni, fu mandato in congedo illimitato per miopia. Iscrivendosi nel 1934 alla Milizia Universitaria, partecipò al giuramento di fedeltà al R. Esercito Italiano a Caltanissetta, poi sotto la Scuola Allievi Ufficiali di Completamento di Spoleto divenne tenente. In congedo a Palermo dal 1935 per motivi di servizio, verrà successivamente richiamato agli obblighi militari nel 1939 e poi alle armi intorno all'anno 1943. (Tutti i dati relativi alla carriera militare di Massolo sono stati acquisiti dai fascicoli conservati presso l'Archivio Centrale dello Stato di Roma: A) Sez. Ministero Pubblica Istruzione, Direzione Generale Istruzione Superiore, Liberi docenti, III serie (1930-1950) B/313; B) Sez. Ministero Pubblica Istruzione, Direzione Generale Istruzione Universitaria, Fascicoli Professori Universitari, III serie (1940-1970), B/305. Sul richiamo alle armi di Massolo durante il secondo conflitto bellico si veda anche: *Il primo libro di Arturo Massolo: lettere di Arturo Massolo e Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze; Estr. da *Giornale critico della filosofia italiana*, fasc. III – 1967, pp. 458-465, ove Massolo informa Gentile di un periodo trascorso a San Sepolcro in ritiro militare.

<sup>243</sup> Sulle origini del fascismo si veda: Emilio Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Il Mulino, Bologna, 2011.

<sup>244</sup> Cfr.: Ferdinando Cordova, *Le origini del sindacalismo fascista*, Laterza, Roma-Bari, 1974; (ristampa) Firenze, La Nuova Italia, 1990.

<sup>245</sup> «É tempo di proclamare francamente che di fronte alla certezza ineluttabile della dissoluzione generale a cui oggi fatalmente ci condurrebbe un movimento rivoluzionario – da chiunque diretto e qualunque ne fosse l'obiettivo – si ha il dovere di andare contro corrente: più brutalmente diciamo: si ha il dovere di essere risolutamente dei conservatori e dei reazionari. Di reagire cioè contro i salti nel buio, di conservare, cioè quel che di solido, di organico, di sano offre la classe sociale oggi al potere». (Cesare Rossi, "Non vogliamo salti nel buio", in *Il popolo d'Italia*, 22 gennaio 1920).

ridimensionare le ambizioni rivoluzionarie del proletariato; esso pertanto offriva ai fascisti la possibilità di prospettare sé stessi come gli unici in grado di difendere gli interessi nazionali e ristabilire l'ordine e l'efficienza. Il governo Mussolini, il 31 dicembre del 1922, al fine di «riorganizzare la più importante delle Amministrazioni dello Stato, rendendone più agili le funzioni e diminuirne le spese», con il decreto n. 1681 sciolse il Consiglio di Amministrazione delle Ferrovie e ne attribuì tutti i poteri ad un Commissario Straordinario nominato nella persona di Edoardo Torre. Il passo successivo di tale politica fu la raccolta da parte del Ministero dell'Interno, presso tutte le prefetture del Regno, dell'elenco dei ferrovieri sovversivi da fornire al commissario Torre affinché provvedesse al loro tempestivo allontanamento. È chiaro che i numerosissimi licenziamenti ed esoneri di decine di migliaia di agenti ferroviari, seppur prospettati come una necessaria manovra economica, assumevano per il governo Mussolini un altro significato, essendo essenzialmente un modo per esercitare la repressione delle proteste e per epurare i dissidenti. Inoltre l'uso prettamente politico dello strumento dell'esonero del personale ferroviario, che non si limitò a colpire i dipendenti delle Ferrovie dello Stato di appartenenza socialista, comunista o anarchica, andò acutizzandosi alla vigilia delle elezioni politiche del 1924<sup>246</sup>.

Nel solco di queste complesse dinamiche, che ebbero al centro l'ascesa del fascismo e la politica di repressione volta alla fascistizzazione del sindacato dei ferrovieri, il padre di Massolo perse il lavoro, licenziato dai provvedimenti fascisti nel contesto specifico dello sciopero del 1924. Il padre di Massolo era l'unica fonte di sostentamento della famiglia, sicché la difficile situazione familiare ed il precario equilibrio economico che si prospettò in seguito a queste vicissitudini, determinò un'instabilità che incise sugli studi del giovane Arturo che proprio in quegli anni si iscriveva all'università di Palermo. Inoltre poco tempo dopo il conseguimento della laurea il padre di Massolo venne a mancare, motivo per cui la già precaria situazione familiare andò complicandosi. Tali vicende costrinsero Massolo ad assumersi la responsabilità economica della famiglia non appena conclusi gli studi universitari. Infatti già a partire dai mesi successivi Massolo si mise alla ricerca di un lavoro, ricoprendo il suo primo incarico da insegnante, in qualità di supplente, presso la cattedra di Storia e Filosofia al *R. Liceo Umberto I* di Ragusa nell'anno scolastico 1933-34. Nel 1935, al fine di consolidare la propria posizione professionale, partecipò al concorso per il diploma di abilitazione alle cattedre di Storia, Filosofia e Pedagogia per le scuole medie. Risultò subito idoneo con un punteggio di 75, 60 su 100: punteggio dignitoso per un giovane che allora era ancora privo di titoli. Probabilmente animato dalla volontà di lasciare la Sicilia, o comunque di avvicinarsi da Ragusa a Palermo, Massolo procedette, nel 1935, ad inviare al Ministero dell'Educazione Nazionale una prima domanda di trasferimento, indicando come sedi prescelte Napoli, Pozzuoli, Maddaloni, Palermo, Termini Imerese. Nell'anno 1935 venne assegnato alla cattedra di Filosofia e Storia del *Liceo Classico "Ugdulema"* di Termini Imerese. Per un breve periodo, anteriore al 1935, Massolo ebbe l'incarico di una supplenza nel comune di Polizzi-Generosa, poco distante da Termini Imerese. Qui ebbe dei problemi con le autorità fasciste, di cui possiamo leggere in via indiretta nella testimonianza di Bruna Fazio-Allmayer, coniuge del suo maestro Vito.

---

<sup>246</sup> Sulle dialettica tra sindacato e fascismo si veda: Cecini, *Le premesse della politica ferroviaria fascista: risanamento finanziario e repressione politica (1922-1924)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», n. 1. Gennaio-giugno, 2011; G. Corbellini, *Il cinquantenario delle Ferrovie dello Stato (1905-1955)*, Estr. da *Ingegneria ferroviaria*, fasc. maggio-giugno, 1955, n. 5-6, pp. 333-528.

«Quando, insegnando al Liceo di Polizzi, Arturo Massolo fu accusato di offesa al potere costituito e al partito fascista, col rischio di essere mandato al confino, mio Marito intervenne e riuscì a convincere le autorità che certi atteggiamenti erano originati solo dalla difficoltà a piegarsi a qualsiasi comando che non fosse quello della sua esigenza etica, che improntava la sua ricerca di studioso e il suo insegnamento, e non da ribellione al potere politico. Generare questo convincimento era problematico ch , ovviamente, l'esigenza etica pu  esplicarsi e essere valida solo in un clima politico liberato dall'assolutismo dittatoriale»<sup>247</sup>.

Considerando il suo temperamento, che lo rendeva insofferente all'uso della violenza coercitiva e che lo portava a rifiutare categoricamente il compromesso etico-politico ed assumere atteggiamenti non concilianti neppure sul piano puramente formale, Massolo intratteneva con le autorit  fasciste in Sicilia un rapporto sempre pi  problematico. Animato dall'intento di prendere parte alla lotta attiva nei confronti del regime, Massolo in questi anni cominci  a maturare la volont  di lasciare la Sicilia, per avvicinarsi a Roma, citt  ove l'amico Renato Guttuso si era trasferito gi  dal 1931 e intensificava i rapporti e le amicizie con le personalit  che gravitavano intorno all'attivit  antifascista. Tuttavia questa fu un'idea che non si concretizz  immediatamente, in quanto prevalsero le proprie responsabilit  familiari. Il 30 aprile del '36 Massolo rivolse al Ministero dell'Educazione Nazionale domanda di trasferimento a Palermo, esplicitando i «motivi familiari, avendo la madre sola dimorante a Palermo»; la domanda non and  a buon fine e Massolo non ottenne lo sperato trasferimento nel capoluogo siciliano. Tuttavia, nell'aprile del 1937, ritent  un'ulteriore domanda di trasferimento al Provveditorato. Questa volta per  tra le sedi indicate come preferenze, oltre Palermo (esplicitamente richiesta per l'avvicinamento alla madre), design  Roma, Viterbo, Tivoli, Civitavecchia, Terni. Contrariamente a quella dell'anno precedente, questa domanda di trasferimento venne tempestivamente accolta. Tuttavia Massolo non ottenne come sede nessuno dei luoghi proposti come preferenze, dunque n  Palermo, n  l'aspirata sede di Roma e neppure le sue immediate vicinanze. Nel documento ufficiale si pu  leggere una nota del Provveditore, che pur esprimendo parere favorevole al trasferimento del giovane insegnante, mostrava nel contempo reticenze ad assegnare il prof. Massolo ad un grande centro. Si legge esplicitamente che a Roma venne preferito un centro pi  piccolo, adducendo la motivazione per la quale egli essendo soltanto al terzo anno di insegnamento, si riteneva necessario consentirgli la migliore situazione che potesse permettergli una pi  adeguata maturazione dell'esperienza professionale. Massolo venne assegnato, pertanto, al R. Liceo Ginnasio Annibale Mariotti di Perugia, ove prese servizio il 18 ottobre 1937.

  necessario gettare luce su un aspetto relativo a questo periodo immediatamente successivo la conclusione degli studi. Durante questi anni Massolo non scrisse nulla. Il periodo che intercorre tra il 1934 (anno della pubblicazione della tesi di laurea su Rosmini) ed il 1938,   di profondo silenzio teoretico. Egli «dal punto di vista dello studio sistematico, produttivo, aveva attraversato- come raccontava- un periodo di dispersione, di lunghe discussioni, che finivano all'alba, con gli amici palermitani»<sup>248</sup>. Un periodo di silenzio, dunque, tuttavia non segnato dalla stasi teorica quanto

---

<sup>247</sup> Testimonianza di Bruna Fazio-Allmayer, in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, in Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, ANNO XLI NUOVA SERIE B N. 1-2 1967, Argalia Editore, Urbino, 1967. Cit., pag. 352.

<sup>248</sup> Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici in Arturo Massolo*, in Studi in Onore di Arturo Massolo, cit., pag. 456.

piuttosto da una profonda meditazione speculativa, percorso e scandito dalla necessità, più o meno consapevole, di sperimentare nuovi approcci filosofici.

Nello *Schema della propria operosità scientifica*, Massolo si esprime in prima persona, riportando il percorso maturato in quegli anni solo apparentemente vacui e silenziosi:

«Dopo la tesi di laurea su Rosmini, mi accinsi a un lavoro di ricerche. Studiai successivamente in Aristotele il problema della dualità della logica e della dialettica sul piano stesso della retorica, poi la problematica agostiniana. Tentai anche, ma senza successo, una ricostruzione del pensiero bruniano. Mi limito a ricordare le ricerche più lunghe e più lavorate. La decisione di non rendere pubbliche le mie fatiche, si deve al fatto che non ritenni di essere andato al di là di un privato porre questioni»<sup>249</sup>.

Nelle parole dirette di Massolo si può cogliere con facilità una vena di insoddisfazione rispetto a «quel privato porre questioni» che in questi anni egli non riuscì a concretizzare in ricerche più strutturate, passibili di essere comunicate in forma scritta. Nello stesso tempo si evince la connaturata tendenza dell'autore alla spasmodica ricerca, in grado di mettere in tensione speculativa piani apparentemente distanti. Dal 1934 al 1938 Massolo continuò di fatto a studiare privatamente e a misurarsi con problemi differenti tra loro, provando a costruire una propria dimensione filosofico-speculativa.

Dalle parole che Massolo proferisce sul proprio periodo di silenzio e formazione si evincono degli aspetti solo apparentemente secondari, ma sui quali è invece importante focalizzare l'attenzione. Emerge in prima battuta l'interesse di Massolo per Aristotele, interesse che egli cominciò a coltivare già in questi anni giovanili di apparente dispersione teorica; un interesse che risulta essere già molto caratterizzato rispetto all'ampiezza delle possibili problematiche del pensiero aristotelico, in quanto già durante questo periodo la curiosità di Massolo è volta ad approfondire il problema del dualismo tra logica e dialettica sul piano stesso della retorica. Anche se Massolo non dedicò nel corso della propria produzione uno studio organico alla filosofia di Aristotele, il dualismo tra logica e dialettica risulta essere un tema che nel corso del tempo ha catturato variamente il suo interesse. Un tema, dunque, che gli doveva apparire centrale per la genesi stessa dell'atto filosofico e che emerge come trama argomentativa in alcuni dei lavori più maturi. Negli anni della maturità, infatti, tornerà ad occuparsi di Aristotele ed in una lettera del 1953 indirizzata ad Ugo Spirito nel riferire al collega e amico i movimenti delle sue ricerche, così egli si esprime:

«Mi trovo di fronte a molte cose e a molte possibilità di varianti. Ciò mi infastidisce e mi paralizza. Il mio strano incontro con Aristotele! Strano perché ha finito per divenire il mio autore! Proprio perché gli attribuiscono una grande colpa e una grande conquista, l'aver distinto la scienza dalla filosofia o considerazione dell'uomo»<sup>250</sup>.

Sicché così come negli anni giovanili, anche nel periodo della piena maturità l'interesse di Massolo per Aristotele consisteva nel vedere nel filosofo di Stagira la possibilità dell'inizio del discorso filosofico; possibilità che risiedeva, nella lettura che ne restituisce Massolo, proprio nella distinzione aristotelica tra logica, ovvero ricerca propriamente speculativa, che entra in contatto con l'essere nella sua verità, e dialettica, ovvero tecnica della ricerca storica della verità. Si vedrà in

---

<sup>249</sup> Arturo Massolo, *Schema della propria operosità scientifica*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Firenze, Vallecchi, 1973, cit., pag. 6.

<sup>250</sup> Arturo Massolo a Ugo Spirito, lettera 80 [inedita], dattiloscritto; Carta intestata "Università degli Studi di Urbino-Facoltà di Magistero", 17/04/1953 (Fondazione Ugo Spirito e Renzo de Felice, Roma).

modo più argomentato, in seguito, che per Massolo la distinzione tra logica e dialettica in Aristotele risulta essere alla base della questione stessa relativa alla storia della filosofia, ovvero al legame che intercorre tra il sapere che è proprio della filosofia e la situazione storica nella quale tale sapere si manifesta. Tale questione, che segna fin dal principio la riflessione di Massolo, è rintracciabile in diversi suoi scritti, tuttavia è tematizzato in maniera più articolata nella prima parte del saggio *Per una lettura della «filosofia della storia» di Hegel*<sup>251</sup>, pubblicato nel 1959. Del saggio si tratterà nel corso delle presenti ricerche, per il momento basta constatare che in Massolo la distinzione aristotelica tra logica e dialettica si configura nei termini di una distinzione tra «la considerazione dialettica della filosofia e la considerazione storica, per individuare sino a qual punto in essa si giustifichi per un verso il presentarsi della storia della filosofia come logica e per un altro verso come filosofia della storia»<sup>252</sup>.

La questione che anima lo svolgimento della ricerca di Massolo è in definitiva il problema della storia della filosofia come propedeutica o parte della filosofia stessa, che finirà per costituire il fuoco della sua riflessione successiva e che connota di fatto il suo universo teorico e la sua evoluzione intellettuale. Massolo, dunque, vide proprio in Aristotele l'origine del problema, la messa in luce della questione. Una questione che verrà approfondita nelle successive ricerche relative al problema della metafisica in Kant, in un discorso che si approfondirà con fine analisi esegetica tramite la ripetizione delle posizioni di Fichte e Schelling, fino a giungere ad una profonda lettura della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, ripensata alla luce del rapporto Hegel-Marx.

Dallo *Schema della propria operosità scientifica*, oltre al precoce interesse di Massolo per la filosofia di Aristotele, è possibile evincere altri elementi utili ad informarci sul campo di studi in cui egli si muoveva in questi anni di silenziosa, seppur vivace, formazione personale. Se da un lato infatti gli interessi dell'autore si muovevano in un campo inesplorato, quale quello della problematica aristotelica, dall'altro lato Massolo in questi anni, in continuità con il ramo di studi intrapreso con la propria tesi di laurea, portava avanti dei lavori sulla filosofia italiana. Questo ramo della ricerca si poneva sullo sfondo storiografico dei vari tentativi, condotti *in primis* da Gentile sulla scia della rilettura di Spaventa, ma anche da Fazio-Allmayer, tesi ad enucleare la specificità della filosofia italiana nei suoi rapporti con la filosofia europea. Nel tentativo di approfondire questa ricerca Massolo cominciò un importante studio su Bruno nell'ottica di farne un vero e proprio volume. Di questi studi purtroppo nulla è giunto fino a noi, neppure sotto forma di testi manoscritti o appunti preparatori. Sulla fattibilità di questo lavoro Massolo si confrontò con lo stesso Gentile da cui venne dissuaso: sappiamo dalle testimonianze che in un colloquio privato Gentile gli confidò senza mezzi termini: «non ne caverete un ragno dal buco»<sup>253</sup>.

Sicché, animato da aspirazione ad approfondire la propria formazione su differenti versanti teorici, ma privo ancora di una propria caratterizzazione di studioso, Massolo si trovò a seguire quella che doveva essere un'esigenza radicale, ovvero il prendere parte alla situazione contemporanea. Cominciò, in questo modo, ad abbandonare gradualmente il ramo di storia della filosofia che fino

---

<sup>251</sup> Cfr. Arturo Massolo, *Per una lettura della «Filosofia della storia di Hegel»*, Studi Urbinati 33 (1959), poi riveduto in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Firenze, Vallecchi, 1973, pp. 165-186.

<sup>252</sup> Arturo Massolo, *Per una lettura della «Filosofia della storia di Hegel»*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Firenze, Vallecchi, 1973, pp. 165.

<sup>253</sup> Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici in Arturo Massolo*, in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 456.

ad allora aveva praticato ed cominciò inediti studi sui filosofi contemporanei, da Dilthey a Husserl, da Heidegger a Jaspers, i quali andavano ad inserirsi tra le voci più innovative ed all'avanguardia del panorama filosofico di quegli anni.

Quel che preme sottolineare è che un tale spostamento di area, che dall'esterno appare radicale ed improvviso, non fu vissuto da Massolo alla stregua di una rottura rispetto agli studi condotti nel solco del magistero di Fazio-Allmayer. Il mutare l'area teorica delle proprie ricerche non fu dunque in Massolo il risultato di un atto di ribellione nei confronti della propria formazione accademica. Il muoversi verso le maggiori filosofie contemporanee costituiva piuttosto il tessuto interno dell'incedere di una domanda che nell'autore doveva farsi sempre più radicale e che coinvolgeva l'origine stessa della problematica filosofica e della sua stessa possibilità ontologica. In definitiva l'avvicinamento di Massolo alla problematica contemporanea rappresentò la manifestazione esterna di un'esigenza radicale, ovvero quella di «vivere la situazione storica come pienezza di contraddizioni»<sup>254</sup>. Un'istanza che cominciava a non essere sufficientemente rappresentata dall'attualismo della sua formazione, il quale con il proprio centrale principio dell'immanenza radicale finiva per fagocitare l'istanza dell'individuo ed annichilire ogni dimensione di trascendenza. Proprio a partire dall'esigenza teorica di recuperare la dimensione della trascendenza è possibile comprendere buona parte degli studi che Massolo intraprese dall'anno 1938 e che condusse fino al 1944.

## 2.2 Perugia 1937-1938

### 2.2.1 *L'antifascismo a Perugia*

Quello di Perugia fu un periodo breve ma intenso, segnato da diversi eventi che misero a dura prova la professionalità di Massolo. Tuttavia fu anche un periodo vivace dal punto di vista dei rapporti e delle amicizie. Le numerose e continue richieste di permessi dal lavoro presentate al preside del liceo perugino<sup>255</sup> testimoniano che durante il biennio scarso 1937-38 Massolo soggiornò a Perugia molto poco, in modo rapsodico e fugace. Egli trascorreva invece la maggior parte del tempo a Roma, dove oltre al fratello minore, Vittoriano, vi erano molti amici tra cui Guttuso.

A Perugia Massolo si affiliò ben presto al gruppo intorno a Capitini, il quale era da poco ritornato nel capoluogo umbro, poiché aveva lasciato il suo posto alla Scuola Normale Superiore di Pisa<sup>256</sup>, dopo essersi rifiutato di prestare giuramento di fedeltà al fascismo<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup> Ivi, pag. 456.

<sup>255</sup> Per il periodo di Massolo a Perugia è stata condotta una ricerca presso l'Archivio Storico del Liceo Classico Annibale Mariotti di Perugia. Il fascicolo da cui si ricavano i dati è il seguente: Serie Amministrativo; Fascicoli Personale Docente 1936-1937/1937-1938.

<sup>256</sup> Aldo Capitini, dopo gli studi universitari condotti presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Pisa, ottenne nel 1929 il Diploma di Perfezionamento alla Scuola Normale Superiore discutendo una tesi su Giacomo Leopardi sotto la supervisione di Attilio Momigliano. A partire dal 1931 Capitini cominciò la sua attività di propaganda mediante la formazione culturale di veri e propri gruppi antifascisti i quali dovevano contribuire, negli intenti dell'intellettuale, alla diffusione di nuovi principi di vita religiosa e di azione politica 'nonviolenta'. Dal 1930, dunque nel pieno periodo di quest'opera di formazione culturale e resistenza ideologica al fascismo, Capitini fu segretario presso l'Economato della Scuola Normale sotto la direzione di Giovanni Gentile. Capitini è tra i pochissimi intellettuali che nel 1933 rifiutò di prendere la tessera del Partito Fascista, motivo per cui venne sollevato dall'incarico. Tornato a Perugia, Capitini si trovò a dover affrontare precarie condizioni economiche e vivere in povertà. Per sostenersi cominciò ad impartire lezioni private, e tra il 1933 e il 1943 proseguì la sua opera di formazione al pensiero



Massolo nel contesto perugino, nonostante perpetrasse i propri studi silenziosi e disordinati, era costantemente sollecitato dalle amicizie del gruppo di Capitini con il quale venivano sovente organizzati dibattiti su questioni filosofiche e venivano poste le basi per un vero e proprio centro di resistenza ideologica al fascismo, con lo scopo determinato di sconfiggere l'ideologia con la cultura e mediante un rinnovato approccio critico.

Così Capitini ricorda Massolo a Perugia:

«Massolo venne a Perugia negli ultimi anni del periodo fascista per insegnare filosofia e storia al liceo classico. Non so se egli avesse chiesto Perugia, come aveva fatto il suo collega Giuseppe Granata, sapendo che era un centro di antifascismo. Diventammo subito amici. Egli abitava a Palazzo Calderini, nella piazza della Prefettura. Aveva belle qualità di calda amicizia, di mite cortesia con gli amici intimi ed era, soltanto superficialmente, qualche volta burbero con gli estranei. Era anche festoso e di solito pronto a conversare; tanto meglio se si trattava di fare una discussione filosofica. Era stato scolaro di Fazio Allmayer, e lo ricordava sempre come un valentissimo professore. Egli entrò subito nel giro delle nostre amicizie antifasciste, e incontrava spesso le persone che venivano a Perugia per incontri politici. Si associò subito all'attività della sezione dell'Istituto di studi filosofici, che avevamo istituito per avere occasioni di incontro e di coagulo anche con gli studenti. Difatti facemmo riunioni molto belle, e Massolo vi parlava spesso nelle discussioni che seguivano le conferenze dei filosofi che invitavamo. Mi pare che in quel periodo studiasse prevalentemente l'esistenzialismo, ma non ne sono sicuro. Quanto ai suoi rapporti personali con me, posso dire che sul piano della più aperta amicizia, non ci furono mai contrasti, anche se esistevano differenze di temperamento e di impostazione ideologica, dato il mio orientamento al metodo non violento, al quale egli contrapponeva propositi che egli riteneva più rivoluzionari»<sup>258</sup>.

La testimonianza conferma l'inserimento di Massolo nel gruppo di studiosi e politici che gravitavano intorno alla figura di Capitini, nonché la partecipazione alle attività che costui organizzava nella sezione dell'Istituto di Studi Filosofici. Le ultime parole di Capitini risultano essere di un certo valore in quanto permettono di comprendere la posizione politica di Massolo in questi anni. Capitini, infatti, allude alla differenza tra l'impostazione del suo metodo volto alla non violenza nonché al superamento della forma partito, e la visione di Massolo, che invece secondo le parole di Capitini si orientava verso "propositi più rivoluzionari" e si approssimava maggiormente ad una organizzazione più strutturata delle forze e della lotta rivoluzionaria.

Se su questo aspetto specificatamente politico vi erano profonde differenze tra Massolo e Capitini, bisogna altresì sottolineare che il gruppo di Capitini era molto variegato al suo interno e che tali differenze di impostazione erano subordinate, almeno in questi anni, alla lotta comune nei confronti dell'ideologia fascista. Nel caso specifico risulta evidente che Massolo, antifascista per tradizione familiare e per indole personale, trovò immediatamente a Perugia un clima consono alle proprie inclinazioni e favorevole allo sviluppo della propria personalità politica e filosofica. Come

---

nonviolento e resistenza all'ideologia fascista. Tale opera andava oltre i confini del capoluogo umbro e si estendeva anche ad altre città italiane (tra cui Firenze e Roma).

<sup>257</sup> Con il decreto regio n. 1227 del 28 agosto 1931, si imponeva ai professori la fedeltà oltre che alla patria (1924) anche al regime fascista.

<sup>258</sup> Aldo Capitini a Sergio Landucci, (Perugia, 30 luglio 1967). Fondazione Carlo e Marise Bo, Urbino.

testimoniano gli scambi epistolari<sup>259</sup>, il legame tra i due intellettuali si protrasse nel tempo e continuò ad essere vivo anche sul piano più strettamente personale.

L'antifascismo perugino intensificò la propria attività a partire dall'anno 1936, nel periodo tra la guerra d'Etiopia e l'inizio della guerra di Spagna, momento in cui gli antifascisti trovarono occasioni di speranza nell'impegno internazionalista delle forze accorse in difesa del regime repubblicano spagnolo e nella partecipazione a quella guerra. A partire dal 1936, infatti, molti giovani ed in particolare studenti, insieme ad una nuova leva di intellettuali, vedevano definirsi sempre più chiaramente il volto del regime e sfumare le infondate prospettive e le apparenti possibilità sociali del fascismo: il corporativismo di sinistra, l'illusione di frange rivoluzionare all'interno del movimento dei Fasci, e le aperture al dibattito nei GUF e nei Littoriali. L'impresa coloniale in Etiopia, la proclamazione di un Impero, la guerra di Spagna, intorno al 1936, facevano dunque cadere definitivamente tutte le zone d'ombra e gli equivoci e mostravano sempre più chiaramente la natura reazionaria e prepotentemente aggressiva del fascismo, partecipe insieme al nazismo, dell'attacco mosso dalla nascente dittatura di Franco alla democrazia e alla classe proletaria spagnola<sup>260</sup>. Sicché, già a partire dal '33, a ridosso del rientro di Capitini a Perugia, si creò ben presto intorno all'intellettuale perugino un gruppo di giovani e giovanissimi, tutti animati da una netta avversione al fascismo, i quali si aprivano a posizioni antifasciste attraverso un'attività culturale basata sulla lettura di testi opposti alla linea ideologica fascista. Tuttavia una vera e propria svolta per l'antifascismo perugino si può inquadrare tra il 1936 e il 1937, anni durante i quali si andò formando un vero e proprio movimento politico, il liberalsocialismo, che diede di fatto un originale contributo alla storia dell'antifascismo italiano, e che fu elaborato a Perugia da Capitini e da un gruppo di amici aventi orizzonti culturali e politici condivisi<sup>261</sup>.

Questo movimento si andò nel tempo arricchendo di istanze differenti rispetto al proprio nucleo ideologico principale e venne largamente diffondendosi in seguito all'attività e alle idee di Guido Calogero, Carlo Ludovico Ragghianti, Ugo La Malfa, Piero Calamandrei, Ranuccio Bianchi Bandinelli, Cesare Luporini, Norberto Bobbio ed altri intellettuali ed uomini d'azione.

Il liberalsocialismo, di cui Guido Calogero e Aldo Capitini si possono considerare a tutti gli effetti i promotori e fondatori, iniziò a prendere corpo clandestinamente nel 1936. Quello infatti era un «periodo di crisi che aveva acceso grandi speranze di liberazione dal fascismo e poi sembrò di nuovo deprimere gli animi di fronte all'inaspettato suo trionfo, pose per la prima volta di fronte alla coscienza di larghi gruppi di giovani il problema dell'avvenire politico dell'Italia e del mondo»<sup>262</sup>.

---

<sup>259</sup> In merito al carteggio tra Massolo e Capitini nell'ambito del presente lavoro è stata condotta una ricerca presso l'Archivio di Stato di Perugia. Ad oggi sono state rinvenute quattro lettere inviate da Massolo a Capitini. Di queste soltanto una lettera riporta la data (23 agosto 1946); le altre tre sono senza data. Per una di esse è possibile supporre, in base alle notizie riportate riguardanti il domicilio di Massolo che sia stata scritta intorno all'anno 1943-44.

<sup>260</sup> Ottavio D'Agostino e Franco Giannantoni, *Sono un fascista, fucilate!*, Arterigere, Varese, 2004, pag. 149.

<sup>261</sup> Cfr.: Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Célébes, Trapani, 1966, pag. 97

<sup>262</sup> G. CALOGERO, *Ricordi del movimento liberalsocialista*, "Mercurio", 1 ottobre 1944, in *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma 1945, p. 191.

Cosa sia stato il liberalsocialismo è complesso a dirsi, date le molte correnti interne a esso, più coese nell'azione che non nelle istanze culturali e nei programmi politici<sup>263</sup>. Molti degli aderenti e degli esponenti di spicco del liberalsocialismo si erano formati in ambienti culturali fascisti. Proprio la formazione politica di questi giovani, segnata dall'ideologia fascista e corporativista, consentì loro di avvertire i limiti di queste ideologie. Guido Calogero, ricordando Aldo Capitini e l'atmosfera del liberalsocialismo nascente, così analizza la critica fascista ai modelli liberali e socialisti:

«Il fascismo, allora, aveva buon gioco nel mettere in luce le insufficienze del liberalismo classico, liberistico o conservatore, da un lato, e del collettivismo marxistico, più o meno autoritario, dall'altro: e la grande maggioranza di coloro che pur non giovarono dei trionfi del «Regime» e vedevano come il mondo si avviasse verso una civiltà, o meglio verso una inciviltà, da caserma, non sapeva tuttavia da che parte voltarsi, tra un vecchio liberalismo che non soddisfaceva più e che comunque si era dimostrato incapace di difendersi, e un socialismo che per un verso era anch'esso uno sconfitto della storia e per altro verso si annunciava con una nuova fisionomia, i cui tratti autoritari erano piuttosto sconcertanti»<sup>264</sup>.

La scelta politica di Calogero e Capitini si basava sull'elaborazione di un ideale politico alternativo sia al liberalismo puro che al socialismo di tipo marxista. Essa si radicava in una riflessione che aveva al centro l'idea di una filosofia della prassi sostenuta da un'etica volontaristico-altruistica. Nel 1936 Calogero pubblicò un testo dal titolo significativo: *La filosofia e la vita*<sup>265</sup>, il quale non solo anticipava i temi centrali della *Scuola dell'uomo* del 1939, ma costituiva una dichiarazione programmatica di quello che nelle intenzioni dell'autore doveva essere il nuovo compito che la filosofia, e il filosofo stesso, doveva di necessità assumere come dovere etico in vista dell'instaurazione e della diffusione dei valori di civiltà. Tra essi primo fra tutti era individuato il dovere di riconoscere il diritto dell'altrui libertà, attraverso un'etica dell'altruismo che reinterpretava in chiave laica la morale cristiana. Sulla stessa linea teorica è possibile collocare il testo di Capitini *Elementi di un'esperienza religiosa* (1937)<sup>266</sup>.

---

<sup>263</sup> Per un'ampia ricostruzione teorica e storica del liberalsocialismo si veda il volume collettaneo *I dilemmi del liberalsocialismo*, (a cura di M. BOVERO, V. MURA, F. SBARBERI), La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994; P. BAGNOLI, *Il liberalsocialismo*, Edizioni Polistampa, Firenze 1997.

<sup>264</sup> G. Calogero, *Un educatore politico: Aldo Capitini*, in *Difesa del liberalsocialismo*, cit., p. 119.

<sup>265</sup> Questo libro di Calogero, in particolare l'epilogo, appare come una vera e propria dichiarazione di impegno morale e politico da parte del filosofo, il quale scende sul terreno della prassi non solo filosoficamente, ma concretamente e materialmente. Si legge: «Non esiste altro fine del mondo, cioè altro gusto mio, all'infuori di quello di secondare il più possibile il gusto degli altri; e siccome l'organizzazione della compatibilità dei gusti e della coercizione dell'incompatibile è l'organizzazione giuridica e politica, così l'interesse per questa organizzazione diventa per me precipuo e dominante. [...] In questo senso, la politica non è giuoco di ambizioni o agitazione di irrequieti, ma il primo e più urgente dovere dell'uomo». (G. CALOGERO, *La filosofia e la vita*, La Nuova Italia, Firenze, 1934, pp. 84-85).

<sup>266</sup> Pubblicato per la prima volta nel 1937 presso Laterza per interessamento diretto di Benedetto Croce, il testo di Capitini sfuggì alla censura fascista per una circostanza assai significativa: essendo per il regime la religione naturalmente conservatrice, esso ritenne che nulla vi fosse da temere da un libro di argomenti religiosi. Il libro di Capitini esprimeva, invece, una visione del mondo radicalmente antifascista. Partendo da un presupposto laico Capitini affermava i valori della nonviolenza, della responsabilità, del "farsi centro" in un momento storico in cui si concretizzava il trionfo della violenza nel tessuto della società civile. Gli *Elementi*, prima opera filosofica di Capitini, risultano essere in quest'ottica il punto di partenza privilegiato per approfondire la sua filosofia. Si veda al riguardo: Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, (prefazione di Norberto Bobbio) Cappelli, Bologna, 1990.

Qui si innestano le radici teoriche dell'ideologia liberalsocialista le cui linee fondamentali saranno stese nel 1940 nel primo *Manifesto liberalsocialista*<sup>267</sup> diffuso clandestinamente con il titolo *Note sul concetto di Stato*. Certamente la lettura dei testi crociani ebbe un influsso determinante sui giovani antifascisti degli anni '40, tuttavia quando Calogero spedì a Croce lo scritto, questi non accolse benevolmente le tesi sostenute nel documento. Partendo da una base prevalentemente filosofica e giuridica, il liberalsocialismo di Calogero e Capitini si proponeva di rinnovare e diffondere nella società il liberalismo italiano, tentando di conciliare l'esigenza crociana di libertà, intesa come valore etico-politico universale, dunque apparentemente astratto, con il bisogno di giustizia sociale. Pertanto esso cercava di offrire una soluzione prima di tutto filosofica, politica e giuridico-istituzionale ai presunti limiti di Croce. Croce dal canto suo attaccò Calogero, dicendo che il liberal socialismo era un bisticcio di termini contraddittori tra loro<sup>268</sup>.

---

<sup>267</sup> Come ricorda Guido Calogero, il *Manifesto del liberalsocialismo*, riassume le discussioni e i dibattiti avvenuti fra il 1938 e il 1940 sui temi della libertà e della giustizia sociale. Quelle discussioni si erano svolte a Roma, a Pisa, a Firenze e vi avevano partecipato molti di quelli che saranno i futuri protagonisti della vita politica e culturale italiana tra gli anni Cinquanta e Sessanta: Piero Calamandrei, Carlo Ragghianti, Paolo Bufalini, ecc... Calogero prese l'incarico di redigere un testo di sintesi di queste discussioni che intendeva costituirsi come uno strumento di divulgazione. Il testo riuscì a vedere la luce soltanto nel 1945, all'interno di un volume, intitolato *Difesa del liberalsocialismo*, il quale conteneva altri saggi e interventi dell'autore. Allorché ci si appresta ad affrontare il tema del liberalsocialismo, è inevitabile il riferimento al socialismo liberale di Carlo Rosselli; tuttavia parlare di una vera e propria continuità tra i due movimenti non risulta essere un'operazione semplice. Se infatti il socialismo liberale, nella linea di Rosselli, esercitò una profonda influenza sulla storia del socialismo italiano attraverso un programma ampio e complesso che si sviluppava su vari piani, dall'economia alla ristrutturazione dello Stato, al ruolo delle masse, al problema dell'unificazione europea, per parte sua il liberalsocialismo fu «un movimento di opinione, una organizzazione per la propaganda ed il chiarimento delle idee», come affermava lo stesso Calogero nell'edizione del '45. Il *Manifesto del liberalsocialismo* era il risultato di una lunga fase di formazione durante la quale si svolsero discussioni, convegni e incontri, non solo fra uomini di cultura affine, ma anche tra esponenti di altre correnti politiche e intellettuali che conducevano la battaglia dell'antifascismo. Tale contributo della cultura dell'epoca fu certamente di fondamentale importanza per la definizione dell'ideologia e del programma del movimento. Tuttavia la collaborazione più intensa di tutte fu quella tra Calogero e Capitini. I rapporti con Capitini risalivano al comune impegno antifascista alla Normale di Pisa e «tra i due esisteva come una quasi perfetta complementarità» (Cfr. Giovanni De Luna, *Storia del Partito d'Azione 1942-1947*, Editori Riuniti, Roma, 1997, p. 6). Calogero e Capitini fin dall'anno 1937 avevano pensato di precisare programmaticamente il loro impegno educativo verso l'antifascismo, individuando nell'incontro tra liberali e socialisti il modo migliore per orientare le coscienze dei giovani. Il Manifesto dunque rispondeva anche all'esigenza di definire ideologia e programma del movimento liberalsocialista. La storia della redazione di tale documento programmatico è stata ricostruita dallo stesso Calogero nell'edizione del '45. Come si evince da una nota a piè di pagina, una prima bozza del Manifesto fu redatta da Tommaso Fiore, agli inizi del 1940. La stesura definitiva fu però realizzata a Roma, precisamente il 21 aprile 1940, durante una riunione tenutasi in un piccolo centro della costa laziale, Pratica di Mare. All'incontro erano presenti Wolf Giusti, Giacinto Cardona, Paolo Bufalini ed altri. Il *Manifesto* fu successivamente rielaborato durante l'estate dello stesso anno e le trascrizioni del testo, che recava il titolo di *Note sul concetto di stato*, girarono clandestinamente per tutta l'Italia. Nel 1945 risultavano essere rimaste due sole copie, in quanto, in seguito agli arresti subito dopo il 1940, le varie riproduzioni circolanti erano state distrutte dagli stessi aderenti al movimento perché non cadessero nelle mani della polizia, e per alcuni anni se ne persero perfino le tracce (Cfr. Guido Calogero, *Difesa del liberalsocialismo*, Roma 1945). Solo nel 1945 il *Manifesto del liberalsocialismo* fu definitivamente pubblicato, come «documento inedito», nella già ricordata *Difesa del Liberalsocialismo* di Guido Calogero.

<sup>268</sup> Sulla polemica tra Croce e Calogero si tenga presente: B. Croce, *Scopritori di contraddizioni*, «La Critica» 20 gennaio 1942, rist. in *Pagine sparse*, Laterza, Bari 1962, pp. 15-18; G. Calogero, *Liberalismo e liberismo*, «Giornale del Mattino», 2 febbraio 1942, rist. in *Difesa del liberalsocialismo*, cit., pp. 52-55; B. Croce, *Libertà e giustizia. Revisione di due concetti filosofici*, Laterza, Bari 1944; G. Calogero, *L'ircocervo ovvero le due libertà*, in *Difesa del liberalsocialismo*, Roma 1945 ( pp. 26-36), pp. 30-32; G. Calogero, *Benedetto Croce. Ricordi e riflessioni*, «La Cultura», 2, 1966, pp. 145-178.

La versione del liberalsocialismo di Capitini e del gruppo perugino era piuttosto lontana rispetto alla semplice coniugazione, in ottica moderata, dei due termini riecheggianti le classiche nozioni di liberalismo e socialismo. Per Capitini l'istanza di base era quella di fondare un socialismo economicamente radicale e giuridicamente concreto basato su forme di democrazia diretta, dunque aperto alla libera circolazione delle idee e mai conchiuso in rigide strutture burocratiche ed autoritarie. Esso non era affatto identificabile con il concetto di libertà tipico del riformismo della società borghese. Capitini definirà la sua idea di liberalsocialismo nei termini di «massima libertà sul piano giuridico e culturale e massimo socialismo sul piano economico».

Con tale programma teorico, Capitini faceva di Perugia, tramite il raccordo del Comitato clandestino, un centro propulsivo e di coordinamento in cui si elaboravano le prospettive ideologico-politiche del movimento liberal-socialista. A Perugia si andava dunque profilando una doppia linea che da un lato si costituiva nella più diretta propaganda dei gruppi liberalsocialisti e dall'altra si definiva nella costituzione di forze diverse (anche di più chiara ascendenza marxista), accomunate dall'antifascismo.

Queste due linee si intrecciarono e furono portate avanti a partire dal 1937, con un procedimento che tendeva ad accogliere anche posizioni non propriamente liberalsocialiste ma più generalmente antifasciste; l'azione di questo centro consisteva non solo nell'accogliere le giovani coscienze liberalsocialiste ed antifasciste, ma anche di istruire questi giovani a diventare a loro volta convertitori e formatori di ulteriori coscienze, mediante un'operazione capillare che si concretizzava in numerosi viaggi in giro per l'Italia. In questo modo Perugia diveniva il centro di coordinamento di una fitta rete di resistenza ideologica e gruppi di azione, sempre più collegati tra loro. Questi via via divennero sempre più autonomi, ma mantennero a Perugia un punto di riferimento fondamentale ed una base sempre più partecipata.

Era questa la situazione che si poteva vivere nel capoluogo umbro quando Massolo vi giunse dalla lontana Sicilia. Proprio tra il '37 ed il '38, soprattutto per il rilievo che la figura di Capitini andava acquisendo, convenivano sempre più rappresentanti del liberalsocialismo e dell'antifascismo, tra cui La Malfa, Omodeo, De Ruggero, Banfi, Bobbio, Luporini, Luigi Russo, Piero Calamandrei, Umberto Morra, Carlo Antoni, un giovanissimo Franco Fortini ed altri...<sup>269</sup>

Tali incontri, come lo stesso Capitini ricorda nella lettera sopracitata a Sergio Landucci, erano occasionati dalle attività della sezione dell'Istituto di studi filosofici. Queste riunioni, a seconda della possibilità, si tenevano clandestinamente in luoghi sparsi ed ufficiosi, ma soprattutto nello studiolo di Capitini, ricavato nella cella campanaria del Comune, il quale era reso sicuro dalla sua vistosità e centralità, che lo rendeva in un certo senso un luogo insospettabile. Quando, dunque, Massolo arrivò nel '37 il gruppo antifascista si ampliava sempre più, accogliendo al suo interno anche correnti comuniste; tale ampliamento continuò fino al 1942, quando con la costituzione del

---

<sup>269</sup> Sull'antifascismo perugino si veda: Walter Binni, *La tramontana a Porta Sole. Scritti perugini e Umbri*, Morlacchi Editore, 2007; in particolare *L'antifascismo a Perugia prima della Resistenza*, pp. 103-112. Lo scritto si trova anche pubblicato in un fascicolo speciale, *Antifascismo e resistenza nella provincia di Perugia*, in «Cittadino e provincia», 1975.

Partito d'Azione<sup>270</sup> si profilò una divisione tra quanti aderirono a esso e quanti, come lo stesso Capitini, ne restarono fuori, mentre altri si legavano a posizioni socialiste e confluirono fra il '43 e il '44, nel ricostituito Partito Socialista.

È lo stesso Aldo Capitini a ricordare Massolo assieme ad un gruppo di giovani, tra cui Guttuso, Trombadori, Luporini, Ingraio, Alicata, ed altri, quando ricorda nel suo studio gli anni di Perugia e la volontà di formare un centro di resistenza ideologica al fascismo<sup>271</sup>.

Nonostante Perugia si costituisse come un centro del liberalsocialismo, piuttosto che filocomunista, Massolo vi trovò un clima favorevole che gli consentiva di esprimere le proprie istanze connotate da velleità maggiormente rivoluzionare e già ispirate ad una filosofia della prassi più vicina al marxismo. Non si sa bene, tuttavia, in questi anni quanto fosse chiara in Massolo la coscienza rivoluzionaria, né si conoscono i confini del suo marxismo. Egli, infatti maturerà la propria svolta verso Marx quasi all'improvviso nel 1945 e con modalità che si vedranno essere alquanto singolari. È tuttavia lecito supporre che in lui cominciassero a definirsi aspetti teorici e pratici che trovarono a Perugia un luogo favorevole, ove poterono maturare progressivamente in modo sempre più chiaro nella sua coscienza anche tramite il confronto con posizioni differenti.

### 2.2.2 Massolo, professore al Liceo Classico "Annibale Mariotti" di Perugia

Il breve periodo durante il quale Massolo insegnò al liceo classico di Perugia fu piuttosto inquieto, poiché denso di avvenimenti che coinvolsero in modo diretto la sua l'attività professionale. Nel corso dell'anno 1938, infatti, Massolo entrò in contrasto in più di un'occasione con il Preside del liceo perugino. Ripercorrendo brevemente il tracciato di questi eventi, così come esso emerge dai documenti depositati presso l'«Archivio storico del liceo» e presso l'«Archivio Centrale dello Stato» di Roma, è possibile ricostruire i punti principali. Il primo dei tre episodi risale al mese di aprile del 1938. In questa occasione Massolo fu coinvolto in un'interrogazione del preside a causa di una supposta frequentazione con una sua studentessa, Orietta Alliata. Nella lettera del 1° aprile 1938 Massolo si adopera a chiarire la propria posizione nel modo seguente:

«Illustrissimo signor Preside,  
ricevo una seconda Vostra lettera che tende ad aggravare una cosa che mi sembrava già chiarita del tutto a voce. Vi ripeto qui per iscritto che conosco la famiglia dei duchi Alliata di Salaparuta (residente a Bagheria, Palermo) da parecchi anni, e, quindi, trasferitasi la signorina Orietta Alliata a questo liceo per maggiore tranquillità negli studi, non poteva non avvenire che intercorressero rapporti di amicizia tra me e la signorina e che ci trovassimo qualche volta nella città. Il padre della signorina, quando verrà a Perugia, Vi potrà confermare ciò che vi ho detto a voce e per iscritto. Sulla questione non c'è proprio altro da dire, e crederei inopportuni ulteriori colloqui e interrogatori. Vi prego di comunicarmi il numero di protocollo di arrivo di questa lettera, e di darne immediata conoscenza al Provveditore degli studi di Perugia. Con ossequi»<sup>272</sup>.

<sup>270</sup> Cfr. G. De Luna, *Storia del Partito d'Azione 1942-1947*, Editori Riuniti, Roma, 1997.

<sup>271</sup> A. Capitini, *Antifascismo alla Normale di Pisa*, in *Pisa dall'antifascismo alla liberazione*, Numero Unico cura dell'amministrazione provinciale, Pisa, 1965, pag. 15.

<sup>272</sup> Arturo Massolo, 1° aprile 1938, Archivio Storico del Liceo Classico Annibale Mariotti, Perugia.

Massolo tenta di far rientrare la questione giustificando al preside l'origine della conoscenza con Orietta Alliata. Si è visto nel precedente capitolo che durante gli anni della giovinezza palermitana Massolo gravitava intorno alle attività del Circolo artistico di Palermo, facendosi promotore diretto di molte di esse. In queste occasioni ebbe modo di stringere rapporti di collaborazione e di aperta amicizia con la pittrice Topazia Alliata (poi signora Maraini), buona amica anche di Guttuso.

Dal canto suo il Preside considerò invece che dall'atteggiamento e dalle parole di Massolo «avrebbe potuto dedursi che egli quasi per sfida volesse continuare immutato nelle relazioni colla signora Alliata», tanto da dichiarare «inopportuno» un ulteriore colloquio. Fermamente deciso a piegare la personalità di Massolo, al fine di ottenere un atto di subordinazione alla propria autorità, il Preside ottenne da parte del Massolo una dichiarazione nella quale costui si impegnava a non continuare la frequentazione con la Alliata al di fuori dalla struttura scolastica.

È molto dubbio che le illusioni del Preside potessero avere un fondamento e dopo tutto l'atteggiamento di Massolo, il quale non si pose affatto il problema della frequentazione di una ragazza che certamente vedeva come la sorella minore di una cara amica palermitana, lo testimoniano con sufficiente chiarezza. Tuttavia la vicenda, per i suoi contorni molto delicati, proiettò un'ombra iniziale sui rapporti professionali tra il giovane professore ed il preside. Dopo tutto la questione dovette avere una certa risonanza, se si rese indispensabile l'intervento scritto di Aldo Capitini:

«Chiarissimo signor Preside del R. Liceo Ginnasio di Perugia, poiché la signorina Orietta Alliata di Salaparuta è stata da Lei chiamata in causa per una questione evidentemente delicata, mi permetta di fornirle i dovuti chiarimenti. Io sono stato incaricato dal padre della signorina di far le sue veci nei riguardi scolastici. [...] Quando la signorina decise di lasciare Firenze e di trasferirsi a Perugia per poter prepararsi all'esame di maturità classica in ambiente più quiete, in un Liceo con più valenti insegnanti, in una città meno calda nei mesi di esame, io, che già conoscevo la signorina e, meglio, la sorella, Signora Maraini, non la dissuasi, perché mi sembrava che il trasferimento nella nostra città fosse una buona cosa. Non Le sembra, signor Preside, che se la signorina fosse di condotta leggera, le sarebbe stato molto più agevole approfittare di una città grande come Firenze, dove, per di più, in questi mesi manca la sorella?

Giunta qui la signorina si presentò a Lei che la investì con domande e supposizioni. Fu il tono brusco e minaccioso che specialmente impressionò la signorina che già si considerava tranquillamente trasferita in questa città e a codesto Liceo. Sicché per non turbare ancor più la cosa, non disse di conoscere il prof. Massolo. Col tempo, vista la serietà e la buona fede (che La prego e sollecito di non mettere più in dubbio), tutto poteva divenire palese senza creare impacci a nessuno. Le assicuro, Signor Preside, che le voci corse sono senza reale fondamento; e Lei per la Sua dignità e per l'onore dell'Istituto, non dovrebbe ormai che fronteggiarle e cooperare a dissolverle. Ed io, che amo profondamente la nostra città e terrei moltissimo alla nostra gentilezza, intelligenza e signorile ospitalità, Le confesso che sono molto dolente di tutto ciò. Ho la speranza che la cosa sia chiarita; e Le porgo i miei ossequi»<sup>273</sup>.

In una comunicazione ufficiale del Preside inviata al Provveditore il 26 Marzo 1938, dopo una dettagliata ricostruzione dell'accaduto ove vi sono le molte raccomandazioni del Preside dirette a Massolo, si legge: «Ho aggiunto un altro avvertimento; guardasse bene alle sue relazioni; egli non poteva ignorare che il Sig. Aldo Capitini appartiene al campo antifascista». Si fa chiaro che sin da questo momento i rapporti tra il Preside e Massolo cominciarono a comprometersi non solo per la reticenza di Massolo a piegarsi alla personalità autoritaria del primo, ma anche per l'ormai chiara appartenenza a differenti fazioni politiche. I rapporti professionali tra Massolo e il Preside andarono

---

<sup>273</sup> Aldo Capitini al Preside, Perugia, 2 aprile 1938, Archivio storico Liceo Annibale Mariotti di Perugia.

via via deteriorandosi nei mesi successivi. Su questa base si aprì una dinamica conflittuale che coinvolse Massolo ponendo la sua condotta al centro di ulteriori controversie.

Nel settembre dello stesso anno sorse, infatti, un'ulteriore questione; questa volta il problema era relativo ad alcune lezioni private non autorizzate impartite da Massolo a due studenti dello stesso Liceo ove insegnava. In seguito alla reticenza di Massolo sul fornire dettagli della questione, si può leggere tra i documenti una lettera del Preside connotata da toni molto duri ed aspri. In essa, tra altre cose, il Preside sottolineava il divieto per professori, secondo il regolamento della circolare n. 24 dell'11 Marzo 1927, di impartire lezioni private e dunque, l'obbligo di dichiarare l'illecito<sup>274</sup>.

Dal quadro che restituiscono i documenti relativi si può evincere che la situazione per Massolo si faceva sempre più dura. Dopo tutto il suo temperamento mal si conciliava con l'incalzare della fascistizzazione della scuola e con la riduzione degli spazi di libertà e libera ricerca dei docenti<sup>275</sup>.

La crisi trovò una soluzione soltanto temporanea. Nel dicembre del 1938 un altro incidente macchiò la condotta professionale di Massolo a Perugia. Nella dettagliata relazione, stesa con toni molto duri, che il Preside spedì al Provveditore di Perugia è possibile leggere i dettagli, questa volta mandata al Ministero per i provvedimenti necessari. La lunga relazione si conclude in questo modo:

«Io mi permetto modestamente di esprimere la mia opinione che il prof. Massolo non è più facilmente compatibile in questa sede. L'impressione fra gli alunni non è stata e non è buona: in città non se ne parla con simpatia; i parenti del ragazzo sono venuti a protestare da me. Sono stato riserbato circa l'atteggiamento che avrei tenuto nei riguardi del professore; ma li ho assicurati che il ragazzo di nulla avrà a temere. Credo di averli calmati per il momento; ma non per sempre: ho l'intuizione che qualche cosa facciano».

A poco dunque valsero le spiegazioni dell'accaduto fornite da Massolo al Preside in una lettera del 1° dicembre 1938, nella quale, non si evince nessun rammarico o scusa per l'accaduto<sup>276</sup>. La vicenda fu motivo di tensione, acuita dalla divergenza tra l'area politica di Massolo, ormai pubblicamente schierato su posizioni antifasciste, e quella del Preside e della famiglia del giovane

---

<sup>274</sup> «All'Autorità superiore che me li richiede, io dovrò dire che Voi Vi rifiutate. Vi lascio considerare, a parte il resto, la non buona impressione che un simile contegno può produrre ed i sospetti che possono derivarne».

Il secondo punto della lettera risulta essere ancora più duro:

«Con uno sforzo erculeo mi rassegnò ad ammettere che la mancata denuncia per un anno scolastico intero sia dovuta a dimenticanza: ma non posso ammettere che Voi non vi crediate in dovere di chiederne scusa e non precisiate, colla lealtà che ad un educatore non può mancare, quale sarà il Vostro atteggiamento per l'avvenire? Ci sarà forse la possibilità di trovarsi di fronte ad altre dimenticanze? Voi ne parlate con una disinvoltura tale, da render logico il sospetto che siffatte deficienze di memoria o di cognizione siano talmente connaturate nella vostra struttura psicologica che nessuno dovrebbe domani meravigliarsi di un ulteriore loro affioramento. [...] Colgo l'occasione per ricordarvi altri avvertimenti che in altro campo ho dovuto dirvi. Non ritorno a precisarli qui, perché mi lusingo che Voi teniate la parola data di tenerne in strettissimo conto. Ma sarei costretto a ritornarci sopra, con conseguenze non liete, se con questi come quelli relativi alle lezioni private non fossero seguiti».

<sup>275</sup> In una lettera del 6 settembre 1938 si può leggere la dichiarazione di Massolo al Preside: «Egregio Signor Preside, non già per eliminare equivoci che io non ritengo possibili per i chiarimenti forniti da me in precedenza, ma per soddisfare la Vostra esigenza determinata dai nostri regolamenti, Vi fornisco i seguenti dati per i due giovani da me preparati in questo inverno. [...] Mi chiedete inoltre quale sarà il mio atteggiamento in avvenire- Vi rispondo che sarà secondo il regolamento».

<sup>276</sup> «Terminata l'ora, nel passare all'altra classe, incontravo il giovine nel corridoio. Egli teneva le mani in tasca. Mi parve [...] che il Migliorini mi guardasse con un tono provocatorio. Mi fermo "Si tolga le mani di tasca". Io volevo interrogarlo sul suo atteggiamento ed io non discuto con allievi se prima non assumano un contegno corretto. Ripeto tre volte: Non ubbidisce. Il suo atteggiamento era manifestamente un'offesa ed io l'ho schiaffeggiato. Il giovine ha tentato naturalmente di reagire».



strenuamente difeso. Il caso arrivò fino a Bottai, allora Ministro dell'Educazione Nazionale, il quale mandò un ispettore<sup>277</sup>, che procedette nell'indagine interrogando in forma scritta<sup>278</sup>, oltre a Massolo e l'alunno Diego Migliorini, due professori testimoni dell'accaduto (Mainardi, Prosciutti), e diversi allievi della classe. Nell'analisi dell'ispettore, appositamente inviato da Bottai al fine di approfondire la situazione, si può leggere:

«Il professore Massolo ha una storia breve. Nato a Palermo nel 1909, si laurea con punti 110 su 110. Compie gli obblighi militari come sottotenente di Fanteria, si iscrive al P.N.F. nel 1932. Nel 1935 vince il concorso riuscendo 30° nella graduatoria con punti 73, 60 su 100 (votazione buona per un ventiseienne senza titoli). La prima sede è il R. Liceo di Termini Imerese, dove rimane due anni. Le informazioni di questi primi due anni sono favorevoli e si riassumono nel giudizio di "ottimo" prima, di "valente" poi datogli dal Preside Mazzola. Trasferito a Perugia per domanda, il giudizio si fa molto più severo. Bisogna pensare che il Preside di Perugia è Don Pizzoni, uomo e capo di istituto, che ha una fisionomia tutta sua. Sacerdote e fascista della prima ora, dinamico, attivissimo, non privo di spigoli, tenace fino all'ostinazione nel difendere quella che egli crede la buona causa. La relazione per la promozione a ordinario giudica il Massolo, se non iniquamente, certo non senza severità. L'episodio relativo all'alunna Alliaia di Salaparuta (su cui a buon conto, ho voluto compiere una piccola indagine a parte) fu visto dal Pizzoni forse con le lenti affumicate (all. 11. 13), e con le lenti per lo meno appannate fu vista la condotta (indubbiamente un po' leggera) del professore. Perciò il giudizio sintetico di sufficiente, che compare nelle note normative del 1937-38, riflette forse una diffusa, se non del tutto ingiustificata avversione del preside verso il professore. Invece gli alunni (e forse più le alunne) in fondo non vedono di mal occhio il professore Massolo, che è colto, fa delle belle lezioni, parla bene e giovanilmente, e, dopo averli fatti tremare per tutto un anno con il suo temperamento nervoso ed impulsivo e coi suoi puntacci, alla fine ha promosso tutti».

Il giudizio dell'ispettore riguardo la carriera professionale di Massolo ed in particolare la sua condotta a Perugia risulta essere complessivamente benevolo. Anche rispetto all'episodio che coinvolse Massolo e l'allieva Orietta Alliaia l'ispettore risulta essere assai più mite nell'atteggiamento rispetto al Preside. Inoltre dalle parole dell'ispettore è possibile inquadrare la personalità e mettere nella giusta ottica i moventi interni delle numerose discrepanze che caratterizzarono la prima vera esperienza di professore di Massolo.

In seguito all'indagine, il 17 dicembre 1938 l'ispettore si pronuncia decretando il trasferimento di Massolo, a decorrere dal 1° gennaio 1939, da Perugia a Catanzaro ed un passaggio dal Liceo classico all'istituto magistrale. Così si può leggere negli atti ufficiali:

«1) Nei confronti del prof. Massolo, dopo un trasferimento da Perugia a Catanzaro ed un passaggio dal liceo classico all'istituto magistrale, che rappresentano per lui una severa punizione, valutando da una parte le circostanze ambientali e psicologiche, dall'altro anche la sua apprezzabile preparazione didattica e culturale, non sembra che sia il caso di attenersi alla tesi più grave della mancanza che compromette l'onore e la dignità dell'insegnante, applicando a norma dell'art. 23 del R.D. 6 maggio 1923 n. 1504 una delle punizioni disciplinate contemplate dal n. 4 e seg. del precedente art. 22. Più benevolmente potrebbe venire inflitta quella fra le punizioni dei primi 3 numeri, che non lasci troppo lunga ombra, nella carriera di un insegnante ventinovenne, che è oggi solamente al quarto anno, ma questa carriera potrà onorevolmente percorrere».

---

<sup>277</sup> Vi è un documento nel fascicolo dell'Archivio di Stato firmato dal Ministro Bottai datato 3 dicembre 1938: «Vi affido l'incarico di recarvi a Perugia e dopo aver preso contatti con il R. Provveditore, eseguire un'inchiesta sull'incidente avvenuto tra il Prof. Massolo Arturo, ordinario di filosofia e storia e un alunno di quel liceo».

<sup>278</sup> Tutti i documenti dell'interrogazione e le dichiarazioni dei soggetti coinvolti sono conservati presso l'Archivio Centrale dello Stato di Roma: Ministero Pubblica Istruzione, Direzione Generale Istruzione Superiore, Divisione I, Liberi Docenti, III serie, (1930-1950); B/ 313.

Sicché a Massolo venne inflitto un provvedimento che, se non tra i più gravi che gli si potessero comminare, rappresentava comunque una severa punizione per un giovane professore che in quegli anni era soltanto all'inizio della propria esperienza professionale. Inoltre il rimando, all'interno del documento, a quelle «circostanze ambientali» fa inferire che la sede di Catanzaro fu designata appositamente per porre Massolo in un clima di forzato isolamento culturale.

### 2.2.3 *L'interruzione del silenzio*

Delle ricerche condotte da Massolo nel biennio trascorso a Perugia non si sa molto. Se, come si è visto, durante gli anni precedenti al 1937 egli si muoveva tra la problematica agostiniana, il rapporto tra logica e dialettica nella filosofia di Aristotele e la preparazione di un volume su Giordano Bruno, a Perugia cominciava per lui un percorso teoretico di progressiva emancipazione dalla propria formazione accademica che lo conduceva ad ampliare gradualmente, ma con toni già abbastanza decisi, il proprio campo di studi alla tematica contemporanea. Egli era impegnato in questo periodo in ricerche teoriche non molto ordinate, le quali più che essere disciplinate da un interno e razionale rigore metodologico, che presuppone una teoria già definita, erano piuttosto sospinte dalla volontà di rimediare alla propria insufficiente formazione avvenuta nel solco dell'attualismo. In questo movimento, che gli comportò di fatto uno spostamento del proprio asse speculativo, Massolo si trovò ad interrogare i maggiori filosofi del suo tempo, aprendosi in tal modo a problemi teoretici che, pur collocandosi in altri orizzonti filosofici, mantenevano al centro le questioni che avevano preso corpo già a partire dagli anni della formazione palermitana. Che cosa apparisse insufficiente a Massolo della propria formazione, quali fossero le domande che non trovavano risposta all'interno dell'impianto teorico dell'attualismo, quali le questioni che lo condussero a sviluppare altri e diversi strumenti interpretativi, si chiarirà nel corso della presente ricerca. Per il momento risulta importante sottolineare un aspetto: tale movimento dall'attualismo di scuola (appreso tuttavia nella peculiare curvatura morale impressa dell'insegnamento di Vito-Fazio Allmayer) ad un'area tematica differente non venne vissuto da Massolo alla stregua di una frattura ermeneutica e di una rivoluzione concettuale, quanto piuttosto come una tra le diverse possibili modalità di approfondire problematiche che egli aveva appreso dal suo maestro e dunque già evidenti nella tesi di laurea su Rosmini. Al centro di tali questioni si faceva strada in modo chiaro il problema del soggetto inteso come persona, ed in particolare il rapporto tra soggetto e oggetto, il quale dischiudeva a Massolo la possibilità di intendere ed approfondire un tema che si vedrà essere centrale nella sua riflessione: il legame tra immanenza e trascendenza. Questo avanzamento della ricerca lo avvicinò all'esistenzialismo; furono proprio tali ricerche condotte nel solco della tematica heideggeriana che costituiranno la base per la costituzione di un particolare concetto di trascendenza, il quale si rivelerà fondamentale per il proseguimento dei suoi studi costituendo di fatto un vero e proprio punto di svolta.

Il rapporto tra piano immanente e piano trascendente della realtà, che nella tesi si definiva mediante accenti critici al dualismo rosminiano tra mondo e sovramondo e si costituiva tramite un'apertura alla tesi dell'immanenza radicale di ispirazione attualistica, si ripropone in questi anni mediante altri strumenti teorici, per alcuni versi antitetici rispetto a quella soluzione. Sicché proprio tenendo a mente questo punto e partendo da esso è possibile comprendere la successiva evoluzione

intellettuale dell'autore, ed interpretarla alla stregua di una serie di tentativi tesi a chiarire le medesime questioni. Diversamente potrebbe apparire, come svariati interpreti hanno sostenuto, che Massolo abbia maturato in questi anni silenziosi una personale avversione ed una vera e propria lacerazione rispetto alla propria formazione accademica, e che la sua evoluzione intellettuale abbia davvero poco da condividere con quelle lontane reminiscenze di scuola. Tale è, ad esempio, la tesi sostenuta da Sergio Landucci<sup>279</sup>, il quale inquadra la prima fase dell'evoluzione speculativa del Massolo nei termini di un vero e proprio spostamento dall'idealismo gentiliano alla *Existenzphilosophie*, risolvendola in definitiva nella vicenda del pensiero italiano com'è agevolmente inquadrabile nel tempo intercorso tra le due guerre<sup>280</sup>. Effettivamente uno spostamento di questo tipo in Massolo è avvenuto; tuttavia quel che risulta interessante è capire i motivi di tale movimento, ovvero le questioni che condussero l'autore a muoversi verso orizzonti teorici differenti. Si ritiene qui che in Massolo non vi sia stata una cesura consapevole, quanto piuttosto l'impulso ad un incessante domandare, una spinta a scavare, a sondare la profondità delle questioni. In questo suo scendere alla radice dei problemi si verificò, di fatto, un mutamento di orizzonti teorici. Tuttavia l'origine di questi nuovi problemi in Massolo si poneva in sinergia e continuità con i motivi principali della filosofia del suo maestro Fazio-Allmayer, arricchendosi di tinte a poco a poco differenti e sempre più personali ma che, tuttavia, non obliavano il punto di partenza, e procedevano piuttosto da esso, valorizzandone i possibili sviluppi<sup>281</sup>.

Non è un caso, infatti, se proprio sul finire dell'anno 1937, animato dalla volontà di interrompere il silenzioso solipsismo dei suoi studi e con l'intento di rendere pubblici i risultati delle sue nuove ricerche, Massolo si rivolse a Gentile. Dalla prima lettera del carteggio<sup>282</sup> si può comprendere facilmente la volontà da parte di Massolo di intessere un rapporto di scambio con una delle personalità più influenti nel panorama filosofico di quegli anni. Dal 1937 al 1944 Massolo intrattenne una corrispondenza epistolare piuttosto fitta con Gentile nella quale traspare, al di là della distanza teorica ormai maturata, la più profonda stima di Massolo sul piano umano verso Gentile<sup>283</sup>. Così si legge nella prima lettera del carteggio, nella quale Massolo si presenta illustrando i suoi studi:

---

<sup>279</sup> Sergio Landucci, «Ritratto Critico»: *Arturo Massolo*, «Belfagor» (con cenni biografici e bibliografia), n. 5, 1966; ora in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, (a cura di Livio Sichirollo) in Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, ANNO XLI NUOVA SERIE B N. 1-2 1967, Presso L'Università degli Studi di Urbino, Argalia Editore, Urbino, 1967, pp. 489-506.

<sup>280</sup> Ivi, cit., pag. 489.

<sup>281</sup> Cfr.: Nicola Ciarletta, *Continuità in Arturo Massolo*, in Studi Urbinati 51, n. 2, (1977), pp. 447-452.

<sup>282</sup> Il carteggio Massolo-Gentile è stato pubblicato nella prima parte di *Studi in Onore di Arturo Massolo*, (a cura di Livio Sichirollo) in Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, ANNO XLI NUOVA SERIE B N. 1-2 1967, Presso L'Università degli Studi di Urbino, Argalia Editore, Urbino, 1967, pp. 89-102. Le lettere qui pubblicate coprono l'arco di tempo che va dal 1939 al 1944. Le lettere concernenti la pubblicazione del libro *Storicità della metafisica*, Le Monnier, Firenze, (1944), furono pubblicate sul «Giornale Critico della Filosofia italiana» (1967, fasc. III), sotto il titolo: *Il primo libro di Arturo Massolo: lettere di Arturo Massolo a Giovanni Gentile*.

Nell'ambito di questo lavoro è stata condotta un'ulteriore ricerca presso la Fondazione Giovanni Gentile: alle lettere già pubblicate se ne sono aggiunte altre inedite, che testimoniano che i contatti tra Massolo e Gentile cominciarono già a partire dal 1937.

<sup>283</sup> Questo aspetto rende molto interessante la posizione di Massolo verso le scelte politiche di Gentile. Rispetto alla questione bisogna considerare due ordini di problemi: da un lato Massolo distingueva il Gentile filosofo dal Gentile politico, dall'altro non appariva persuaso, come altri interpreti, della perfetta corrispondenza tra attualismo e ideologia

« Eccellenza,

Spero che Ella si ricordi di me, un allievo di Fazio Allmayer. Mi permetto inviarLe questa recensione del Libro (...Manca) per il Giornale Critico. Sto ultimando un lavoro sul giudizio storico in Croce. Potrei inviarlo? Mi trovo a Perugia per trasferimento.

Ossequi profondi, Arturo Massolo»<sup>284</sup>.

Da questa lettera si evincono dati rilevanti, che consentono di cogliere gli interessi dell'autore, i sentieri nei quali egli si muoveva, gli elementi che costituirono oggetto di studio e che pur non reificandosi in nessun lavoro organico costituirono tuttavia il fondo della sua formazione, cioè quel substrato teorico dal quale egli muoveva.

Questi aspetti nascosti, se rivestono generalmente importanza allorché ci si accinge ad uno studio volto a ricostruire l'evoluzione intellettuale di un filosofo, nel caso di Massolo acquisiscono un peso decisivo, poiché ciò che di più caratteristico era in lui non risiede esclusivamente nelle sue pagine. I lavori che egli pubblicò, infatti, rappresentano soltanto una parte del suo universo teorico; analizzati da soli, non garantiscono un'adeguata profondità ermeneutica. Questi indizi sparsi dunque illuminano aspetti della formazione di Massolo che non si evincono esclusivamente dalle sue pagine, ma risiedono piuttosto in studi sommersi e mai approfonditi, che riaffiorano come spunti teorici ed intuizioni fulminee nei suoi saggi più maturi. Tale è, ad esempio, il caso di Croce. Massolo non si occupò mai di pubblicare nulla su Croce e il lavoro a cui egli si riferisce nella lettera a Gentile non è giunto fino a noi. Tuttavia questa lettera testimonia un precoce interesse di Massolo nei confronti del giudizio storico in Croce, a sostegno di quelle intuizioni che senza tali evidenze andrebbero a costituirsi esclusivamente come supposizioni prive di fondamento. Infatti si andrebbe decisamente fuori strada se si riconducesse il silenzio di Massolo sulla problematica crociana ad una sostanziale indifferenza e disinteresse nei confronti dello storicismo di Croce. Se è vero che Massolo non scrisse mai nulla su Croce, neppure sotto forma di recensioni, è anche vero che non è difficile notare, perfino nei saggi più conosciuti relativi al problema della storia della filosofia, la presenza di Croce sullo sfondo dell'argomentare. Un argomentare, quello di Massolo, che prende polemicamente corpo proprio a partire dalle premesse teoriche dello storicismo crociano e che permette all'autore di maturare una propria idea sul concetto di storia, decisamente antitetica rispetto alla metafisica immanentistica che connota la posizione crociana secondo la quale «tutto è storia». Se per Croce, infatti, tutto è storia, essendo la storia il principio onnipervasivo del reale, per Massolo la storia è, invece, il principio della intelligibilità del reale.

Oltre agli studi sul giudizio storico in Croce, Massolo nella sopracitata lettera a Gentile accenna ad una propria recensione che troverà posto nel primo numero del «Giornale Critico della Filosofia

---

fascista. Il problema coinvolgeva un piano più ampio dal punto di vista strettamente teorico relativo ai rapporti tra teoria e prassi, pensiero e realtà. Proprio a partire da qui prenderanno corpo le più acute riflessioni di Massolo. Questa distinzione permetteva a Massolo di relazionarsi a Gentile sul piano filosofico e umano, oltrepassando il limite della condanna politica, pur essendo ormai chiare in lui le distanze ideologiche che definivano le rispettive posizioni.

<sup>284</sup> Arturo Massolo a Giovanni Gentile, lettera inedita del 18/12/1937, FONDAZIONE GIOVANNI GENTILE, Fondo Giovanni Gentile, serie 1: corrispondenza.

italiana» nel 1938<sup>285</sup>. Essa prende ad oggetto il libro di Hunter Guthrie, *Introduction au problème de l'Histoire de la philosophie* (Paris, Alcan, 1937).

Il testo del filosofo americano Guthrie non è certamente di quelli che si imposero nella storia del pensiero, né ebbe particolare risonanza al momento della sua pubblicazione. Risulta quantomeno particolare e degno di indagine il fatto che Massolo abbia sentito il bisogno di interrompere il proprio silenzio seccessivo alla pubblicazione della tesi di laurea su Rosmini, per recensire i contenuti di un testo apparentemente marginale.

Tuttavia questo scritto certamente minore permette di comprendere alcuni aspetti che diversamente potrebbero restare in ombra. Esso consente, infatti, di constatare come già a partire da questo momento in Massolo fossero chiare alcune posizioni di fondo che non muteranno negli anni, e che anzi andranno sempre più caratterizzandosi.

Sebbene in Massolo l'incedere di una certa scolastica attualistica non abbia lasciato un particolare segno proprio per la peculiarità dell'insegnamento di Fazio-Allmayer (il quale dalla cattedra palermitana riusciva a preservare l'autentico nucleo delle tematiche originarie di quella filosofia, senza scadere in verbose discussioni), in questi anni di silenzioso studio individuale Massolo maturava una propria personale inquietudine speculativa. Di questo periodo di silenzio, durante il quale Massolo cominciava a misurarsi con il pensiero contemporaneo, la recensione a Guthrie rappresenta un momento della sua riflessione giunta oramai ad un grado di sufficiente chiarezza tanto da poter egli ritenere comunicarne gli esiti. La recensione, per l'acuto e tagliente tono critico che la percorre, è importante in quanto rappresenta una sorta di presa di posizione preliminare da parte dell'autore, il quale si impegnava a distinguere il proprio interesse verso alcune questioni dell'esistenzialismo, essenzialmente volte ad indagare il versante teoretico e dunque la struttura ontologica del reale, da tutte quelle manifestazioni che dell'esistenzialismo approfondivano, invece, il discorso gnoseologico. Sotto questo aspetto la recensione di Massolo al libro di Guthrie assume rilevanza non tanto per il suo contenuto, ma piuttosto perché restituisce una sorta di immagine anticipata della sostanza e del confine entro il quale si collocavano in questi anni le sue problematiche, definendo nel contempo il particolare tipo di esistenzialismo al quale egli si stava avvicinando.

Guthrie nella sua *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie* (1937) analizzava da un punto di vista particolare il problema della storia della filosofia, che assumerà un ruolo centrale nei lavori più maturi di Massolo e cominciava già in questi anni a farsi strada nelle sue riflessioni. Tale questione dunque rappresenta in qualche modo il filo conduttore in grado di legare i differenti capitoli della vicenda intellettuale di Massolo. Il problema della storia della filosofia si costituiva per Guthrie a partire dalla divergenza di idee fra i diversi pensatori intorno alla realtà. Da qui l'autore procedeva ad interrogarsi sulla condizione che determina tale divergenza e su un suo possibile fondamento.

---

<sup>285</sup> Lo scritto è ora in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, a cura di Livio Sichirolo, Studi Urbinati, 41 (1967); *Della Propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, Editrice Montefeltro, Urbino, 1996.

«Le ricerche di Guthrie orientate verso un tentativo di conciliazione del pragmatismo e della filosofia scolastica, si fermano al problema della divergenza dei pensatori intorno alla realtà. Identificando in maniera empirica questo problema col problema della storia della filosofia, il libro vuole essere una indagine sulle possibilità della divergenza e del suo fondamento. In tal modo, il problema investe l'individuo nella sua immediata esistenza. La difficoltà, secondo l'autore, della ricerca circa la possibilità di prendere contatto con questa realtà ultima dell'individuo, l'esistenza, se è insuperabile per la filosofia classica che studia l'essenza, l'uomo ideale, non è più tale per la filosofia che ha il suo fondatore nel Kierkegaard e che è capace di dare quella rivelazione antica dell'esistenza che la logica non può darci, ché il porsi sul piano ontico è il porsi in una indistinzione di *cogito e sum*»<sup>286</sup>.

Già a partire dalle prime battute della recensione Massolo mostra di ritenere insufficiente e riduttiva l'impostazione della ricerca di Guthrie, in quanto costui finisce per far coincidere la differenza delle opinioni dei filosofi intorno alla realtà con il concetto stesso di storia della filosofia, concetto che probabilmente Massolo riteneva dovesse possedere un contenuto diverso per non esser degradata la filosofia a mera opinione. Massolo sottolinea poi quello che gli appare un aspetto fondamentale dell'impostazione del Guthrie, per il quale la possibile soluzione al problema della storia della filosofia e del suo fondamento deve emanciparsi dalla metodologica della filosofia classica. Essa, infatti, occupandosi dell'uomo ideale e della sua essenza, disconoscerebbe la dimensione dell'uomo mondano e, dunque, della sua esistenza.

Per Guthrie, dunque, la soluzione al problema della storia della filosofia e la spiegazione al fondamento di essa deve necessariamente procedere da un nuovo metodo d'indagine avente il proprio fondatore in Kierkegaard, dunque deve fondare le proprie soluzioni nella filosofia dell'esistenza, al fine di sviluppare la possibilità di un'inedita ricerca metafisica in grado di porre il punto di partenza nell'esistenza umana. Un'impostazione, questa del Guthrie, che non doveva persuadere affatto Massolo, destandone l'irritazione e infiammandone la polemica.

Massolo sottolinea come Guthrie, nel porre l'attenzione al problema dell'esistenza, dischiuda una soluzione in merito al problema della storia della filosofia che si inserisce nella corrente dell'esistenzialismo e dunque rifiuta di discutere la questione in termini teoretici ed ontologici, per attestarsi esclusivamente sul versante della struttura ontica e delle condizioni a priori dell'intuito e della volontà.

La metodologia di Guthrie, distanziandosi dalla metafisica classica, si avvicina ad un nuovo modo di concepire la ricerca metafisica, in continuità con il «senso esistenziale dato da Heidegger nel suo scritto *Was ist metaphysik?*»<sup>287</sup>. Tale nuovo senso della metafisica prospettato da Heidegger già nella *Prolusione* del 1929<sup>288</sup> si differenzia da quello della metafisica tradizionale che pone al centro dell'indagine l'oggetto, per assumere il punto di vista del soggetto che si pone la domanda:

---

<sup>286</sup> Arturo Massolo, Recensione di H. Guthrie, *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie*, (Paris, Alcan, 1937), GCFI 19 (1938)n. 1, ora in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, con il titolo *Sul problema della storia della filosofia*, Editrice Montefeltro, Urbino, 1996, cit., pag. 3.

<sup>287</sup> Ivi, cit., pag. 3.

<sup>288</sup> *Was ist Metaphysik?*: testo della Prolusione inaugurale che Heidegger lesse in forma solenne il pomeriggio del 24 luglio del 1929 nell'Aula Magna dell'Università di Friburgo. Dopo aver insegnato per cinque anni a Marburgo (1923-1928), a partite dal semestre invernale 1928-29, Heidegger era stato richiamato dalla propria università d'origine per succedere a Husserl sulla prima cattedra di filosofia, e secondo l'usanza accademica, tenne la lezione inaugurale *Che cos'è metafisica?* proprio al fine di suggellare il suo insediamento. Il testo della Prolusione fu pubblicato a Bonn nello stesso anno per i tipi di Friedrich Cohen, e ristampato successivamente nel 1930 e nel 1931. A partire dalla quarta edizione (1943) fu rilevato dall'editore Klostermann di Francoforte sul Meno. In occasione di tale ristampa-apparsa nel

«Secondo Hegel, la filosofia-dal punto di vista del comune buon senso- è il «mondo alla rovescia». La peculiarità del nostro punto di partenza ha quindi bisogno di una connotazione preliminare. Essa scaturisce da una duplice caratteristica del domandare metafisico. Da un lato ogni domanda metafisica abbraccia sempre la totalità della problematica metafisica. Anzi, essa è di volta in volta questa totalità stessa. Ogni domanda metafisica può poi essere posta solo in modo che colui che la pone- in quanto tale- è coinvolto nella domanda, cioè è posto in questione. Di qui ricaviamo l'indicazione che il domandare metafisico deve essere posto in modo totale e a partire dalla situazione essenziale dell'esserci che domanda. Noi domandiamo qui e ora, per noi»<sup>289</sup>.

Sicché Massolo mette in evidenza come in questo suo interrogarsi su un possibile fondamento che possa essere in grado di spiegare la divergenza dei pensatori intorno alla realtà, Guthrie finiva per accogliere una serie di istanze che riponevano la giustificazione del discorso metafisico nel solco della problematica esistenziale<sup>290</sup>.

Questo atteggiamento, per il quale Guthrie lega il concetto di verità alla struttura ontica, senza appellarsi alla struttura logico-teoretica, conduce Massolo a sviluppare una diretta polemica con l'autore de *l'Introduction*. Massolo muove a Guthrie la critica di non aver colto in modo profondo la metodologia di ricerca di Husserl<sup>291</sup>, alla quale il filosofo americano pur si richiama per la

---

mezzo dei drammatici eventi bellici, a distanza di quasi quindi anni dalla prima edizione, ovvero in seguito ad un periodo che per Heidegger fu ricco di travagli, eventi e nuove prospettive fu aggiunto un poscritto (*Nachwort*).

<sup>289</sup> Martin Heidegger, *Che cos'è metafisica?* (a cura di Franco Volpi), Adelphi, Milano, 2006, cit., pag.37-38.

<sup>290</sup> Sulla differenza tra metafisica tradizionale e ontologia esistenziale di veda: Cornelio Fabro, *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale*, in «Rivista di Filosofia neo-Scolastica» Vol. 45, N. 6. ATTI DEL CONGRESSO DI FILOSOFIA promosso DALLA SOCIETÀ ITALIANA PER GLI STUDI FILOSOFICI E RELIGIOSI (NOVEMBRE-DICEMBRE 1953), pp. 581-618.

<sup>291</sup> Alla base della fenomenologia vi è il concetto di intenzionalità: esso permette di superare l'impostazione della filosofia moderna, che ha separato dualisticamente soggetto e oggetto, uomo e mondo. L'approccio fenomenologico si propone, invece, di superare tale difficoltà, in quanto è volto a pensare il rapporto tra soggetto e oggetto nei termini di un'inerenza reciproca di io e mondo, dissolvendo il dualismo. In questo quadro concettuale l'intenzionalità assume un ruolo fondamentale, in quanto essa è il primo stadio per giungere alla consapevolezza che ci muoviamo naturalmente all'interno del mondo e non ne siamo tragicamente separati, poiché mette a fuoco quell'aspetto per cui ogni atto conoscitivo soggettivo è costitutivamente in rapporto con un oggetto; l'intenzionalità, dunque, individua una relazione di apertura originaria del soggetto al mondo. Essa viene così definita da Husserl: «Noi intendemmo per intenzionalità la proprietà dei vissuti di essere «coscienza di qualche cosa». In questa mirabile proprietà, a cui devono essere ricondotti tutti gli enigmi della teoria della ragione e della metafisica, ci imbattemmo dapprima analizzando il cogito esplicito» (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*). L'ulteriore approfondimento della prospettiva fenomenologica, che nel primo Husserl (quello delle *Ricerche logiche*) pare ancora legata a una prospettiva di ontologismo logico, è la chiarificazione del livello trascendentale, che avviene nelle *Idee*. Husserl non usa il termine 'trascendentale' nello stesso modo in cui lo si intende nella filosofia kantiana, ma per indicare il raggiungimento di un fondamento assolutamente certo della conoscenza che è interamente dispiegato di fronte a un puro sguardo: si tratta, insomma, di un livello in cui l'esperienza non si dimostra, ma si mostra nella sua purezza e datità assolute. Fondamentale è, in questo senso, il concetto di «intuizione eidetica», di una visione pura e diretta delle «essenze». Per raggiungere il livello trascendentale che permette tale tipo di visione, è necessario effettuare la «riduzione fenomenologica», una sospensione o epoché assoluta di tutto il sapere costituito. Così Husserl nelle *Idee* delinea il concetto di riduzione fenomenologica:«[con l'epoché] mettiamo tra parentesi l'intero mondo naturale, che è costantemente 'qui per noi', 'alla mano', e che continuerà a permanere come 'realtà' per la coscienza, anche se noi decidiamo di metterlo tra parentesi. Facendo questo, io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, non lo assumo come il terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più una esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto». (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* ( a cura di Enrico Filippini), Einaudi, Torino, 1976).

soluzione della sua problematica. Massolo, al fine di illustrare questa insufficienza, comincia ponendosi una domanda:

«Come appare l'uomo nella sua realtà storica (sua esperienza temporale e spaziale?) Come il tragico *irrequietus*. Questa inquietudine così pregnante di attività mondana, è la possibilità stessa del metodo che si può significare a-logico e può, come originaria ermeneutica, darci la nostra struttura essenziale ed esistenziale. In che consiste questa interpretazione? In nient'altro che in una pura descrizione del sentimento d'inquietudine, operata con «l'oeil intérieur de la pure réflexion» (pag. 35). Se l'immagine dell'«occhio interiore» non dice niente, pure serve al Guthrie per non porsi il problema husserliano della possibilità della intuizione attraverso quella riduzione fenomenologica capace di darci il criterio del vero nell'evidenza come atto di adeguazione tra la significazione e l'effettuazione intuitiva»<sup>292</sup>.

Secondo Massolo l'uomo nella sua esperienza storica, ovvero un'esperienza interna allo spazio e al tempo, appare come un essere segnato da una tragica irrequietezza. Partendo da tale constatazione, Massolo si chiede se questa inquietudine possa essere posta a fondamento di un metodo a-logico, ovvero di un'esperienza gnoseologica originaria. La risposta su questo punto è, come si evince dalla citazione, nettamente negativa. Inoltre bisogna notare che anche se Massolo in altri saggi opporrà acute critiche alla fenomenologia di Husserl, la polemica che egli intrattiene con Guthrie assume dei toni così radicali da lasciare in ombra in questo momento la sua posizione rispetto alla fenomenologia, essendo più urgente gettare luce sulle distorsioni del concetto di riduzione fenomenologica operata da Guthrie. Per Massolo, infatti, Guthrie rimane molto al di qua della problematica di Husserl, risolvendo la husserliana riduzione fenomenologica nel principio dell'occhio interiore della pura riflessione. Secondo Massolo questo passaggio è del tutto insufficiente per fondare la ricerca metafisica, e risulta anche pericoloso sul piano strettamente pratico:

«È chiaro che il passaggio dalla inquietudine come sentimento fondamentale dell'uomo alla struttura ontica, è del tutto arbitrario, giacché non risponde al più elementare senso critico «il nous sommes ferment convaincus que nostre Ego existe indépendamment de ses activités et antérieurement à ses activités»<sup>293</sup>. In tal modo il problema dell'angoscia si orienta verso un realismo alquanto grossolano, restando il Guthrie per tale aspetto inferiore di molto a Heidegger per il quale l'angoscia si pone veramente come l'a priori dell'io e dell'altro, come rivelazione del mondo»<sup>294</sup>.

Il punto principale della critica risiede appunto nel passaggio, operato da Guthrie e ritenuto arbitrario da Massolo, dell'inquietudine da sentimento fondamentale dell'uomo a struttura ontica. Questo passaggio presuppone infatti il porre l'io come esistente indipendentemente dalla sua attività e ancor prima di tale attività, essendo appunto originario; questa operazione costituisce per Massolo l'abbandono ad un «grossolano realismo», che non risponde al più rudimentale senso critico. Sicché, secondo Massolo, Guthrie oltre a non cogliere l'essenza della husserliana riduzione fenomenologica, non riuscirebbe a penetrare neppure la problematica heideggeriana. Per Heidegger, infatti, l'angoscia non è postulata a livello di struttura ontica ma risulta essere l'apriori dell'io e dell'altro e permette la rivelazione del mondo. Così Heidegger chiarisce che con il termine angoscia:

---

<sup>292</sup> Ivi, pag. 4.

<sup>293</sup> «siamo fermamente convinti che il nostro Ego esiste indipendentemente della sua attività prima le sue attività » Guthrie, op. cit., pag. 49.

<sup>294</sup> Arturo Massolo, cit., pag. 4.



«non intendiamo quell'ansietà (*Ängstlichkeit*) assai frequente che in fondo fa parte di quel senso di paura che insorge fin troppo facilmente. L'angoscia è fondamentalmente diversa dalla paura. Noi abbiamo paura sempre di questo o di quell'ente determinato, che in questo o in quel determinato riguardo ci minaccia. La paura di... è sempre anche paura per qualcosa di determinato. Nell'angoscia, noi diciamo, uno è spaesato. Ma dinanzi a che cosa v'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell'uno? Non possiamo dire dinanzi a che cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo nessuno. L'angoscia rivela il niente. Che l'angoscia sveli il niente, l'uomo stesso lo attesta non appena l'angoscia se n'è andata. Nella luminosità dello sguardo sorretto dal ricordo ancora fresco, dobbiamo dire: ciò di cui e per cui ci angosciavamo non era "propriamente" - niente. In effetti il niente stesso, in quanto tale, era presente»<sup>295</sup>.

Massolo intende sottolineare che laddove Guthrie pone l'angoscia a livello della struttura ontica, per Heidegger l'angoscia è un sentimento fondamentale, rivelatore dell'essere e della relazione tra gli uomini. In tal senso essa non sospende l'individuo nel suo solipsismo, ma lo apre al mondo in quanto si pone come un sentimento rivelatore dell'essere.

Come è noto, riprendendo direttamente Kierkegaard (per il quale il concetto di angoscia acquisisce un nuovo significato filosofico, pur mantenendosi in un profondo rapporto con l'esperienza religiosa), Heidegger inserisce il concetto di angoscia nell'ampia analitica esistenziale sviluppata in *Essere e tempo* (1927). Secondo Heidegger l'affettività è una dimensione fondamentale del *Dasein* («esserci»), cioè di quell'ente che è per sua natura aperto all'essere e che solo a titolo indicativo e provvisorio può essere identificato con l'uomo. Una particolare attenzione è dedicata da Heidegger ai sentimenti e agli stati emotivi: in questo quadro l'angoscia risulta essere uno stato emotivo di primaria importanza, poiché in essa si mostra la struttura fondamentale dell'esserci<sup>296</sup>.

Come sottolinea Massimo Barale su questo punto «la presa di posizione [di Massolo] è importante e la polemica qui va ben oltre il caso specifico del Guthrie»<sup>297</sup>. Si tratta dunque, da parte di Massolo, di un atto di critica e nel contempo di un preciso distanziamento nei confronti di tutte quelle prospettive esistenzialistiche che radicavano sentimenti quali l'inquietudine, l'angoscia, a livello di struttura ontica. Massolo vedeva in queste posizioni un possibile, nonché pericoloso, annichimento del problema ontologico. Sicché la sua propensione verso Heidegger ed il suo distanziarsi, ad esempio, da Sartre, si può spiegare già a partire da questi anni all'interno di questa prospettiva ermeneutica. L'attenzione per l'uomo, infatti, non scade mai in Massolo in un umanismo svincolato dal problema teoretico che in lui diventa, nel tempo, problema storico.

Tramite le critiche che Massolo sviluppa nei confronti di Guthrie è possibile comprendere il confine della problematica esistenzialistica massoliana. Il breve scritto permette di comprendere la propensione dell'autore verso quelle forme di esistenzialismo costruttivo che focalizzavano

---

<sup>295</sup> Martin Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2006, pag. 49.

<sup>296</sup> Nella sez. 2a di *Essere e tempo*, in cui Heidegger opera un ulteriore approfondimento della sua analitica esistenziale, è ancora l'angoscia a essere un filo conduttore fondamentale. Essendo turbamento di fronte al fatto che siamo mera possibilità e tremore di fronte alla morte, essa è fondamentale per quella decisione anticipatrice della morte che è uno dei capisaldi dell'opera heideggeriana: solo attraverso l'esperienza dell'angoscia che pone la nostra finitezza in rapporto alla morte, possiamo arrivare alle scelte veramente proprie dell'esistenza, che si fanno nell'orizzonte della nostra finitezza, avendo come sfondo la morte quale nostra possibilità più propria.

<sup>297</sup> Massimo Barale, *La filosofia come libertà*, in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 421.

l'attenzione sul problema teoretico ed ontologico, distinguendo tra essenza ed esistenza, dunque evitando quelle che Massolo riteneva derive filosofiche passibili di sconfinare in irrazionalismi inautentici e sterili, nonché strumentali, i quali si nutrono di possibili critiche al concetto di ragione ontologicamente inteso. Erano queste, infatti, prospettive rispetto alle quali Massolo, fin da ora, dissentiva profondamente.

Si comprende che l'interesse speculativo di Massolo è orientato già qui alla problematica ontologica e dunque alla conoscenza metafisica come possibilità di una realtà che trascende l'individuo e che lo costituisce proprio in questo atto di trascendenza. Egli è convinto che «dobbiamo cercare il perché di quel trascendersi continuamente che è il fondamento del vivere stesso»<sup>298</sup>. Proprio in questo punto si radica l'insoddisfazione di Massolo per le considerazioni del Guthrie. Secondo il filosofo americano, infatti, l'Assoluto non può essere conosciuto, poiché se la conoscenza è l'oggettivazione attraverso la limitazione essenziale del soggetto e evidente l'inadeguatezza dei valori noetici a concettualizzare la primordiale esperienza soggettiva. Sicché per Massolo l'esistenzialismo di cui il libro di Guthrie risulta essere espressione finiva per riassumersi in una forma di esistenzialismo non proficuo dove il problema del fondamento dell'esperienza veniva risolto nella costruzione basata sull'esistente e che da esso si costituiva. Sicché se questa esperienza che trascende la logica diviene la giustificazione dei valori concettuali, la soluzione al problema della divergenza fra i pensatori in Guthrie si fa per Massolo chiara ed evidente:

«È nella volontà, il cui principio ontico è il movimento esistenziale, che bisogna ricercare il perché della divergenza; e in quanto questa volontà è il senso della individualità, «aucun individu, justement parce que *individu*, ne peut voir le Bien entier ou la vérité entière, entièrement»<sup>299</sup>. Risolto ogni giudizio in giudizio pratico (la cui caratteristica è la tensione all'azione), il Guthrie può in tal modo giustificare l'esigenza pragmatistica del valore strumentale della verità, ma nello stesso tempo servirsi d'una tale tesi che enunciata in modo così brutale non può che condurre allo scetticismo per giustificare «le besoin évident d'une Eglise pour conduire l'homme dans sa course vers un Dieu infini, personnel»<sup>300</sup>. Il che, e non certo con minore evidenza, è stato il vero movente della ricerca che nella sua tendenzialità è veramente *pragmatistica* e, perché no? anche *tomistica*»<sup>301</sup>.

È noto che la filosofia tomistica ha, come sua caratteristica essenziale, l'orientamento verso la Rivelazione, ovvero la convinzione dell'insufficienza gnoseologica dell'uomo unita alla necessità di risolvere pienamente il problema della vita facendo affidamento su di una realtà inaccessibile alla dimostrazione filosofica. Nel tomismo, pertanto, diviene indispensabile coinvolgere la fede non in vista di una domanda filosofica particolare, ma per delimitare i confini della ragione umana e per attingere quella verità prima, quel principio e criterio di tutta la verità, senza il quale nessuna ricerca filosofica potrebbe avere un senso: Dio stesso<sup>302</sup>.

---

<sup>298</sup> Arturo Massolo, cit., pag. 4.

<sup>299</sup> «Nessun individuo, proprio perché individuo, può vedere il Bene intero o la verità intera, interamente».

<sup>300</sup> «l'evidente necessità di una Chiesa di condurre l'uomo nuovo nella sua corsa un Dio infinito, personali».

<sup>301</sup> Arturo Massolo, cit., pag. 8.

<sup>302</sup> «La verità prima, il principio e criterio di tutta la verità è Dio stesso. Questo è per Tommaso il primo assioma filosofico, se si vuole così denominarlo. Ogni verità, della quale possiamo impadronirci, deriva da Dio». Cfr: Edith Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino*, in *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, A. A. Bello (ed.), Città Nuova, Roma 1999, cit., pag. 105.

Il primato gnoseologico, in qualunque forma si manifestasse, doveva pur sempre apparire a Massolo come un modo di eludere il problema metafisico. Una questione che nelle sue intenzioni costituiva la centralità della ricerca filosofica e verso la quale egli sentiva una particolare tensione speculativa.

L'ancorare la ricerca filosofica alla volontà, dunque ad un giudizio pratico, costituiva per Massolo una rinuncia in nome di un'accondiscendenza teorica nei confronti di ciò che già è. Il compito filosofico per lui risiedeva piuttosto in un profondo atto di disconoscimento, o per meglio dire, di riconoscimento parziale. Per Massolo l'atto filosofico diviene rivoluzionario laddove rompe le catene del costituito e riconosce esclusivamente ciò che è in grado di consentire il rifiuto di alcune idee e modelli che la società tende di per sé naturalmente a conservare, anche quando non rispondono più alle esigenze storiche del tempo.

Comincia a formarsi in Massolo l'idea della ricerca filosofica intesa come atto di trascendenza. Un concetto questo che, pur nella sua poliedrica evoluzione, si manterrà centrale nella riflessione dell'autore e scandirà le diverse fasi della sua vicenda intellettuale.

Tuttavia il ricondurre l'atto filosofico ad un atto di trascendenza rispetto alla realtà non significa che Massolo non fosse altrettanto consapevole della dimensione attiva della ricerca filosofica, la quale detiene la fondamentale capacità di comprendere attivamente il mondo. Per Massolo però vi è un tratto distintivo che connota il pensiero filosofico, ovvero la naturale tendenza interna alla ricerca a porsi la questione del "perché", in una prospettiva che non ammette risposte pragmatistiche giustificate dall'appello al funzionamento generale del sistema. Questo è il grave pericolo che Massolo vede annidarsi nelle conclusioni di Guthrie. Se infatti Guthrie fa partire l'interrogazione metafisica dal singolo, e fa della sua condizione la struttura ontologica di tutto il reale, si è anche visto come per Massolo un tale approccio conduce allo scetticismo, nonché ad una concezione pragmatistica tendente ad accettare il reale come immediatamente posto ed in definitiva immodificabile. Salvucci ricorda come Massolo fu tra i primi pensatori in Italia ad avvertire la crisi di una filosofia elaborata al di fuori dei confini di una precisa responsabilità etico-politica, e chiusa in definitiva nel proprio giardino. Massolo fu infatti un pensatore

«Continuamente insoddisfatto del definito e del compiuto e pronto a mettere in questione i risultati di volta in volta realizzati, egli riteneva che il compito del filosofo fosse essenzialmente quello di individuare e di concettualizzare i problemi della situazione storica e di verificare, pur sempre alla luce di questa, la validità delle soluzioni»<sup>303</sup>.

L'attenzione alla situazione storica non lo distolse mai dal problema del singolo, che non lo lasciò mai indifferente. A Massolo, già a partire da questi anni, va infatti riconosciuta una assoluta fedeltà all'uomo ed alla complessità della sua condizione. Per Massolo questa fedeltà si smarrisce quando la ricerca filosofica si chiude nel pensiero astratto, internamente soddisfatto della situazione nella quale l'uomo si trova a vivere.

La assoluta fede che Massolo ripose nell'uomo, lo condusse a vedere nell'interrogazione del singolo un coinvolgimento della totalità di ciò che il filosofo percepisce come Reale. Dopo tutto non è difficile comprendere che fu proprio la radicalità di tale problematica ad avvicinarlo alla filosofia di

---

<sup>303</sup> Pasquale Salvucci, *Situazione e filosofia in Arturo Massolo*, «Aut- Aut», 96-97, ora in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, Studi Urbinati 41, (1967), pp. 569-570.

Heidegger, un filosofo che in quel tempo si poneva la più radicale delle domande: «perché l'essere piuttosto che il nulla?»

Vi sono infatti momenti nella storia in cui la filosofia sente che il gesto apparentemente innocente, poiché teorico, di mettere in discussione i fondamenti del costituito non è atto completamente gratuito. E Massolo aveva chiara già in questi anni l'importanza di un domandare così radicale. Tale radicalità riteneva dovesse costituire l'atto filosofico, inteso come atto di profonda libertà, in grado di ricostituire incessantemente la totalità del reale in un percorso progressivamente più umano e razionale. Da queste intuizioni, che negli anni successivi andranno sempre maggiormente definendosi, prende corpo la tesi della completa politicizzazione della realtà che di fatto caratterizzerà l'intero movimento del suo pensiero ed insieme quell'impegno, via via più manifesto, orientato verso un tipo di filosofia volta a lavorare alla costituzione di una comunità di uomini liberi, la quale finisce per coincidere, nelle intenzioni dell'autore, con un assoluto umanizzarsi della storia.

### **2.3 Massolo tra Fenomenologia ed Esistenzialismo**

A partire dal gennaio del 1939, in seguito al provvedimento disciplinare ratificato dall'allora Ministro dell'educazione nazionale Bottai, Massolo si trasferì nuovamente dal centro al sud Italia, lasciando Perugia alla volta di Catanzaro, e passando dal Liceo Classico al R. Istituto magistrale della città calabrese. A Catanzaro Massolo era confinato in un clima di assoluto isolamento che mal si conciliava con l'apertura del suo carattere, particolarmente vivace in questi anni giovanili. Infatti sia la vita culturale che l'attività politica portata avanti nel segno dell'antifascismo, nelle modalità in cui aveva avuto modo di sperimentarle a Perugia, non erano elementi presenti nel tessuto sociale di Catanzaro. Ma soprattutto la nuova sede calabrese lo costringeva ad una lunga distanza da Roma, che invece da Perugia raggiungeva agevolmente. Questa condizione lo obbligò ad interrompere la sinergia con il gruppo delle amicizie antifasciste romane. Di questi anni trascorsi a Catanzaro davvero poco è giunto fino a noi poiché gli archivi dell'Istituto magistrale sono stati quasi completamente distrutti nei bombardamenti del '43 e da essi risulta soltanto un registro manoscritto che riporta il nome di Massolo insieme ad altri docenti che prestarono servizio nell'istituto sul finire degli anni '30. Proprio a causa dell'isolamento culturale e della solitudine umana in cui si trovò in questa nuova sistemazione, Massolo sviluppò una notevole insofferenza verso Catanzaro, avvertito certamente come un centro per nulla vivace dal punto di vista filosofico. Al fine di arginare tale sofferenza, che doveva certamente creargli una sorta di instabilità esistenziale, egli si dedicò in maniera sempre più metodica e regolare allo studio autonomo, cominciando, a partire da questi anni, a pubblicare sistematicamente i risultati delle proprie indagini. Proprio al fine di superare il senso di noia intellettuale e la scarsità di stimoli, Massolo si buttò a capofitto in una nuova serie di ricerche, molte delle quali rappresentarono una novità nel panorama della filosofia italiana. Fu in questa fase che lo studio precedente, caratterizzato da un silenzioso raccoglimento, cominciò a non essere più sufficiente a Massolo. Man mano che i motivi più profondi di questa fase speculativa andavano chiarendosi nella loro problematica originaria, Massolo sentiva farsi strada dentro di sé l'urgenza del confronto con altri intellettuali e dunque la necessità della pubblicazione. Non è un caso che proprio in questi anni la corrispondenza con Gentile si faccia particolarmente fitta; il carteggio risulta importante per ricostruire il sentiero in cui Massolo si muoveva, e per comprendere

i motivi interni di una ricerca apparentemente sconnessa rispetto agli sviluppi più maturi. Da esso traspare la fragile situazione psicologica dell'autore, derivante dalla difficoltà di adattarsi alla nuova sistemazione. Le lettere sono pervase da una profonda insofferenza e dal racconto dettagliato delle proprie ricerche:

«Eccellenza,

Vi sono grato non solo per aver trovato il mio saggio degno della Vostra rivista, ma anche per l'interessamento che avete creduto mostrare per me. Io lavoro attualmente intorno a Martin Heidegger. Con questi studi io non mi propongo nessun problema di superamento. La mia ricerca non è, però, curiosità banale, ma un volere interrogare i grandi spiriti contemporanei per un senso di concretezza storica. Anche Jaspers mi appare "importante", anche se il suo modo di procedere è meno filosofico. Lavoro ma assai lentamente sul rapporto diritto-morale, e ciò sul piano del superamento attuato dall'idealismo contemporaneo della identità individuo-soggetto, persona, particolare. I miei disegni? Io sono a Catanzaro "Cittadina Filosofica" dice per consolarmi Fazio Allmayer. Io, che non mi sono accorto di tale "filosoficità" sto, e certamente per mia distrazione, assai male. Studiare è qui un andare incontro ad interruzioni. Esiste una biblioteca ma non tutti i libri del Fiorentino; essa, però, non possiede quel libro che cerco. Eccellenza io non possiedo il libro della Rovighi sullo Husserl. Io, se voi me lo invierete, ne scriverò volentieri così come di tutti i libri, specialmente libri di filosofia tedesca che, vorrete inviarmi.

Grazie ed ossequi, Arturo Massolo»<sup>304</sup>.

Continua ad essere centrale in Massolo il tema dell'individuo-soggetto, ed alla luce di questo risulta di particolare interesse l'affermazione del Massolo con la quale egli dichiara il proprio avvicinamento alla filosofia di Heidegger. Un interesse che non costituisce il risultato di banale curiosità bensì si colloca nell'ottica di interrogare i filosofi contemporanei per un senso di concretezza storica, per prendere parte alla problematica della situazione contemporanea. Egli più tardi affermerà:

«La mia generazione aveva trovato in *Sein und Zeit* una possibilità di avvicinamento ai problemi e alla situazioni individuali, una possibilità che riempisse il vuoto tra vita e speculazione [...] Per usare una espressione hegeliana, noi dubitavamo dei maestri che dicevano di essere stati capaci di uscir fuori dalla propria pelle»<sup>305</sup>.

Insieme ad un generale interesse per Jaspers, il cui argomentare tuttavia è ritenuto poco filosofico, dalla lettera si evince un particolare importante: Massolo richiede a Gentile il libro di Vanni Rovighi su Husserl. Il testo a cui allude Massolo è *La filosofia di E. Husserl* (1939)<sup>306</sup>. Da parte sua Gentile accolse subito la richiesta ed inviò a Massolo il volume richiesto. Ben presto da Catanzaro Massolo licenziò una recensione<sup>307</sup>, pubblicata nello stesso anno sul «Giornale Critico della filosofia italiana».

---

<sup>304</sup> Arturo Massolo a Giovanni Gentile, R. Istituto Magistrale di Catanzaro. 16 settembre 1939.

<sup>305</sup> Arturo Massolo, *Presentazione di L. Ricci-Garotti, Heidegger contra Hegel*, Argalia, Urbino, 1965, cit., pag. II.

<sup>306</sup> S. Vanni Rovighi, *La filosofia di E. Husserl*, Vita e Pensiero, Milano, 1939.

<sup>307</sup> Arturo Massolo, (recensione di) S. Vanni Rovighi, *La filosofia di E. Husserl*, *Giornale Critico della filosofia italiana*, 20 (1939), n. 4. voi. VII, 5-6, 1939, pp. 481-482.

### 2.3.1 *La Fenomenologia in Italia negli anni Trenta*

In Italia i primi studi dedicati al pensiero ed alle opere di Edmund Husserl vennero scritti da Antonio Banfi<sup>308</sup> nel 1923, stampati nel secondo e nel terzo fascicolo della «Rivista di filosofia», che allora veniva pubblicata a Roma. Prima di questa data nessuno studioso italiano si era occupato di approfondire gli studi sulla fenomenologia<sup>309</sup>. Soltanto a partire dagli anni Trenta si assisterà ad un crescente interesse per la filosofia di Husserl.

Dagli articoli pubblicati sulla «Rivista di filosofia» durante l'anno 1923 è possibile, inoltre, dedurre il clima intellettuale nel quale andava a collocarsi la riflessione di Banfi su Husserl, e comprendere i motivi per i quali i primi due articoli italiani sulla fenomenologia comparvero proprio in questo periodo. Nella premessa al primo fascicolo, per esempio, il direttore Giuseppe Tarozzi ricorda l'impegno di avviare studi teorici che approfondiscano le più importanti scuole filosofiche contemporanee. Cominciava, insomma, ad avvertirsi la volontà di dare inizio ad un lavoro teorico di profonda critica di quei nuclei teorici che erano stati il centro della filosofia italiana degli ultimi decenni, al fine di recuperare e consolidare un agognato principio di libertà filosofica che probabilmente si sentiva venir meno. L'acme di questa rinnovata corrente culturale, particolarmente espresse in autori come Antonio Aliotta, Nicola Abbagnano, Carlo Mazzantini e Antonio Banfi, risiedeva nella volontà di riaprire la riflessione sul fondamento della conoscenza, svincolandosi dalla metafisica dell'atto puro. Un simile movimento intellettuale procedeva dalla riformulazione della problematica del conoscere nel tentativo di emanciparsi da un'impostazione di tipo panlogistico, tendente a risolvere tutto l'essere nel pensiero. Un problema dunque di cui questa nuova generazione di studiosi, animata dal desiderio di difendere la separazione tra il piano ideale e quello reale, sentiva di dover farsi carico, maturando esiti teorici anche molto differenti tra loro. Pertanto nella temperie culturale ricca di confronti, tensioni, inquietudini, che determinò i confini dell'educazione intellettuale di quanti si impegnarono allora in un'azione di profondo rinnovamento del clima filosofico italiano, si scorgeva l'elemento più negativo nella cosiddetta "scolastica" attualistica. Essa sembrava sciogliere le contraddizioni del reale in una conciliazione puramente esteriore di *pensiero* e *realtà*, generando una sorta di evasione dalla tragicità dei fatti storici. In tal modo cominciarono a prendere forma quegli elementi concettuali che comportarono un rinnovamento teoretico e metodologico e definirono il nuovo atteggiamento ermeneutico di quanti cominciarono ad avvertire, a diversi livelli, la necessità di una rinascita culturale.

Questi elementi, che vanno a definire il quadro della filosofia italiana tra gli anni '20 e '30, e che rappresentano il presupposto per gli sviluppi degli anni '30 e '40, sono utili per dare rilievo alla

---

<sup>308</sup> A. Banfi, *La tendenza logistica della filosofia tedesca contemporanea e le 'Ricerche logiche' di Edmund Husserl*, «Rivista di filosofia», XIV. 2 (1923); A. Banfi, *La fenomenologia pura di Edmund Husserl e l'autonomia ideale della sfera teoretica*, «Rivista di filosofia», XIV, 3, 1923.

<sup>309</sup> Bisogna dire che la figura di Husserl non era totalmente sconosciuta prima che se ne occupasse Banfi. Nell'Italia di inizio secolo la filosofia di Husserl era legata al nome di Franz Brentano. La filosofia di Brentano costituisce, com'è noto, l'antecedente teoretico più diretto della fenomenologia, anche se Husserl, come pure la maggior parte dei suoi allievi, non solo se ne tenne lontano, ma rifiutò sempre di riconoscerla come dottrina autonoma. In questo orizzonte di interessi vanno inseriti quegli studiosi italiani che intrattennero con Brentano rapporti di amicizia e collaborazione, come Federigo Enriques, Giovanni Vailati, Francesco De Sarlo, Mario Puglisi, Adolfo Faggi, Mario Calderoni e Giuseppe Amato Pojero. (Cfr. A. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, Bern, A. Francke Ag. Verlag, 1951, p. 18; Su questo punto si veda cap. 1 del presente lavoro).

figura di Massolo. Da qui è possibile introdursi ad una lettura che potrebbe dimostrarsi più vantaggiosa rispetto ad interpretazioni che descrivono l'itinerario dell'autore dall'esistenzialismo al marxismo, prendendolo come un dato di per sé valido e constatabile esternamente. Per comprendere i motivi interni dello spostamento teorico di Massolo si deve necessariamente passare attraverso una visione più articolata e comprensiva della sua posizione; essa in questi anni si muoveva attraverso ricerche apparentemente molto distanti dai temi che connotano, nell'immaginario di quanti se ne sono occupati, l'intero universo intellettuale dell'autore. Da più parti, infatti, si è spesso insistito sull'isolamento di Massolo, sulla sua oscurità, sul suo non riuscire a comunicare gli esiti principali delle proprie ricerche. Tuttavia una tale impostazione mal si concilia con la trama interna dei suoi studi e con la sua autentica personalità, di fatto aliena da ogni tipo di individualismo; una lotta, quella contro l'individuo isolato, che Massolo condurrà per tutta la vita con instancabile sguardo critico e con fecondi esiti teoretici.

L'interesse di Massolo per la fenomenologia si inserisce, a ben vedere, in un contesto più ampio che ravvisa nel corso degli anni Trenta l'intensificarsi dell'attenzione per il pensiero di Husserl<sup>310</sup>. In questo quadro risulta molto problematico sia ascrivere la diffusione della fenomenologia esclusivamente alla sua dialettica con la filosofia neoscolastica, che alla sua opposizione con il neoidealismo italiano. Si può più ragionevolmente attestarsi sulla lezione di alcuni interpreti secondo la quale la reticenza del neoidealismo italiano ad aprirsi alcune filosofie avrebbe spinto quanti non erano di quella scuola ad approfondire le ricerche in altri ambiti. Questo approccio consente di spiegare il perché la fenomenologia in Italia venne studiata da autori provenienti da panorami filosofici anche molto diversi tra loro. Bobbio<sup>311</sup>, Banfi, Vanni Rovighi sono nomi dai quali non si può prescindere per inquadrare la natura degli studi fenomenologici in Italia. Se i primi due autori approfondivano le questioni in «continuità con il positivismo», con in mente l'idea di costruire le basi di un sapere «laico», «razionale» ed «antimetafisico», la terza studiosa si attestava, come si vedrà nel corso della ricerca, verso posizioni che denotavano la «cautela del metafisico di fronte alla fenomenologia»<sup>312</sup>.

Bisogna poi tenere presenti alcuni aspetti che migliorano il quadro di riferimento degli studi husserliani in Italia<sup>313</sup>. Sul finire degli anni Trenta la fenomenologia aveva raggiunto ormai una fama mondiale grazie anche al volume di scritti pubblicato in onore del settantesimo compleanno di Husserl<sup>314</sup>. Inoltre bisogna considerare la comparsa, sullo «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», di alcuni importanti scritti husserliani: il primo nucleo delle lezioni del 1904-1905 *Zur Phanomenologie des inneren Bewusstseins*, a cura di Heidegger nel

---

<sup>310</sup> Su questo punto cfr.: E. Garin, *Introduzione storica*, in AA. VV., *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Liviana Editrice, Padova, 1960, p. 17.

<sup>311</sup> Uno dei maggiori interventi di Bobbio sulla fenomenologia è l'opera dal titolo: *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Istituto giuridico della R. Università, Torino, 1934.

<sup>312</sup> A. Ales Bello, *La fenomenologia in Italia*, «Filosofia e società», V, 2-3, 1979, p. 104;

<sup>313</sup> Per una considerazione più ampia sullo sviluppo della fenomenologia in Italia si veda: G. Semerari, *Scritti italiani su Husserl: 1945-1967*, «Cultura e scuola», VII, 28, 1968, p. 77; Carlo Sini, *La fenomenologia in Italia*, Sviluppo Storico, in «Reveu Internationale de Philosophie», n. 71-72, 1965. Si veda anche lo studio di: M. Mocchi, *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia: il dibattito sulla fenomenologia, 1923-1940*, La Nuova Italia, Firenze, 1990.

<sup>314</sup> Cfr. AA.VV., *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle, Max Niemeyer, 1929, pp. 130; Si veda anche la recensione di P. Martinetti, «Rivista di filosofia», XXII, 3, 1931, pp. 252-253.

1928; *Formale und transzendente Logik*, a cura di Landgrebe nel 1929<sup>315</sup>; la celeberrima *Nachwort alle Ideen* nel 1930<sup>316</sup>. Questa serie di testi vennero pubblicati dopo molti anni di silenzio editoriale (basti pensare che il primo volume di *Ideen* risale al 1913).

In questi stessi anni in Francia vennero organizzate alla Sorbona tra il 1929 e il 1932 una serie di conferenze su Husserl; da queste giornate di studi scaturì, con la collaborazione di Lévinas, la versione francese delle *Meditationen*<sup>317</sup>, testo su cui lo stesso Massolo lavorò e che utilizzava ampiamente. In Italia, dunque, si costituirono importanti centri di diffusione del pensiero husserliano in università come la Cattolica del S. Cuore di Milano (grazie all'attività di alcuni neoscolastici), la 'Statale' di Milano (con Antonio Banfi, Giovanni Emanuele Bariè e i loro rispettivi allievi), l'ateneo di Torino (con Carlo Mazzantini, Annibale Pastore e Norberto Bobbio).

Infine gli articoli pubblicati sulla «Rivista di filosofia», suscitavano molta curiosità tra gli addetti ai lavori, rinnovando l'interesse teoretico fra quanti si aprivano ai nuovi contenuti della filosofia contemporanea.

Nel considerare in linea generale il contesto italiano nel quale si muoveva l'interesse per Husserl, risulta importante soffermarsi a riflettere un aspetto. In questi anni Massolo era un giovane professore di trent'anni, ancora molto distante dal conquistare una buona posizione accademica, pertanto ai margini dei circuiti culturali di riferimento. In più la sua vicenda biografica in questi anni lo vede costretto a soggiornare nell'isolata provincia calabrese, avendo come unici interlocutori Gentile e il suo maestro Fazio-Allmayer. Risulta singolare, in un tale contesto, lo spiccato interesse e la fine analisi che Massolo conduce in questi anni sulla fenomenologia. Questi studi sono sicuramente frutto di un'autentica attenzione per quella situazione contemporanea alla quale Massolo dichiarava di voler prendere parte. Infatti il suo avvicinarsi alla fenomenologia, in un periodo in cui perfino il panorama accademico italiano stava timidamente cominciando lo studio di questa corrente, informa sulla precoce curiosità di Massolo e sul suo essere stato, in modo del tutto autonomo, un solerte ascoltatore delle istanze del pensiero contemporaneo a cui prese parte fin dagli anni della giovinezza.

### 2.3.2 Fenomenologia, neoscolastica e rapporti con l'idealismo: il caso di Sofia Vanni Rovighi

La neoscolastica italiana tramite il suo organo principale, la «Rivista di filosofia neoscolastica»<sup>318</sup>, si trovò ad affrontare in un primo momento, sulla scia della scuola di Lovanio, la crescente

<sup>315</sup> Cfr. la recensione di A. Banfi, «Civiltà moderna», II, 2, 1930, pp. 424-427.

<sup>316</sup> Cfr. la recensione di C. Mazzantini, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXIII, 3, 1931, pp. 280-283; G. Grasselli, «Rivista di filosofia», XXIII, 3, 1932, pp. 274-275.

<sup>317</sup> Cfr. la recensione di E. Morselli, «Rivista di filosofia», XXIII, 2, 1932, p. 181. Il testo tedesco (*Cartesianische Meditationen*), continuamente rimaneggiato da Husserl, venne pubblicato postumo nel 1950.

<sup>318</sup> La «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», fondata nel 1909 da Agostino Gemelli, è stata fin dalla sua nascita uno dei luoghi più importanti di elaborazione del pensiero neoscolastico italiano, in costante confronto col dibattito filosofico e scientifico del Novecento. Con l'istituzione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore nel 1921 fu curata, prima, dalla Facoltà e, successivamente, dal Dipartimento di Filosofia dell'Ateneo. È stata diretta da Agostino Gemelli, Francesco Olgiati, Sofia Vanni Rovighi, Adriano Bausola. fu a partire dal successivo confronto col Neorealismo, dominante in Italia con Croce e Gentile, che venne perfezionandosi una visione ispirata alla prospettiva scolastica, ma anche attenta alle radici greche e agli sviluppi del pensiero moderno: nell'ambito gnoseologico in particolare Sofia Vanni Rovighi recuperò (seguendo anche la fenomenologia di Husserl) la nozione già medievale di intenzionalità, e nell'ambito metafisico Gustavo Bontadini tentò di superare l'antinomia tra trascendenza e immanenza partendo dalla nozione di



diffusione del positivismo ed in un secondo momento l'egemonia del neoidealismo italiano, con il quale entrò presto in polemica. Il dibattito tanto con l'attualismo gentiliano quanto con l'idealismo crociano determinò le sfaccettature teoretiche e le impostazioni metodologiche della corrente neoscolastica in Italia, tanto da distinguerla dalle altre espressioni che potevano vedersi in Europa.

A partire dal 1919-1910 sulle pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica» cominciò un'aspra battaglia con l'idealismo italiano che determinò la storia di questa corrente e con essa il dibattito della filosofia italiana ed i suoi successivi sviluppi critici.

Tra le filosofie della prima metà del Novecento è indubbio che la neoscolastica abbia contribuito a corrodere il mondo culturale scolpito dal neoidealismo di Croce e Gentile.

Dal punto di vista speculativo i teorici della neoscolastica si tenevano lontani dal rigoroso storicismo tipico dell'impostazione neoidealistica, in quanto esso li avrebbe condotti a rinunciare ad un'idea più classica di filosofia. In tal modo la neoscolastica fece proprie le premesse teoriche della metafisica antica, tuttavia integrandola con alcune correnti del pensiero contemporaneo, tra le quali, appunto, la fenomenologia di Husserl. Si può dire che in definitiva lo scontro tra neoscolastica ed idealismo si riconducesse ad uno scontro tra prospettive differenti, ovvero tra un'idea tradizionale di filosofia perenne ed un approccio storicistico di filosofia critica.

In un primo momento il dibattito tra neoscolastica ed idealismo si manteneva sul piano del più aperto confronto. Non era difficile trovare riconoscimenti della neoscolastica italiana nelle pagine stesse della «Critica» crociana o del «Giornale gentiliano»<sup>319</sup>.

I filosofi idealisti se da un lato riconoscevano alla neoscolastica italiana il rigore metodologico nell'analisi testuale della filosofia contemporanea, dall'altro lato mantenevano un non velato scetticismo nei confronti dell'accettazione dei presupposti teorici, da parte dei neoscolastici, della *philosophia perennis*. In sostanza l'attività di pensiero tipica della neoscolastica, che mirava a definire le strutture permanenti della realtà, veniva vista dagli idealisti come un modo per sottrarsi al movimento della storia. Ad esso, infatti, veniva negato ogni interno dinamismo, ed il reale finiva per essere fissato in un sistema chiuso ed avulso dal divenire e dal mutamento.

Questa posizione critica degli idealisti di fatto svuotava dall'interno le possibilità di ricerca della neoscolastica, poiché ne metteva in dubbio il carattere più peculiare<sup>320</sup>.

Invece l'urgenza teorica dei neoscolastici era quella di ricercare un criterio logico che potesse garantire il fondamento epistemologico della conoscenza, motivo per il quale si aprirono alle istanze della fenomenologia.

---

«unità dell'esperienza» per arrivare all'Assoluto. La Rivista ospitò la polemica ingaggiata tra Bontadini e il suo allievo Emanuele Severino, che esplicitando il dissenso nei confronti del maestro maturò la propria posizione neoparmenidea.

<sup>319</sup> Cfr. G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, Laterza & figli, Bari, 1920; II, appendice, pp. 201-218; V. La Via, *La più recente attività neoscolastica in Italia*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1923, pp. 237-271; P. Miceli, *Un giudizio dell'idealismo sulla neoscolastica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XVI, 4, 1924.

<sup>320</sup> Di seguito una rassegna dei rari interventi di neoidealisti italiani sulla fenomenologia. Nella maggior parte di essi si condensa la critica alla possibilità di leggere Husserl in chiave idealistica: Cfr. B. Croce, *Nuove pagine sparse*, seconda ed., Bari, Laterza, 1966, vol. II, pp. 167-168; *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1945, voi. II, p. 33; «La Critica», XXXVIII, 1, 1940, pp. 39-41; G. De Ruggiero, *Note sulla più recente filosofia europea. X. Husserl e la ' Fenomenologia '*, «La Critica», XXIX, 2, 1931, pp. 100-109, ora in G. De Ruggiero, *Filosofi del Novecento*, appendice a *La filosofia contemporanea*, Bari, Laterza, 1934, pp. 88-101; A. Carlini, *Orientamenti della filosofia contemporanea*, Edizioni di Critica Fascista, Roma, 1931, pp. 88-89; M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, 2 vol., Bocca Editori, Roma-Milani, 1952, pp. 485 e pp. 467.

I neoscolastici, inoltre, non potevano abbracciare l'approccio idealistico in quanto ritenevano che esso avesse fatto confusione tra relatività della conoscenza intesa come stato psicologico e relatività della conoscenza "in se stessa". A partire da questa distinzione si cominciano a chiarire i motivi dell'interesse della neoscolastica per un discorso certamente più ampio quale poteva essere quello di Husserl, il quale era tuttavia noto per essersi impegnato nelle fasi iniziali del suo pensiero in una critica espressa da un lato contro lo psicologismo e dall'altro l'idealismo critico.

In questo contesto un approfondimento dei rapporti tra fenomenologia e idealismo in Italia non sarebbe possibile poiché irrilevante ai fini del discorso che si intende intrattenere. Spostandoci, invece, su un piano più generale, si può osservare un motivo interno che permette da un lato di illuminare i rapporti tra neoscolastica e idealismo, e nel contempo aiuta a comprendere le ragioni per cui la neoscolastica si avvicinò ad Husserl mentre l'idealismo ne manteneva le distanze.

Questo motivo interno può essere individuato nel progressivo sfaldamento degli strumenti critico-metodologici dell'idealismo italiano, acuito dal dibattito sempre più teso tra Croce e Gentile, nonché dalla diaspora dei loro allievi che, confluendo in altre correnti si aprivano verso nuovi orizzonti teorici, diventarono nel tempo, veri e propri antagonisti polemici.

Se questi motivi esprimono soltanto di riflesso il rifiuto opposto dagli idealisti nei confronti della fenomenologia, esso risulta rappresentativo della gravità della crisi che proprio tra gli anni Venti e Trenta iniziava ad intaccare l'attualismo gentiliano.

Come ricorda Santucci:

«Ne veniva il dramma, che in molti attualisti fu genuino e autenticamente sofferto, di un contrasto avvertito via via come irresolubile tra soluzioni ideali e problemi della realtà storica, tra le giustificazioni della filosofia e le scelte politiche: tanto più grave quanto meno si riuscivano ad abbandonare i tipici procedimenti dell'attualismo e ad aprirsi alle nuove esperienze del pensiero europeo»<sup>321</sup>.

Se questi i problemi interni all'attualismo, bisogna considerare che la svolta soggettivistica che scandì in Husserl il passaggio dalle *Logische Untersuchungen* alle *Ideen* disilluse una corrente interna alla neoscolastica che aveva attribuito allo sviluppo logico della fenomenologia una possibile apertura verso il realismo metafisico tradizionale.

Nonostante le aspirazioni dei neoscolastici la problematica husserliana era profondamente diversa, in quanto il filosofo tedesco era convinto dell'impossibilità di ogni metafisica, per cui procedeva nella sua riflessione interrogandosi sulla possibilità di fondare una filosofia come scienza rigorosa basata su principi logici ma, beninteso, in una prospettiva antimetafisica.

A ben vedere tuttavia fu soltanto una corrente interna alla neoscolastica che perseguì nella propria ricerca la possibilità di un risvolto ontologico all'analisi delle essenze della sfera logica. In questa configurazione teorica la metodologia descrittiva e tassonomica venne coniugata alla dogmatica cattolica.

Tra il 1930 e il 1931 ci fu una polemica condotta da Banfi (che dalla sua parte aveva Piero Martinetti e Luigi Russo), che sosteneva contro Agostino Gemelli (appoggiato da Mario Sturzo e Carlo Mazzantini) il pericolo dei «profondi malintesi» che potevano derivare dall'«apparente accordo di tesi neoscolastiche con la filosofia contemporanea». Specificando inoltre come su questo punto:

---

<sup>321</sup> A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna, 1959, p. 167.

«La storia recente della filosofia fenomenologica in Germania ce ne da un chiaro esempio. Poiché mentre la neoscolastica aderisce (...) a una concreta organizzazione di coltura (...) e si muove in un piano speculativo le cui dimensioni, fissate da più di due millenni, sono assunte come le definitive coordinate del sapere, la filosofia contemporanea prende sul serio la ricchezza delle esperienze spirituali dell'umanità (...) e la profonda trasformazione degli assi della problematica speculativa»<sup>322</sup>.

Anche se nei primi scritti di Husserl non vi erano segnali di un esito metafisico della intenzionalità della coscienza, i rigorosi ragionamenti in essi contenuti condotti con strumenti logici rappresentarono per i neoscolastici la possibilità di costruire le fondamenta della loro teoresi.

Pertanto la fenomenologia ed il suo impianto descrittivo furono indispensabili per orientare la neoscolastica nella sua specifica problematica (come ad esempio le discussioni sul principio di immanenza o sulla natura ideale piuttosto che reale delle cose), che procedette pertanto mediante argomentazioni razionali in luogo di certezze ontologiche basate su presupposti metafisici.

Tuttavia la tensione della neoscolastica verso la fenomenologia sarà costantemente connotata dalla domanda sull'esito teorico di questa corrente. Bisogna notare che il riconoscimento da parte della neoscolastica dell'alto valore metodologico della filosofia husserliana, che tuttavia si riteneva non costitutivo bensì esclusivamente propedeutico ad una metafisica ritenuta ineliminabile, portò ad una pratica analitica dei testi cardine della fenomenologia basata sull'esegesi letterale.

Oltre a questi aspetti teorici bisogna sottolineare che l'attenzione dedicata ad Husserl si può spiegare anche alla luce del rilevante interesse della scuola neoscolastica verso le ricostruzioni di carattere storiografico. In questo senso sono esemplificativi gli studi di Francesco Olgiati su Descartes, di Emilio Chiochetti su Croce, di Carlo Mazzantini su Heidegger e, appunto, di Sofia Vanni Rovighi su Husserl.

La posizione di Mazzantini<sup>323</sup> si basa sull'idea che alcune tesi di Husserl (in particolare quelle espresse nelle *Ricerche logiche*) fossero passibili di evolvere nel senso della metafisica tradizionale, e che un tale sviluppo avrebbe contrastato le posizioni espresse da Banfi o da Grassi, che invece ascrivevano alla prospettiva fenomenologica il superamento sia del soggettivismo che dell'oggettivismo in luogo dell'affermazione di una sfera eidetica pura intesa come presupposto trascendentale di ogni soggetto e di ogni oggetto.

Nonostante il carattere verboso della polemica bisogna notare che proprio in seno a questi dibattiti la fenomenologia cominciò a penetrare nella filosofia italiana, che si apriva in tal modo, dopo molto tempo, alla temperie culturale della filosofia europea.

Un'altra variante dell'interpretazione husserliana in chiave neoscolastica fu data da Sofia Vanni Rovighi. L'incontro di Vanni Rovighi con la filosofia di Husserl si inserisce nel contesto della dialettica tra tutte quelle posizioni che si è cercato brevemente qui di analizzare. La nota vicenda si può leggere nelle righe di un lungo estratto autobiografico nel quale l'autrice ricostruisce la propria formazione ed enuclea i motivi interni del proprio avvicinamento alla fenomenologia:

---

<sup>322</sup> Cfr. A. Banfi, *Filosofia neoscolastica e filosofia contemporanea*, «Civiltà moderna», III, 2, 1931, p. 366.

<sup>323</sup> Carlo Mazzantini, autore di chiara estrazione neoscolastica, impegnato in un dialogo teso ad armonizzare le discordanti istanze della neoscolastica e del neoidealismo. Mazzantini fa capo a quel gruppo di studiosi che gravitavano tra la «Rivista di filosofia neoscolastica» e la Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, entrambe fondate da Padre Agostino Gemelli, rispettivamente, nel 1909 e nel 1921.

«Dopo aver studiato in un liceo statale in un periodo in cui la cultura italiana era dominata dall'idealismo gentiliano e in cui un neoscolastico era considerato un *monstrum* culturale, chi scrive ha avuto la fortuna di trovare un maestro (Amato Masnovo, n.d.r.) che l'ha messa in contatto immediato coi testi tomistici, ha studiato S. Tommaso come si studia un classico e vi ha trovato, come si trova sempre nei classici, una freschezza e una originalità che i giudizi correnti non lasciavano sospettare. Quanto al problema del se e del come si possa seguire oggi una filosofia elaborata nel secolo XIII, aveva deciso di accantonarlo, direi, husserlianamente, di metterlo tra parentesi, poiché esso implica quelli della storicità e della perennità della filosofia e suppone quindi già elaborate un'antropologia filosofica, una concezione della storia, della cultura, della storicità dell'uomo, che non possono essere giustificate criticamente senza che siano preliminarmente risolti altri, più elementari problemi di gnoseologia e di ontologia. Le parve, insomma, che prima di decidere se nel secolo ventesimo fosse ancora possibile accettare, per esempio, il 'realismo' (si era, lo ripeto, in una atmosfera idealistica neohegeliana) e la metafisica, fosse opportuno vedere che cosa si debba intendere per realismo e per metafisica. E, studiando questi problemi in S. Tommaso, in altri classici della filosofia e in autori contemporanei, si imbatté anche in Husserl ed ebbe la ventura di cominciare con le *Logische Untersuchungen*. Dico: la ventura, perché credo che se avessi cominciato dalle *Ideen*, l'impressione ricevuta sarebbe stata meno profonda. A chi veniva, infatti, da un'atmosfera culturale idealistica non avrebbe fatto molta impressione di novità l'idealismo husserliano, anche se di tipo così diverso da quello neohegeliano al quale eravamo avvezzi, mentre ne faceva una profonda quel metodo, quell'andare a vedere come stanno le cose, non cominciando *von oben*, cioè, per esempio, col domandarsi se la realtà è tutta materia o tutta spirito (...) ma cominciando, *von unten*, a cercar di chiarire cosa voglia dire pensare»<sup>324</sup>.

Sicché per Vanni Rovighi l'entrare in contatto con i testi di S. Tommaso significò riscoprire, sotto la cenere delle dispute della filosofia idealistica, un nucleo vivo di riflessioni che andando al di là dei problemi della storicità dell'uomo e della tipica impostazione ontologica e gnoseologica dell'attualismo e la riconnettevano direttamente alla domanda su che cosa significasse pensare, in modo da ridefinire, a partire da qui, i concetti di realismo e di metafisica. L'autrice dichiara anche che Husserl, in particolare lo Husserl delle *Ricerche Logiche*, svolse un ruolo fondamentale in questo processo di ridefinizione dei fondamenti della metafisica, e sottolinea come diverso potesse essere effettivamente un approccio a partire dalle *Ideen*, quale, come si vedrà, sarà invece quello di Massolo. Sicché l'insoddisfazione generale della neoscolastica, che ben si condensa nelle parole di Vanni Rovighi, si chiarisce nei termini di una profonda istanza di rinnovamento della questione filosofica nel suo fondamento. Proprio questo atteggiamento radicale, che l'autrice dichiara di riconoscere in ogni pensatore classico, da Tommaso a Cartesio, da Kant a Hegel, fu il movente in grado di avvicinare la neoscolastica anche al pensiero husserliano.

La prima fase della formazione di Vanni Rovighi è ben sintetizzata nell'opera del 1938-1939 *La filosofia di Edmund Husserl*, la quale fu in Italia la prima monografia dedicata interamente ad Husserl.

Anche se al momento della pubblicazione il libro non ottenne molto riscontro da parte della comunità degli intellettuali. forse a causa del suo carattere divulgativo, a ben vedere esso risulta altamente rappresentativo delle problematiche che connotavano il dibattito storiografico della neoscolastica in quel momento.

Sullo sfondo dell'argomentazione di Vanni Rovighi, in particolare nell'introduzione e nel capitolo primo dell'opera, si colloca la figura di Brentano, alla quale viene conferita un'estrema importanza nella formazione del pensiero di Husserl. La struttura del testo è basata essenzialmente sulle

---

<sup>324</sup> S. Vanni Rovighi, *Edmund Husserl e la perennità della filosofia*, in AA. VV., *Edmund Husserl - 1859-1959*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1959, pp. 191-192.

*Ricerche logiche*, a cui sono dedicati quattro capitoli. Questo aspetto non va sottovalutato per comprendere fino in fondo le critiche che Massolo opporrà alla impostazione di Vanni Rovighi. Inoltre nell'opera è dedicato ampio spazio anche il concetto del 'cogito', un concetto sul quale l'autrice si era già soffermata in un lavoro precedente<sup>325</sup>.

Infine è necessario considerare anche l'influenza che ebbe negli anni Trenta in Italia l'interpretazione della fenomenologia di Eugen Fink<sup>326</sup>, considerato dallo stesso Husserl il suo allievo più ortodosso. Proprio a questa particolare lettura del pensiero husserliano si riferirà la Vanni Rovighi nel prospettare alla fenomenologia la possibilità di una soluzione metafisica.

Nell'introduzione al testo l'autrice spiega ampiamente le ragioni teoriche di questa supposizione:

«Mi sembra che l'unico modo per dare un'idea della fenomenologia di Husserl sia quello di seguirne lo svolgimento cronologico, dietro al quale sta uno svolgimento logico. Così considerata la fenomenologia di Husserl si presenta, mi sembra, come un andare 'alle radici della logica', è una ricerca del fondamento delle leggi logiche; e poiché tale fondamento è dato dalla metafisica, Husserl finisce col fare una metafisica [...]»<sup>327</sup>.

La neoscolastica in generale, ed il pensiero di Vanni Rovighi in particolare, si avvicinarono alla fenomenologia nel tentativo di ricercare strumenti teorici utili ad una rifondazione razionale della metafisica. L'aspirazione interna a questa istanza era certamente quella di orientarsi verso una fondazione ontologica in grado di ridimensionare la tendenza verso il primato gnoseologico tipico di tutta la speculazione moderna a partire da Descartes.

Si è visto nel paragrafo precedente come anche l'interesse di Massolo verso la filosofia contemporanea fosse intimamente percorso da questo tipo di problematica, ovvero dalla tendenza alla riformulazione del problema ontologico a scapito di quello gnoseologico, motivo per cui, con molta probabilità l'autore si interessò al libro della Vanni-Rovighi. Tuttavia, quello che risulterà più importante per la ricerca è comprendere, aldilà della curiosità iniziale, i motivi che condussero Massolo a criticare la sostanza dell'impostazione di Vanni Rovighi, che si concretizzeranno nel rifiuto di considerare la fenomenologia una possibile strada verso l'ontologia.

La neoscolastica essendo orientata verso la rivelazione svuota dall'interno la capacità gnoseologica della dimostrazione filosofica in merito alle verità ultime. In questo contesto teoretico non si può prescindere dal fare appello alla fede, in quanto solo essa risulta in grado di colmare il vuoto tra assoluto e mondo umano, tra piano trascendente e piano immanente. Dalla neoscolastica la fede è chiamata in causa, inoltre, non per rispondere con mezzi diversi dalla ragione ad una domanda filosofica particolare, quanto piuttosto per delimitare i confini della ragione umana e per postulare il principio di verità risiedente, appunto, in Dio. Al contrario Husserl fonda la propria riflessione sulla fiducia nella ragione umana. L'impianto argomentativo della fenomenologia, infatti, si fonda sull'idea che non vi sono confini alle possibilità della ragione umana, basando pertanto i propri postulati speculativi sulla convinzione della totale autonomia della filosofia.

Nel pensiero di Husserl, dunque, permane inalterato il principio filosofico che attraversa la filosofia moderna a partire dalla riflessione di Descartes, ovvero quello di procedere autonomamente nel

---

<sup>325</sup> Cfr. S. Vanni Rovighi, *Il 'cogito' di Cartesio e il 'cogito' di Husserl*, in AA.vv., *Cartesio nel terzo centenario del 'Discorso sul metodo'*, Vita e Pensiero, Milano, 1937, pp. 767-780.

<sup>326</sup> Si vedrà come lo stesso Massolo si riferisce a Fink nel saggio che dedicato ad Husserl.

<sup>327</sup> Cfr. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, cit., pag. 5.

processo gnoseologico con lo scopo di giungere ad un fondamento ontologico autoevidente, sul quale fondare il sistema delle conoscenze.

In questa controversia si annida una delle questioni più spinose del rapporto tra neoscolastica e fenomenologia, in quanto da essa scaturiscono due posizioni ermeneutiche profondamente antitetiche. Alla posizione espressa da Vanni Rovighi che ritiene possibile un esito metafisico per la fenomenologia si contrappone quella di Paci, secondo il quale:

«Husserl non è utilizzabile per un ritorno alla metafisica dell'essere (...). Coloro che pensano che la filosofia deve essere un sistema, è giusto che arrivino alla conclusione che la fenomenologia non è una filosofia»<sup>328</sup>.

La posizione di Vanni Rovighi, dunque, non solo è discorde ma si colloca agli antipodi di quella sostenuta di Paci, ovvero si allinea a quanti ritengono la fenomenologia husserliana una possibile strada per il ritorno alla metafisica. Al fine di far fronte alla questione Vanni Rovighi propone una soluzione peculiare, che qui si analizza brevemente al fine di comprendere la critica di Massolo.

L'autrice, nell'ambito del paradigma più tipico della neoscolastica, parte dal presupposto dell'esistenza di verità eterne, che la conduce a manifestare la propria convinzione circa il valore speculativo dell'analisi fenomenologica delle essenze, riposto nella ricerca degli universali. Vanni Rovighi chiarisce che gli aspetti più universali della realtà sono quelli che «competono all'ente in quanto ente, e si possono quindi realizzare in qualsiasi ente, sia esso materiale o spirituale»<sup>329</sup>.

Resta tuttavia aperta la domanda sulla legittimità del passaggio dalle analisi delle essenze in quanto presenti ad una coscienza, fino alla possibilità che queste possano essere postulate come fondamento ultimo. L'autrice, ammettendo che in Husserl tale questione rimane oscura, procede ponendo l'attenzione sull'esistenza di una doppia anima all'interno della prospettiva fenomenologica. La prima di queste due anime aderirebbe alla tesi più classica del pensiero di Husserl, che identifica il fondamento assoluto con la realtà del soggetto pensante, ovvero con l'io che compie la sospensione del giudizio mettendo tra parentesi il mondo (*epoché*).

La seconda di queste due anime aderirebbe alla lettura di Fink che si basa su un concetto di Assoluto nettamente distinto dall'io trascendentale come monade<sup>330</sup>. Sicché Vanni Rovighi, richiamandosi direttamente all'impostazione di Fink, ammette come questo secondo motivo non venga svolto direttamente nelle «opere di Husserl ma compare con molta insistenza in uno scritto che Husserl stesso dichiarò di poter sottoscrivere in ogni sua proposizione<sup>331</sup>», sottolineando, nel contempo, la contrapposizione, che emerge in questo studio, tra fenomenologia e idealismo neokantiano, proprio in virtù dell'affermazione da parte della prima della necessità di trascendere il mondo. Per questo motivo, secondo l'autrice «la filosofia neokantiana è ancora una filosofia 'mondana'», mentre la questione centrale della fenomenologia sarebbe quella «dell'origine del mondo»<sup>332</sup>.

---

<sup>328</sup> Cfr. E. Paci, *Bilancio della fenomenologia*, in AA.VV., *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Liviana Editrice, Padova, 1960, pp. 103-104.

<sup>329</sup> S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, cit., pp. 105-106.

<sup>330</sup> Ivi, cit., pag. 158.

<sup>331</sup> Si tratta del saggio di Eugen Fink *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Berlin-Charlottenburg, Pan-Bucherei, 1934.

<sup>332</sup> Ivi, cit., pag. 152.

Questa riflessione conduce la Vanni Rovighi a sostenere in *La filosofia di Edmund Husserl* l'idea che il nucleo problematico della ricerca fenomenologica possa in definitiva ricondursi nel solco della metafisica classica. Nel testo traspare pienamente operante la difficoltà dell'autrice di intendere l'autentica posizione di Husserl in relazione al problema centrale della trascendenza, conferendo l'onere di chiarirne la posizione a quegli studi che vorranno occuparsi dell'esegesi della teoresi husserliana.

Sul finire degli anni '30 il libro di Vanni Rovighi, di cui è tentato di chiarire il contesto di origine, tirando le fila dei presupposti teorici e delle argomentazioni centrali, destò un certo interesse nella critica. Esso fu recensito da Bobbio<sup>333</sup>, Giulio Preti<sup>334</sup> e F. M. Sciacca<sup>335</sup>. Tuttavia è bene sottolineare che queste recensioni vennero pubblicate tutte nel 1940, dunque l'anno successivo alla recensione di Massolo. Lo spiccato e precoce interesse di Massolo fece di lui uno dei primi studiosi ad occuparsi de *La filosofia di Edmund Husserl*, opera che in quegli anni doveva collocarsi al centro del dibattito italiano sulla fenomenologia .

#### 2.3.4 La recensione di Massolo al libro di Sofia Vanni Rovighi

La recensione di Massolo del 1939 al libro di Vanni Rovighi *La filosofia di E. Husserl*, punta al centro delle questioni che più sopra si è cercato di mettere in luce. Sullo sfondo dell'argomentazione è la controversia tra neoscolastica e idealismo nel quadro del più ampio dibattito, analizzato a partire dalla posizione di Vanni Rovighi, sulla possibilità o meno di considerare la fenomenologia come una strada per la ricerca metafisica intesa in senso classico. La recensione che Massolo fa del libro della Vanni Rovighi è più chiara e lucida, rispetto a quella che aveva per oggetto il testo di Guthrie. La recensione è meno dura e condotta con minore verve polemica. Massolo precisa questo aspetto in via preliminare:

«Questo saggio intorno al pensiero dello Husserl è condotto con chiarezza. L'autore dedica il primo capitolo alla filosofia del Brentano, insistendo sulla teoria della intenzionalità che è da ritenersi fondamentale per la comprensione di tutta la fenomenologia. Seguendo la critica nei suoi più sicuri risultati, l'autore riconosce già nella «Philosophie del Aritmetik» il senso del futuro orientamento del pensiero husserliano. Di grande interesse è anche il riferimento alla posizione di Bolzano e alle ricerche che questi ha tentato per il fondamento di una logica pura. Il saggio è a tendenza espositiva. Noi ci limiteremo a discutere quei rilievi critici dai quali maggiormente dissentiamo. Ciò va detto per chiarire che il tono negativo del nostro discorso non vuole essere un giudizio sull'opera nella sua totalità»<sup>336</sup>.

L'autore mette subito in chiaro di tenere considerazione il libro, che essendo a tendenza espositiva permette di penetrare i nuclei tematici del pensiero di Husserl, tuttavia non si esime dal mostrare i punti di dissenso. I luoghi attorno ai quali ruotano le sue argomentazioni critiche sono due. Il primo riguarda il passaggio alla posizione fenomenologica così come viene espressa nelle *Ideen*, ovvero la distinzione tra *percezione immanente* e *percezione trascendente*. Già a partire da qui si può

---

<sup>333</sup> N. Bobbio, « Rivista di filosofia », s. II, I, 1, 1940, pp. 161-162.

<sup>334</sup> G. Preti, «Studi filosofici», I, 1, 1940, pp. 159-160.

<sup>335</sup> M. F. SCIACCA, «Italia che scrive», XXIII, 11-12., 1940, pag. 297.

<sup>336</sup> Arturo Massolo, (recensione di) S. Vanni Rovighi, *La filosofia di E. Husserl*, in *Della propedeutica filosofica*, cit., pag. 9.

comprendere la differenza di impostazione rispetto all'autrice, che si è visto parte invece nel suo studio dalle *Ricerche Logiche* di Husserl.

In merito alla distinzione tra percezione immanente e percezione trascendente, Massolo sostiene che tale distinzione è secondo l'autrice fondata sull'identità tra l'atto dell'intendere e l'inteso nella percezione immanente. Sottolinea inoltre come

«Questa identità contrasta (p. 133 e seg.) con il carattere intenzionale della coscienza, giacché l'intenzionalità pretende una trascendenza, esclusa propriamente dalla suddetta identità»<sup>337</sup>.

Il porre la questione in questi termini da parte di Vanni Rovighi racchiude secondo Massolo il vizio di non tener conto della distinzione tra le due trascendenze, ovvero quella della intenzionalità e quella della cosa, dell'oggetto spaziale. Per Massolo, invece, tale distinzione risulta essere fondamentale per intendere il nucleo del pensiero di Husserl in quanto la trascendenza dell'intenzionalità è l'atto mediante il quale si trascende la coscienza stessa del soggetto del conoscere, mentre la seconda trascendenza riguarda il mondo ed è costitutiva di essa. In sostanza per Massolo le due trascendenze si possono ricondurre, contrariamente a quanto sostiene la Vanni Rovighi, alla distinzione tra «l'essere che è la cosa» e «l'essere che è la coscienza», dunque ad una distinzione tra oggetto e soggetto, rispetto ai quali permane un dualismo non riducibile all'atto gnoseologico.

Inoltre, secondo Massolo, tale dualismo tra soggetto e mondo si giustifica sul piano della temporalità, ovvero di un precedere dell'oggetto rispetto al soggetto.

La seconda osservazione critica che Massolo muove al discorso della Vanni Rovighi è relativa al mancato di riconoscimento della presenza dell'oggetto nella percezione trascendente. Massolo sottolinea come in Husserl vi sia una differenza radicale tra il modo d'essere della coscienza e il modo d'essere della cosa, laddove la cosa si dà alla coscienza attraverso i fenomeni soggettivi, mentre la coscienza si dà a se stessa in modo immediato. Sicché la percezione della coscienza è nella terminologia husserliana una percezione *immanente*, che si distingue dalla percezione *trascendente* dell'oggetto esterno. Massolo procede sostenendo:

«Questo secondo criterio, che, enunciato in tal modo, è un intendere assai male, si fonderebbe sul carattere non intenzionale della sensazione. Ma è poi vero che la sensazione è sprovvista del tutto di intenzionalità? Nelle *Ideen* ciò è affermato chiaramente a pag. 172, ma con ciò è ogni ricerca eliminata?»<sup>338</sup>.

Massolo riconduce la propria argomentazione alle ricerche husserliane sul tempo fenomenologico del 1905 e del 1910<sup>339</sup>. Egli sottolinea come in questi studi Husserl ammetta il carattere intenzionale

---

<sup>337</sup> Ivi, pag. 9.

<sup>338</sup> Ivi, pag. 10.

<sup>339</sup> E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Halle a. d. S. 1928, IX; trad. it. a cura di A. Marini, E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano, 1985.

Le lezioni del 1904-1905 si possono leggere anche nella traduzione francese curata da H. Dussort (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Parigi 1964), il quale ha anche confrontato il testo pubblicato nello «Jahrbuch» con il manoscritto, apportandovi alcuni miglioramenti.

Su esse cfr. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano, 1990.



delle sensazioni («Jede Empfindung hat ihre Intentionen» e ancora «das Empfinden sehen wir an als das ursprüngliche Zeitbewusstsein» p. 457 e 458).

Se nelle *Idee* Husserl nega il carattere intenzionale delle sensazioni, Massolo sostiene che tale negazione dipenda da un motivo interno alla ricerca di Husserl, ovvero dal ricercare il passaggio alla riduzione fenomenologica guardando la coscienza in un modo già determinato.

Inoltre, Massolo, citando direttamente dalle *Méditations cartésiennes*, sottolinea come Husserl non neghi la presenza immediata dell'oggetto nella percezione trascendente.

«La perception extérieure (qui, certes, n'est pas apodictique) est bien une expérience de l'objet lui-même là, mais, dans cette présence (in diesem Selbstdastehen), l'object possède, pour le sujet percevant, un ensemble ouvert et infini de possibilités indéterminées qui ne sont pas elles-même actuellement perçues»<sup>340</sup>.

Secondo Massolo per Husserl l'esistere del mondo come oggetto risiede nel darsi dell'oggetto in una molteplicità di momenti. Sicché la trascendenza dell'oggetto risulta essere un'idea che si costituisce *nella sintesi dell'identificazione con la trascendenza della coscienza*. In sostanza Massolo sottolinea la differenza in Husserl tra l'oggetto e la coscienza, ponendo l'accento sulle modalità per le quali l'io non è il risultato di una conoscenza immediata quanto piuttosto di mediazione :

«La distinzione non è, quindi, da farsi con il criterio del darsi «tutto in un colpo», e il senso del discorso husserliano è da cercarsi nella non necessaria identità di evidenza e apoditticità»<sup>341</sup>.

Il punto di maggior dissenso rispetto alla Vanni Rovighi risiede dunque nella considerazione, da parte di Massolo, di quello che ai suoi occhi appare l'intrinseco carattere idealistico della fenomenologia.

«Seguendo il processo del pensiero husserliano, l'autore, come del resto molti critici e discepoli del maestro, ritiene che il passaggio all'idealismo non sia determinato da una intrinseca necessità, laddove Husserl dichiara più volte (*Nachwort...* §5) che la fenomenologia nel suo intimo fondamento non può essere che idealismo. Intorno a tale ricerca, il pensiero dell'autore si chiarisce nel determinare la fenomenologia husserliana come avente il suo fascino in ciò che essa procede «non per costruzioni ardite, ma per analisi pazienti, nel suo tenace decifrare le ombre senza far passare per teorie scientifiche i miti, siano pur meravigliosi, sul mondo delle cose in sé (p. 167)». Il che ci pare, più che un grave fraintendimento del pensiero husserliano, una contraddizione, giacché dire che Husserl lavori ad interpretare le ombre (questo mondo, il mondo della posizione mondana) è riconoscere alla fenomenologia una metafisica come una necessità intrinseca ad essa».<sup>342</sup>

Se come si è visto, l'avvicinamento della filosofia neoscolastica alla fenomenologia era animato proprio da un'istanza di rifondazione della metafisica che la Vanni Rovighi ritiene possa passare attraverso la metodologia di Husserl, Massolo dal canto suo, nonostante sia animato anch'egli da una ricerca volta a sondare le possibili basi in grado di rifondare il discorso ontologico reputa insufficiente l'approccio fenomenologico. Per Massolo, dunque, la necessità metafisica, che riveste

<sup>340</sup>(E. Husserl, *Méditations cartésiennes*). Cfr. Arturo Massolo, *Nota su Edmund Husserl*, in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, pag. 10.

<sup>341</sup> Arturo Massolo, *Recensione di S. Vanni Rovighi*, cit., pag. 10.

<sup>342</sup> Ivi, pp. 10-11.

una grande importanza per la sua ricerca in questi anni, non è soddisfacibile dalla fenomenologia che invece si attesta ancora, secondo l'autore in una problematica marcatamente gnoseologica. Sicché su questo punto la posizione di Massolo risulta essere più vicina a quella che abbiamo visto essere di Paci, ovvero incline a disconoscere la portata metafisica dell'indagine fenomenologica. Questa posizione si chiarisce ulteriormente, come si vedrà, nell'articolo *Husserl e il cartesianesimo*.

### 2.3.5 Il problema della fondazione della metafisica

Massolo sul finire degli anni Trenta era ormai giunto all'apice di quello che si potrebbe definire il primo periodo della sua riflessione, poiché si era già compiuto in lui un processo di acuta maturazione intellettuale. Questo svolgimento speculativo lo aveva condotto, tramite uno studio personale e silenzioso, ad approfondire le più significative figure della cosiddetta "filosofia della crisi", ovvero quelle espressioni della filosofia europea che manifestavano, nella propria insicurezza teoretica, il segno più profondo della volontà di ridefinire un fondamento alla base del conoscere e nel contempo comprendere la propria situazione storica. Per Massolo tale filosofia della crisi rappresentava la possibilità di partecipare in prima persona alla filosofia contemporanea e prendere parte attiva al dramma che in essa si consumava.

In via del tutto preliminare e al fine di una più acuta comprensione, è opportuno tenere presente che allorché Massolo esprimeva le proprie posizioni sulla fenomenologia di Husserl aveva già elaborato il proprio personale incontro con Heidegger, e dopo tutto non è difficile accorgersi come egli in questi anni proprio all'interno della prospettiva heideggeriana si muovesse più o meno pacificamente. Questo aspetto emerge chiaramente, oltre che dal carteggio che in questi anni Massolo detiene con Gentile, dalla lettura dei suoi saggi. Nello studio che Massolo dedica ad Husserl, dal quale affiora la sostanziale accusa di intellettualismo, si può facilmente notare come «a questo intellettualismo, che maschererebbe il suo distacco dal mondo con un tenue legame gnoseologico, è implicitamente contrapposta la posizione heideggeriana dell'*In-der-Welt-sein*, in quanto struttura immediata che toglie senso al problema di 'come' si acceda al reale».<sup>343</sup>

A ben vedere, dunque, già a partire dall'articolo *Husserl e il cartesianesimo*, riecheggiano i motivi anti-husserliani che costituiscono la ben nota secessione esistenzialistica. In questo momento, nella riflessione di Massolo, Heidegger agisce ampiamente ed agisce più attraverso *Kant un das Problem der Metaphysik*, che attraverso *Sein und Zeit*. La filosofia heideggeriana risulta pertanto essere determinante nel giudizio che Massolo sviluppa sulla filosofia precedente, in quanto Heidegger consentiva a Massolo di riflettere, da un punto di vista alternativo, su quei motivi che gli apparivano centrali per sviluppare una filosofia intesa come ricerca di un possibile fondamento.

Alla luce di questa chiara e già avvenuta maturazione di consapevolezza fa riflettere il fatto che Massolo sentisse comunque il bisogno di occuparsi di Husserl, ovvero avvertisse dentro di sé la necessità di non liquidare la fenomenologia nei termini di un pensiero superato, ma di provare ugualmente a farne un bilancio critico.

Infatti si vedrà nel seguito della ricerca come:

---

<sup>343</sup> Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici in Arturo Massolo*, cit., pag. 457.

«L'incontro con Heidegger lo trova già direttamente immerso nel dibattito del rapporto fra logica e esistenza e ce lo mostra già nemico implacabile di ogni filosofia intellettualistica costruita sull'oblio dell'uomo»<sup>344</sup>.

#### a) *Husserl e il cartesianesimo*

Le posizioni di Massolo circa il pensiero di Husserl e la fenomenologia, adombrate nella recensione che egli dedica al libro di Vanni Rovighi, si chiariscono ulteriormente nel saggio *Husserl e il cartesianesimo*<sup>345</sup> apparso nel 1939 sul «Giornale critico della Filosofia italiana»<sup>346</sup>. In questo saggio, soprattutto nei paragrafi finali, si può cogliere con chiarezza l'avvicinamento di Massolo alla *Existenzphilosophie*, intesa come un percorso filosofico più adatto a riproporre la problematica metafisica, la quale costituisce il fuoco dell'interesse speculativo di Massolo in questi anni; interesse che si manterrà vivo, seppur assumendo colorazioni teoretiche differenti, per tutto l'arco della sua speculazione intellettuale. È opportuno notare la qualità della documentazione utilizzata e della bibliografia di riferimento, poco nota e diffusa in quel tempo tra gli studiosi italiani<sup>347</sup>.

In questi anni il problema della storia, che si è visto essere presente in Massolo già a partire dalla formazione nel segno della filosofia di Fazio-Allmayer, si convertì nel problema fenomenologico-esistenziale della fondazione della metafisica, che passava attraverso il progetto heideggeriano di un'ontologia trascendentale. Questa conversione, tanto radicale quanto provvisoria, era sospinta dalla coscienza di vivere in un tempo di crisi. Essa fu utile per chiarire a se stesso la struttura stessa della storicità e per maturare una nuova comprensione della filosofia hegeliana per mezzo di differenti strumenti teorici che lo condussero a sviluppare un particolare tipo di storicismo, non dimentico delle ragioni degli uomini.

La lucida consapevolezza di vivere in un tempo di crisi, insieme all'attenzione per l'uomo costituirono il movente che spinse Massolo ad approfondire la problematica contemporanea tramite il confronto con i maggiori spiriti filosofici del suo tempo. Questo sfondo teorico rappresenta il filo che connette tutta la problematica della riflessione di Massolo, dalla formazione attualistica fino al rapporto Hegel-Marx.

Il discorso che qui si intraprende costringe ad una breve anticipazione. Già a partire da questo momento è lo studio di Nietzsche che instilla in Massolo la consapevolezza che la filosofia europea stia attraversando e vivendo una profonda crisi di civiltà. Massolo intrattiene dunque con Nietzsche un costante dialogo che si profila essere di ampia importanza per lo sviluppo delle sue istanze problematiche. Se Nietzsche tornerà ad affiorare nei più noti saggi della maturità, è opportuno notare che anche nel paragrafo iniziale dell'articolo *Husserl e il cartesianesimo*, Massolo non

<sup>344</sup> Pasquale Salvucci, *Situazione e filosofia in Arturo Massolo*, in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 570.

<sup>345</sup> Ora in Arturo Massolo, *Ricerche sulla logica hegeliana ed altri saggi*, Marzocco, Firenze, 1950, pp. 71-90; *Logica hegeliana e filosofia contemporanea e altri saggi*, a cura di Pasquale Salvucci, Giunti-Marzocco, Firenze, 1967, pp. 55-72.

<sup>346</sup> Arturo Massolo, *Husserl e il cartesianesimo*, «Giornale Critico della filosofia italiana»20(1939), n. 5-6, pp. 434-452.

<sup>347</sup> Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophies : Geist, Leben, Existenz : eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1929; Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V, Leipzig, Berlin, 1924; F. Böhm, *Anti-cartesianismus: deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 1938; A. Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*, Halle, 1933; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1935; Johannes Pfeiffer, *Existenzphilosophie : eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Leipzig, 1933; K. Jaspers *Die geistige Situation der Zeit*, Leipzig, 1933; Lehmann, *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*, Halle, 1933; E. Husserl, *Nachwort zu meinen «Ideen...»*, Halle 1930; E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in der gegenwärtigen Kritik*, in «Kant-studien», Berlin, 1933.

manca di riferirsi a Nietzsche, accostato a Dilthey nell'ambito di un discorso che tematizza la filosofia tedesca contemporanea come filosofia della crisi, secondo la sua caratterizzazione diltheyana. Secondo Dilthey<sup>348</sup>, infatti, una tale crisi è dettata dal tramonto dell'idea di metafisica fondata sulla ragione, intesa come elemento posto a principio della costruzione del mondo. Questo assunto fa decadere l'idea di una ragione intesa come sfondo di tutto il Reale.

«La filosofia contemporanea tedesca è caratterizzata da Heinemann<sup>349</sup> come 'eine Philosophie der Crisis'. Il senso di questa crisi è che essa non è 'eine Crisis der Kultur, der Geistes, der Wissenschaft oder der Weltanschauung, sondern der Menschen'. Il Dilthey ha motivato questa tragica situazione con il tramonto della metafisica, il cui fondamento era la ragione (Mens) come 'das Princip der Konstruktion der Welt'. Per l'uomo del nostro tempo non è più un fatto necessariamente valido l'intima connessione tra la ragione umana e la divina[...]. L'uomo moderno è in crisi, avendo perduto la metafisica certezza. Nessun pensatore può considerare intelligibile da sé la ragione come 'Hintergrund des ganzen Weltzusammenhangs'. Al razionalismo al quale fa corrispondere il mondo borghese, Nietzsche oppone l'impulso. Che cosa può e deve significare questo? Una ribellione al logo astratto, al sapere scientifico nel suo tendere a un processo di unificazione-e che presuppone il reale come unità-verità- alla eliminazione di ciò che non è riducibile a detta unità. In Nietzsche, in Dilthey, si ha l'affermazione che la vita, come das Leben, non è riducibile a concetto»<sup>350</sup>.

Massolo accetta dunque, insieme a Nietzsche e a Dilthey, l'idea per la quale la vita umana non è riducibile a concetto. Anche se Massolo accoglie e si sofferma all'interno del saggio sul metodo di Dilthey relativo all'ermeneutica, metodo che accoglie nell'interpretazione di Heidegger e di Aron,<sup>351</sup> risulta singolare e degno di interesse il richiamo a Nietzsche circa l'irriducibilità del vivente al cogito, dell'essere al pensiero. Tale richiamo mostra che già a partire da questi anni è chiarissimo in Massolo il carattere peculiare della rivolta nietzscheana. Massolo nel saggio ne ricorda uno degli aspetti maggiormente caratteristici e che saranno oggetto di successivi sviluppi nella sua meditazione, ovvero la corrispondenza che Nietzsche stabilisce tra razionalismo e mondo borghese. Per Massolo il contesto della filosofia nietzscheana è profondamente esistenzialistico in quanto essa si costituisce nei termini di un pensiero che con la propria connaturata violenza svela la situazione originaria del mondo. Per il momento Massolo non ha ancora sviluppato i presupposti che lo condurranno a leggere in ottica critica gli esiti della filosofia di Nietzsche, eppure già a partire da questi anni è chiaro in lui il potente influsso che esercita sulla filosofia a lui contemporanea il filosofo dell'eterno ritorno. In questi anni, per Massolo, Nietzsche è un pensatore demitizzante,

---

<sup>348</sup> Come noto il problema di Dilthey (1833-1911), è il problema delle scienze dello spirito. Esso non è per lui impostabile se non riconducendo il metodo di queste scienze alla situazione storica e vitale dalla quale il metodo dipende. Il punto centrale del pensiero di Dilthey è l'idea che le categorie nascano dalla vita e dalla situazione storica. Ogni apriori astratto e formale risulta rinnegato, in quanto non esiste un pensiero separabile dalla vita, così come non esistono metodi e categorie non radicati nell'esperienza psichica dell'individuo. Tra i più importanti esponenti dello storicismo contemporaneo, venne influenzato dalla cultura neokantiana, positivista, e dalla cultura romantica tedesca. Nel suo pensiero, espresso compiutamente nella *Introduzione alle scienze dello spirito (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883)*, il problema centrale è quello elaborare una "critica della ragione storica", ossia rinvenire le fondamenta del sapere storico.

<sup>349</sup> Op. cit., *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig, 1929, p. 396.

<sup>350</sup> Arturo Massolo, *Husserl e il cartesianesimo*, in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi*, Firenze, Marzocco, 1950, cit., pag. 71.

<sup>351</sup> È opportuno notare che in questi anni di isolamento a Catanzaro, Massolo seguiva con interesse gli aggiornamenti della filosofia francese; leggeva regolarmente «Recherches philosophiques», ovvero la rivista che contribuì ad introdurre e diffondere all'interno del panorama culturale francese le nuove correnti di pensiero. Nel caso di Massolo anche la conoscenza della letteratura tedesca di quel tempo passò attraverso la mediazione di quella francese. Un caso esemplare è quello del Kojève.

colui che rifiutando la violenza ontologica del positivo riconduce il sistema dei valori e lo stesso atto filosofico al mondo degli istinti. Per Massolo, dunque, Nietzsche costituì un momento speculativo che lo condusse necessariamente oltre quel pensiero il quale, se affermato fino in fondo, pone davanti agli occhi del filosofo che faccia sua quella insoddisfazione teoretica una vera e propria crisi di civiltà, manifesta nell'immagine di un mondo privo di verità e di ragione, ovvero nei termini di una realtà che non informa di sé chi la interroga; esiti questi che Massolo non avrebbe certamente potuto accettare. Tuttavia furono proprio le domande che la filosofia di Nietzsche poneva a portare Massolo ad accogliere l'idea della filosofia contemporanea come filosofia della crisi e che lo condussero ad intervenire attivamente nel dibattito sulla fenomenologia e sull'esistenzialismo prendendo parte alla dialettica tra queste due filosofie. Nel saggio *Husserl e il cartesianesimo* Massolo mostra il proprio interesse speculativo, relativo essenzialmente a due nodi problematici che percorrono della ricerca di Husserl e definiti nella loro importanza. Essi sono entrambi connessi con la possibilità di fare un'esperienza originaria del mondo. Proprio partendo da questa problematica Massolo presenta la filosofia husserliana e la sottopone al vaglio della critica a partire da una domanda significativa e radicale:

«La nostra domanda è qual senso abbia la filosofia husserliana. Nella sua 'Weltanschauung' l'uomo della 'crisi' esposto al nulla, non ha posto alcuno. La nostra domanda trae giustificazione dal fatto che essa filosofia per la sua volontà di porsi come 'strenge Wissenschaft' per il suo programma 'zur Sache selbst!', per il suo carattere trascendentale come diretta al trascendente essere come essente, può apparire assolutamente estranea al suo tempo. [...] Il problema husserliano è il problema della costituzione del mondo ma non nel senso di una ricerca metafisica»<sup>352</sup>.

Massolo dunque comincia con il domandarsi quale sia la concezione husserliana della filosofia, i compiti a essa ascritti e si chiede nel contempo se tale modo di concepire la ricerca filosofica possa costituire una risposta ai bisogni del tempo. Massolo in questi anni ha già maturato una propria idea relativa al valore della ricerca filosofica, una ricerca che nelle sue intenzioni presuppone un ruolo differente rispetto agli altri compiti della cultura e che detiene proprie peculiari caratteristiche. La ricerca filosofica, per Massolo, deve rispondere ad un bisogno essenziale di autenticità, sollecitata da un'inquietudine che, nella crisi di un mondo privo di verità, deve provare a ricostruire le proprie certezze teoretiche.

La risposta di Massolo procede dalla celeberrima interpretazione di Fink, la quale era garantita anche dal consenso dello stesso Husserl<sup>353</sup>.

La fenomenologia, secondo Massolo, matura la motivazione interna al suo costituirsi attorno alla domanda circa il perché il soggetto non si soddisfi nei limiti di una scienza positiva, ma avverte il bisogno di qualcosa di differente. Tuttavia una tale posizione vizierebbe secondo Massolo la ricerca filosofica in quanto spingerebbe il soggetto filosofante a riflettere sulla propria attività nel mondo, sospendendo la consapevolezza del legame intrinseco con esso. Invece, per Massolo, la riflessione filosofica acquisisce valore proprio perché il soggetto ha, in quanto uomo che vive, agisce e pensa, dispiegata davanti a sé ogni umana conoscenza.

---

<sup>352</sup> Arturo Massolo, *Husserl e il cartesianesimo*, cit., pag. 76.

<sup>353</sup> E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie E.Husserl in der gegenwärtigen Kritik*, in «Kant Studien», Berlin, 1933.

«Noi ci troviamo di fronte al paradosso di questa filosofia. Ogni esposizione di essa è necessariamente dommatica. Che significa qui 'dommatismo', e in quale significato esso è da intendere? Pur procedendo nella nostra ricerca noi dobbiamo chiarire questa proposizione. Dommatismo non è qui da intendere come non criticità. [...] Il carattere di ogni filosofia che può motivare sin dal suo inizio la sua posizione è la mondanità. La motivazione è qui il problema da superare, la difficoltà da far cadere. Una filosofia mondana non si pone, la sua posizione è già data, essa è nel mondo. Che cosa essa chiederà? La possibilità del valore oggettivo della conoscenza, la condizione per l'esserci di un essente. Essa sarà dommatica se pretenderà spiegare l'essente con l'essente, critica se si ricondurrà ad un essere che si distingue da questo essente come la forma di esso e il suo a priori. Nelle due situazioni essa è ugualmente mondana. Qual è il problema della fenomenologia? Essa non ha un suo problema che la motivi prima del suo porsi. Il suo problema è 'der Ursprung der Welt'»<sup>354</sup>.

La motivazione negativa del filosofare, che si origina dal bisogno di superare la scienza positiva degli oggetti e delle situazioni mondane, per costituirsi come un metodo in grado di porsi come assoluta conoscenza del mondo, sono gli elementi irriducibili che permettono a Massolo di cominciare un confronto con la fenomenologia. Essi sono anche la base concettuale che nel proseguo del saggio consentirà a Massolo di interrogare in diversi punti Husserl e nello stesso tempo, tramite un procedimento critico, di chiarire i propri bisogni speculativi che, come già si comprende a partire da adesso, risultano difficilmente assorbibili dall'analisi fenomenologica. È da notare come Massolo in questi anni colse di fatto, con quella lucidità tipica della sua personalità, e derivante da una radicata esigenza umana che solo in un secondo momento si traduce in un gioco speculativo di concetti, l'attualità del pensiero di Husserl e come di fatto egli lo abbia inserito e fatto dialogare con la filosofia contemporanea, chiarendo quelle che ai suoi occhi apparivano come luci ed ombre della fenomenologia.

La fenomenologia risultava dunque a Massolo una filosofia alla quale sfuggiva il rapporto indissolubile tra soggetto e mondo, dacché accettava come suo problema costitutivo l'origine stessa del mondo. Da questo presupposto la fenomenologia tendeva, secondo Massolo, ad una conoscenza assoluta della realtà e si realizzava in questo asse programmatico. Come giustamente sottolinea Bodei:

«La prospettiva husserliana viene rifiutata per la sua indifferenza nei confronti di tutto ciò che non è riducibile ad attività conoscitiva, per il resistere dell'io come primato della rappresentazione su altre forme della coscienza. Nella supremazia del momento conoscitivo su quello ontologico-esistenziale Husserl è apparentato all'idealismo, che trasforma l'uomo in Soldat der Idee»<sup>355</sup>.

La fenomenologia egoica di Husserl, per il quale «tutto ciò che esiste per l'io...esiste e vale all'interno della mia coscienza», la quale «non esce mai da sé»<sup>356</sup>, non persuadeva affatto Massolo. Inoltre risulta chiaro dalle posizioni espresse nella recensione alla Vanni Rovighi, nonché da tutto il tessuto argomentativo dell'articolo dedicato ad Husserl, che per Massolo tale conoscenza fenomenologica fondata sulla coscienza, non è riconducibile alla possibilità di una ricerca metafisica. D'altronde Massolo chiarisce nel § 4 che il carattere dogmatico della fenomenologia si pone al di fuori della tradizionale opposizione tra dogmatismo e criticismo. Proprio al fine di chiarire questo punto, che risulta essere di centrale importanza, poiché coinvolge ai suoi occhi il

---

<sup>354</sup> Arturo Massolo, *Husserl e il cartesianesimo*, cit., pp. 77-78.

<sup>355</sup> Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici in Arturo Massolo*, cit., pag. 457.

<sup>356</sup> Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2006, cit., pag. 56.

senso più profondo del programma husserliano, Massolo delinea in modo rapido ma incisivo un confronto tra quello che gli appare come il dogmatismo di Husserl ed il criticismo kantiano.

«È chiaro che, intesa nel senso del criticismo, una conoscenza assoluta non potrebbe attuarsi se non in una intuizione intellettuale, essendo questa la sola pensabile come non condizionata, *intuitus originarius*. È noto che Kant nega tale intuizione all'uomo. Peraltro la distinzione tra fenomenologia e kantismo va fondata sulla interpretazione del kantismo come teoria del conoscere. La fenomenologia è 'keine Theorie'. La domanda fenomenologica non è intorno alle condizioni che rendono possibile la validità oggettiva del conoscere nel mondo, non è il problema della costruzione dell'oggetto ma della costituzione del mondo»<sup>357</sup>.

Massolo dunque pone l'accento sulle differenze, rimarcando come in Kant il problema filosofico non sia sovrapponibile al problema della costituzione del mondo quanto piuttosto si connota nella possibilità di conoscere un qualcosa, un oggetto (che può essere un fatto gnoseologico, morale o estetico). Questo "qualcosa" costituisce di per sé un dato che si definisce come modello costitutivo delle possibilità di rapporto con il mondo, o al limite come orientamento problematico delle possibilità della conoscenza rispetto ad esso. Il presupporre di Kant è dunque insito in un programma di ricerca volto a chiarire la relazione con la realtà. Questo aspetto fa sì, secondo Massolo, che il discorso di Kant si mantenga sul piano dell'opposizione, in un certo senso dialettica, tra dogmatismo e criticismo. Tale opposizione è dialettica in quanto il dogmatismo risulta essere il limite interno allo sforzo critico. In Kant, infatti, non vi è una vera e propria esperienza trascendentale in senso fenomenologico, ovvero un radicale sviluppo del programma critico; piuttosto il trascendentale in Kant è proprio un concetto che definisce i limiti stessi della possibilità del conoscere. Anche le forme a priori dell'esperienza, risultano essere a priori rispetto alla ricostruzione dell'esperienza, ma nessun elemento teoretico nell'impianto kantiano è in grado di garantire l'apriorità delle forme che regolano tale ricostruzione, cioè delle forme dell'analisi trascendentale. Nella lettura di Massolo, lettura che si chiarirà nelle sue opere successive, quella di Kant appare un'esperienza filosofica critica all'interno di un limite dogmatico, due momenti che appaiono tuttavia essenziali, interrelati reciprocamente. Invece in Husserl la situazione appare a Massolo assai differente, in quanto il dogmatismo insito alla fenomenologia è assoluto ed è il diretto risultato di un criticismo assoluto. Tale criticismo in Husserl risulta essere assoluto in quanto rifiuta l'opposizione al dogmatismo e non postula nessun limite per l'esperienza trascendentale.

Lo strumento principale mediante il quale si procede in questa analisi è la *riduzione fenomenologica*. Se finora Massolo si è fermato a un discorso preliminare, allorché giunge a parlare della riduzione fenomenologica egli si trova di fronte al punto principale della fenomenologia, motivo per cui dispiega a partire da qui le argomentazioni caratteristiche del suo scritto. Il concetto di riduzione fenomenologica si configura come il fulcro argomentativo che permette a Massolo di mettere alla prova della propria critica quelli che considera i limiti della fenomenologia husserliana.

«L'atto per il quale si attua il 'passaggio' dalla posizione mondana alla trascendentale è la riduzione fenomenologica. Qui noi dobbiamo ricordare ciò che abbiamo detto intorno alla dogmaticità di questa filosofia. Essa non può giustificare questo uscir fuori se non da un punto di vista retrospettivo. Husserl confessa di aver cercato per molti anni una motivazione che renda questo passaggio chiaro e necessario. Questa impossibilità è nel fatto che la fenomenologia

---

<sup>357</sup> Arturo Massolo, *Husserl e il cartesianesimo*, cit., pag. 78, n. 2.

non ha come suo un problema nel mondo. Noi già sappiamo che la messa in parentesi della posizione mundana non significa la eliminazione del mondo, ma del mondo come ‘Tatsache’»<sup>358</sup>.

Sottolineando come il senso della riduzione fenomenologica, che si attua nel porre in parentesi l’esistenza del mondo, possa essere dato solo dalla coscienza trascendentale, Massolo mette in evidenza che la riduzione trascendentale è quel procedimento mediante il quale il problema della possibilità e validità del conoscere è sospeso e ricompreso nel problema dell’origine del mondo. Egli ha dunque ben chiaro che l’istanza critica, nella prospettiva fenomenologica, è sospinta dall’ambizione teoretica di conferire al trascendentale uno statuto autonomo, trasformando nel contempo la possibilità, che nella riflessione di Kant finiva con l’essere una categoria tra le altre, in un vero e proprio parametro categoriale. Massolo dunque mostra di comprendere come la fenomenologia operi una regressione del reale verso il possibile, e mostra di comprendere come una simile operazione sia necessaria per permettere di riconoscere nel possibile non la semplice ombra del reale bensì una situazione originaria. Questa operazione è garantita dalla persistenza di un residuo fenomenologico attivo, ovvero la coscienza pura come esistenza puramente intenzionale:

«La regione dell’essere che resiste alla ἐποχή come residuum fenomenologico, è la coscienza pura. Una ricerca è qui necessario compiere perché per noi in essa è inerente a tutta la problematica della posizione husserliana»<sup>359</sup>.

La disamina che Massolo compie della riduzione trascendentale, e della posizione trascendentale della coscienza, chiarisce molto bene quella che ai suoi occhi appariva come l’inadeguatezza del metodo riduttivo ed insieme dischiude il significato più profondo della secessione esistenzialistica, alla quale Massolo intimamente aderisce. Egli, nella parte argomentativa che sorregge l’articolo, e che ne costituisce il centro tematico, osserva come il pensiero di Husserl si collochi in una prospettiva cartesiana<sup>360</sup>.

«La intenzionalità è la coscienza stessa nella sua esistenza. Essa deve essere la forma di ogni atteggiamento della coscienza. Il problema è allora esaminare ‘das pure Wesen der Intentionalität’ Husserl, però, limita la sua ricerca alla intenzionalità che si costituisce come rappresentazione. Da qui il carattere intellettualistico della sua posizione come primato della rappresentazione su le altre forme della coscienza come il volere, l’amare, il fare e gli altri atteggiamenti costituenti i valori. È pur vero che Husserl dà come il grande problema della fenomenologia le analisi delle varie intenzionalità, ma ciò non è sufficiente per negare che il primato della rappresentazione sia qualcosa di più che un ‘vorläufiger Charakter’»<sup>361</sup>.

Secondo Massolo la posizione husserliana della coscienza e del suo tessuto intenzionale come forma pura di essa, è fuorviata dal fatto che Husserl limita la propria ricerca alla intenzionalità come rappresentazione. È proprio la dimensione dell’intenzionalità come rappresentazione che pone, secondo Massolo, la coscienza trascendentale di Husserl in una situazione cartesiana, per il rapporto che va a costituirsi tra soggettività trascendentale e mondo fenomenico. Anche l’istanza metafisica in Husserl risulta essere per Massolo metafisica soltanto nel senso cartesiano del termine, ovvero

---

<sup>358</sup> Arturo Massolo, *Husserl e il cartesianesimo*, cit., pag. 82.

<sup>359</sup> Ivi.

<sup>360</sup> Relativamente alla dimensione dogmatica del soggetto che risale a Cartesio, Massolo fu con probabilità influenzato dalla posizione di Heidegger. Sulla questione specifica dell’interpretazione heideggeriana di Cartesio cfr.: F.W. von Hermann, *Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes Kritik*, nel volume *Durchblicke*, cit., pp. 235-54.

<sup>361</sup> Arturo Massolo, *Husserl e il cartesianesimo*, cit., pp. 82-83.



gravida di un'esigenza teoretica tesa a ricostruire, secondo determinate verità, un mondo che si presuppone come neutrale rispetto al processo gnoseologico della coscienza<sup>362</sup>. Nell'ultimo paragrafo dell'articolo Massolo conclude in questo modo:

«Un sistema filosofico non è ripetibile se non ci si riconduce alla sua posizione iniziale. La 'philosophische Ausgangssituation' husserliana è l'uomo 'in natürlicher Einstellung'. Qui il carattere del mondo è 'die Vorhandenheit'. Attraverso la ἐποχή si è voluto scoprire il senso autentico della vita. Ma, invece di entrar dentro in questa situazione per operare una analisi ontologica di essa, Husserl assume dommaticamente come originario il porsi del mondo come rappresentazione. Il mondo è così staccato dall'uomo. Il mondo che si è creduto ricondurre alla vita nella sua piena primordialità, non è il mondo che è il 'mondanizzarsi' dell'uomo, ma una rappresentazione dell'anonima vita della banalità quotidiana. Qui è da trovarsi la radice dell'intellettualismo e la mancata risoluzione del problema della fenomenologia husserliana, laddove nel concetto di intenzionalità attraverso una più rigorosa richiesta di esso, il passaggio alla filosofia esistenziale»<sup>363</sup>.

In definitiva Husserl nello sforzo di fondare le condizioni di un'autentica esperienza trascendentale ha finito, secondo Massolo, per i confinare la propria riflessione filosofica all'interno di una situazione teoretica di tipo cartesiano. All'interno di tale prospettiva il problema relativo all'origine del mondo, in seguito alla riduzione trascendentale attuata da una coscienza per la quale il mondo non può che essere un concetto, viene completamente neutralizzato in un esito dogmatico ed extramondano, che finisce per mettere fra parentesi quel mondo che pure dichiara di voler conoscere. L'idea fenomenologica che, come Massolo sottolinea, aveva nella sua genesi la motivazione di un conoscere differente rispetto al sapere positivo delle scienze e che anzi tentava una fondazione di esso, richiedeva per attuarsi una sospensione del problema gnoseologico, a vantaggio di una rifondazione del problema metafisico circa l'origine del mondo. La sospensione era un elemento interno necessario all'attuazione del programma fenomenologico; tuttavia secondo Massolo, a seguito di essa, tutti i legami tra la coscienza, gradualmente sfibrata dalle proprie intrinseche motivazioni psicologiche, ed il mondo vengono annichiliti. Secondo Massolo, dunque, tale modo di procedere risulta essere dommatico ed intellettualistico; più che instaurare una conoscibilità degli oggetti mondani essa distrugge il suo stesso programma di ricostruzione di un mondo che possa valere per gli uomini.

Vi è in Massolo un profondo rifiuto del metodo riduttivo di Husserl, in quanto «ridurre» equivale per lui a presupporre come originaria la situazione della coscienza trascendentale, e ciò significa presupporre come originaria una relazione di tipo rappresentativo che, come si è visto, Massolo rifiuta. Questo rifiuto del metodo riduttivo, procedimento interno e fondante la fenomenologia, avviene in Massolo su di uno sfondo problematico delle proprie riflessioni che ne orienta tutto il significato verso una presa di coscienza molto profonda: il rifiuto del mito dell'incondizionatezza originaria. Si comincia a definire in Massolo l'idea per la quale la filosofia debba essere motivata da un particolare rapporto con il mondo, che non presenti questioni preliminari al proprio costituirsi.

---

<sup>362</sup> Il primato dell'intenzionalità della coscienza è postulato in modo pacifico da Husserl nelle opere che sul finire degli anni '30 Massolo poteva conoscere di costui. Esso è espresso nelle *Idee* del 1928. Tuttavia tale presupposto costituirà un problema che, Husserl cercherà di superare. Proprio tale tentativo costituirà l'ultima fase della speculazione di Husserl.

<sup>363</sup> Arturo Massolo, *Husserl e il cartesianesimo*, cit., pag. 90.

## b) Heidegger e la fondazione kantiana

Questo interesse di Massolo nei confronti della fenomenologia certamente informa sulla sua capacità di interprete, che non si appagava della polemica più recente, ma era piuttosto portata a scorgere il profondo legame problematico tra Husserl ed Heidegger. A ben vedere:

«questo interesse per Husserl è legato ad una presa di coscienza più profonda e ad una situazione spirituale più complessa. In realtà ciò che Heidegger gli aveva permesso di vedere in Husserl definiva, di riflesso, anche i limiti della sua partecipazione al discorso heideggeriano, faceva sì ch'egli fosse ormai oltre Heidegger, in una situazione speculativa che già lo costringeva a formulare un giudizio storico sul proprio esistenzialismo mentre ancora lo stava vivendo: a sentirsi impegnato oltre quello che era il punto d'arrivo del proprio sforzo filosofico, del proprio sapere, della propria verità»<sup>364</sup>.

Heidegger, tramite Husserl, aveva permesso a Massolo di comprendere l'impossibilità della fondazione trascendentale dell'esperienza umana. Il rifiuto di ricondurre l'esperienza umana al piano trascendentale porterà Massolo, nell'ultimo tratto della propria fase esistenzialistica, a ripensare il legame tra pensiero e mondo e con esso la fondamentale importanza dell'azione che la situazione imponeva con urgenza in tutta la sua tragicità. Comincia, già a partire da questi anni, a farsi strada in lui il tema dell'impegno coniugato ad una profonda riflessione sul ruolo del sapere filosofico e sulla figura dell'intellettuale. Massolo, dunque, cominciava a maturare la propria consapevolezza circa l'importanza della filosofia della prassi, poiché aveva ormai compreso che essa non poteva essere mutuata dagli strumenti teorici né di Husserl e, in definitiva, neppure di Heidegger. Sul cominciare degli anni '40 si era ormai chiarito il bisogno di una tale filosofia della prassi, tuttavia il problema del trascendentale non veniva rifiutato, anzi veniva piuttosto riconfigurato nella totale ampiezza della sua problematica all'interno di differenti coordinate speculative.

Fissare ed enucleare in un certo numero di concetti il portato dell'incontro di Massolo con Heidegger risulta riduttivo e rischia di essere un'operazione concettuale che potrebbe vanificare quell'incontro e la sua importanza nell'evoluzione intellettuale dell'autore.

Heidegger, per Massolo e per la generazioni degli intellettuali che lo studiarono nel clima culturale europeo tra le due guerre, fu il portatore di un modo rivoluzionario di condurre la speculazione filosofica, che coglieva l'istanza teorica di cui si era in cerca. La riflessione di Heidegger permetteva a questa nuova generazione di dischiudere un inedito orizzonte per la riflessione<sup>365</sup>. Nel caso specifico di Massolo, caso peraltro esemplare di un'intera generazione, l'opera di Heidegger che più di tutte sollecitò la riflessione è *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Il dialogo di Heidegger con Kant ha scandito una delle pagine più considerevoli della vicenda filosofica del Novecento. Da un lato ha contribuito un approfondimento della filosofia kantiana e nel contempo una decisiva diffusione di quella heideggeriana. Il confronto tra Heidegger e Kant è fatto di scoperte e di omissioni. Queste ultime non sono state meno importanti per la definizione di un nuovo modo di intendere la ricerca filosofica, che nei suoi punti di forza e nei suoi limiti costituì

---

<sup>364</sup> Massimo Barale, *La filosofia come libertà.*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 411.

<sup>365</sup> Per l'incisività di quest'opera Cfr: H. Lübke, *Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917– 1955*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XI, 3, 1957.

un momento indispensabile per quanti si interessarono ad una ricerca filosofica che non intendeva rinunciare agli interrogativi radicali sulla propria origine storica.

Le ragioni di ordine esterno ed interno di questa influenza sono molteplici, tuttavia non è difficile enucleare una sopra tutte. Nell'opera che Heidegger dedica a Kant, sintetizzata l'intuizione centrale di tutta la speculazione heideggeriana, insieme ad una elaborazione profonda dello svolgimento speculativo del suo pensiero. Il sostrato di quell'analisi ontologica, che nelle altre opere ed in particolare in *Sein und Zeit* risulta essere maggiormente sviluppata, in *Kant und das Problem der Metaphysik* è prospettata nella sua forma più pura ed essenziale.

L'interpretazione della filosofia kantiana proposta da Heidegger nel testo del 1929 ma anche nei corsi del semestre invernale del 1925-26<sup>366</sup>, del semestre estivo del 1927<sup>367</sup>, del semestre invernale del 1927-28 (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*), si propone esplicitamente come una *Wiederholung*, nel significato peculiare che Heidegger attribuisce a questo termine. Alla fine degli anni Venti Heidegger dunque intraprende il progetto di una filosofia che intende costituirsi come una «scienza critica» ovvero «scienza trascendentale»<sup>368</sup>. Heidegger chiarisce che «critica», intesa nel senso proprio di «trascendentale» risulta essere quella «scienza dell'essere» cui la riflessione di Kant allude senza tuttavia entrarne nel merito, poiché nella sfera teoretica di una scienza con tali connotati non si può entrare se ci si limita ad assumere «il concetto kantiano di trascendentale». Essa risulta invero possibile se si riesce a penetrare il senso «più originario, la tendenza autentica, a Kant forse ancora nascosta»<sup>369</sup>.

L'indagine che Kant ha definito «trascendentale», appare ad Heidegger intralciata da una rappresentazione impropria del possibile oggetto di tale ricerca, cioè da una rappresentazione del trascendentale inadeguata rispetto ai presupposti teorici che una simile indagine dovrebbe possedere. Nella rappresentazione kantiana il trascendentale coincide con un sistema di forme che farebbero parte del dominio della conoscenza, e la cui possibilità e validità dovrebbero risultare

---

<sup>366</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. XXI: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26): nella seconda parte di queste lezioni Heidegger sviluppa una «cronologia fenomenologica», tramite lo studio della *Temporalität* come condizionatezza temporale dei fenomeni. In esse Heidegger sottolinea l'originalità della concezione kantiana del tempo raffrontandola sia alle posizioni precedenti che a quelle successive, da Hegel a Bergson. I temi principali trattati in queste lezioni sono: il rilevamento della funzione del tempo come «autoaffezione», la centralità dello schematismo, il rapporto tra le categorie e la temporalità. Essi mostrano già lo sviluppo di temi fondamentali per comprendere l'interpretazione di Kant come essa viene svolta da Heidegger tanto in *Essere e Tempo*, quanto in *Kant e il problema della metafisica*.

<sup>367</sup> Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927): in queste lezioni Heidegger pone la distinzione tra *Temporalität* e *Zeitlichkeit*. In apertura del § 20 Heidegger dice: «La *Zeitlichkeit* è la condizione della possibilità della comprensione dell'essere in generale; l'essere viene compreso e concepito a partire dal tempo. Quando la *Zeitlichkeit* adempie a tale funzione la chiamiamo *Temporalität*»; nel paragrafo 21: «La *Temporalität* dell'esserci rende possibile la comprensione dell'essere in base alla *Zeitlichkeit* che fonda la trascendenza dell'esserci. La *Temporalität* è la più originaria temporalizzazione della *Zeitlichkeit* come tale». Sul tema si vedano all'interno di queste lezioni anche i paragrafi 19-22, nei quali Heidegger tematizza il concetto di «differenza ontologica». Per uno studio comparativo tra le lezioni universitarie degli anni precedenti e *Kant e il problema della metafisica*, che consente di comprendere il formarsi dell'interpretazione heideggeriana di Kant si veda: H. Declève, Heidegger e Kany, M. Nijhoff, L'Aja, 1970 (terminato quando ancora le lezioni non erano state pubblicate); il testo a cui fa riferimento lo stesso Heidegger nella prefazione alla quarta edizione di *Kant e il problema della metafisica*, cioè lo studio di H. Hoppe, *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, comparso nella raccolta (*Durchblicke*, V. Klostermann, Frankfurt, 1970, pp. 284-317), apparsa in occasione dell'ottantesimo compleanno di Heidegger.

<sup>368</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, trad. it. A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, (con Introduzione di Carlo Angelino), Il melangolo, Genova, 1988, cit., pag. 15.

<sup>369</sup> Ivi, pag. 16.

interamente comprensibili e riconducibili all'interno di tale dominio. Tale sistema di forme che costituisce il trascendentale in Kant segnerebbe i confini oltre i quali non potrebbe spingersi nessun sapere che le riguardi. Tuttavia vi è nell'indagine kantiana un'eccedenza della problematica rispetto alla questione propriamente trascendentale, ovvero relativa ad un originario porsi delle condizioni di validità e sensatezza, rispetto a ogni questione di ordine logico e gnoseologico. L'interrogativo kantiano circa la possibilità dei giudizi sintetici a priori risulta essere il filo conduttore di una riflessione che da quella sua domanda iniziale è chiamata a cercare di chiarire quale esperienza dell'essere sia implicita nel mondo in cui un sapere è divenuto per noi possibile.

È proprio questa eccedenza, questa intuizione non sviluppata che Heidegger coglie nella filosofia kantiana a fungere da punto iniziale per una ripetizione in chiave essenzialmente ontologica del criticismo.

Nell'opera *Kant e il problema della metafisica* vi è infatti l'intuizione che l'indagine filosofica si costituisca come una sorta di naturale ontologia.

«La presente ricerca si prefigge di interpretare la *Critica della ragion pura* di Kant come una fondazione (*Grundlegung*) della metafisica, così da presentare il 'problema della metafisica' come problema di una ontologia fondamentale [*Fundamentalontologie*]. Per ontologia fondamentale si intende quell'analitica ontologica dell'essere umano finito, che deve preparare il fondamento per la metafisica 'appartenente alla natura dell'uomo'. L'ontologia fondamentale è la metafisica dell'esserci [*Dasein*] umano, assolutamente necessaria perché la metafisica sia resa possibile. Essa rimane radicalmente distinta da ogni antropologia, anche filosofica. Sviluppare l'idea di un'ontologia fondamentale vuol dire: mostrare come l'analitica ontologica dell'esserci costituisca una necessità imprescindibile e chiarire, con ciò, secondo quale intenzione, in qual modo, entro quali limiti e in base a quali premesse essa ponga la domanda concreta: che cos'è l'uomo?»<sup>370</sup>.

Questa modalità di pensare l'ontologia sintetizza aspetti completamente innovativi, tanto da poter essere considerata una sorta di negazione dell'ontologia tradizionale per la quale, invece, era proprio l'Essere l'oggetto della tensione conoscitiva. Tale nuova ontologia assume le forme di un pronunciamento sull'essere nel senso di una rivelazione fenomenologica, ovvero un disconoscimento ed un rifiuto verso tutto ciò che si impone come oggetto di conoscenza positiva. Sicché tutta la posizione speculativa della cosiddetta 'filosofia della crisi' ebbe il proprio nucleo nell'aspirazione al disconoscimento delle pretese ontologiche di un reale che è disposto soltanto ad essere conosciuto. Tale disconoscimento costituì quell'avvicinamento al programma critico che si realizzò nella speculazione heideggeriana. In sostanza l'idea di questa nuova ontologia si mostra e si realizza sulla base di una conoscenza di tipo fenomenologico e si attua mediante una ripetizione della *Critica della ragion pura*. Insomma fenomenologia e criticismo, entrambi assunti secondo significati nuovi e tuttavia ripresi nella loro intenzione più profonda forniscono ad Heidegger gli strumenti teoretici per l'elaborazione della propria speculazione.

Per Heidegger la fenomenologia è una modalità di ricerca che permette di avvicinarsi al reale.

«Fenomenologia è il modo di accesso e il modo certificante di determinazione di quello che deve diventare il tema dell'ontologia. L'ontologia è possibile solo come fenomenologia. Secondo il concetto fenomenologico di fenomeno ciò che si mostra è l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni, i suoi derivati. E il mostrar-si non è un mostrarsi qualunque e neppure qualcosa dietro cui vi sia ancora qualcosa che non si manifesta. Dietro i fenomeni della fenomenologia non sta per essenza null'altro; può ben darsi, tuttavia, che quello che deve diventare fenomeno sia

---

<sup>370</sup> Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 2012, cit., pag. 11.

coperto. E proprio perché in prima istanza e perlopiù i fenomeni non sono dati, c'è bisogno della fenomenologia. Esser velato è il contrario del fenomeno»<sup>371</sup>.

Una tale esplicitazione del senso della ricerca fenomenologica conduce Heidegger ad un radicale rivolgimento della posizione di Husserl: ovvero rende esplicita la connessione di fenomenologia ed ontologia. Più esattamente, la ripetizione del percorso critico di Kant avrebbe dovuto costituire il capitolo di apertura di quella «distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia» che i §§ 6 e 8 di *Sein und Zeit* preannunciavano quale integrazione indispensabile della nuova ontologia.

Tale connessione tra criticismo e fenomenologia apriva la possibilità a quell'ontologia sommersa ed inconsapevole che connota lo sfondo del programma di Husserl. L'affermazione che la fenomenologia è possibile solo come ontologia introduce un approfondimento rispetto alla classica indagine fenomenologica e nello stesso tempo una divergenza rispetto alle sue intenzioni programmatiche. Nell'ottica di Heidegger la fenomenologia acquisisce senso soltanto come discorso atto a mettere in luce un fenomeno che di quel discorso sia comprensivo come sua propria possibilità. Per Heidegger, dunque, adottare il discorso fenomenologico come via d'accesso all'indagine ontologica significava realizzare le possibilità inesprese della fenomenologia. L'importanza di questa svolta è enorme e se dal punto di vista esterno definisce i termini del distacco di Heidegger da Husserl, chiarendo la portata del rifiuto heideggeriano della riduzione trascendentale da cui prende le mosse la riforma, in senso esistenzialistico, della fenomenologia, aiuta nel contempo anche a collocare la posizione di Massolo. Per Heidegger la capacità di un filosofare inteso nel modo della ricerca fenomenologica è ascritta a quel particolare ente che è il *Daisen*, al quale viene attribuito un primato ontico-ontologico. Se questo scorgere l'intenzione più profonda del programma fenomenologico dischiude la possibilità dell'analisi ontologica, fu una rilettura del programma critico di Kant ad aprire la via attraverso la quale la possibilità di un'ontologia poté svilupparsi nel programma heideggeriano.

È lecito al riguardo un chiarimento interno, poiché si possono sollevare numerosi e ragionevoli dubbi sul fatto che l'intenzione sottesa alla *Critica della ragion pura* comprendesse, di fatto, il programma di un'ontologia fondamentale dell'uomo come essere finito.

Questo aspetto non sfugge certamente a Massolo, il quale tuttavia afferma che se ci si ferma sul terreno della intenzionalità di Kant, ovvero sulla domanda che lo condusse a porsi il problema della determinazione dei limiti della possibilità della conoscenza umana, si può pensare che egli avesse in mente il prerequisito della finitezza umana, e il rischio dell'apparenza trascendentale. Massolo è dunque convinto con Heidegger della necessità di seguire la ripetizione del problema kantiano della *Critica della ragion pura*, con il fine di portare a termine il programma di una metafisica del finito che in Kant è solo prospettata come intenzione. Inoltre bisogna sottolineare che fu proprio tramite Heidegger che Massolo maturò come movente interno della propria ricerca l'acquisizione di un concetto centrale, quello di "ripetizione". Così Heidegger:

«Per ripetizione di un problema fondamentale intendiamo l'esplicitazione delle sue possibilità originarie ancora nascoste. Nella messa in opera di tali possibilità il problema si trasforma; ma questo è anche il solo modo per

---

<sup>371</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2006, cit., pag. 61.

salvaguardare il contenuto problematico. Salvaguardare un problema significa, peraltro mantenere libere e destinate quelle forze interne che lo rendono possibile come problema, nel fondo della sua essenza»<sup>372</sup>.

Massolo si occupò di ripercorrere le linee della ripetizione heideggeriana della critica kantiana nel saggio *Heidegger e la fondazione kantiana*<sup>373</sup>. L'articolo è del 1941 ed è il primo di una serie di contributi teorici, condotti con fine analisi esegetica, che culminarono nel testo *Introduzione alla analitica kantiana* del 1946. Questo saggio si pone come il primo atto della ripetizione personale condotta da Massolo del tema della *Critica della ragion pura* in quanto fondazione di una metafisica della realtà umana, ove si coniugano continuamente e con sapienza il rigore dell'analisi filologica e una più autonoma speculazione. Nell'articolo Massolo si muove ampiamente all'interno della posizione speculativa di Heidegger: le soluzioni teoriche di quest'ultimo vengono accettate e verranno utilizzate anche negli scritti successivi. Le maggiori assunzioni di Heidegger che Massolo fa sue si possono riassumere in tre punti: 1) la preminenza dell'intuizione sull'intelletto, 2) la centralità conferita alla dottrina dello schematismo, 3) l'identificazione dell'appercezione trascendentale («io penso») con il tempo. Sullo sfondo vi è inoltre la preminente sottolineatura delle differenze tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*.

Il saggio del 1941 si apre con queste parole:

«La ripetizione del problema kantiano è condotta da Heidegger nel lasciare agire liberamente ciò che rende possibile il problema stesso. L'idea che guida tale ricerca è l'idea di un'ontologia fondamentale, di una metafisica della realtà umana. L'espressione non deve significare un porre l'uomo innanzi come oggetto, ma che la metafisica stessa si costituisce come realtà umana. Il filosofare è 'una possibilità essenzialmente finita della esistenza' anzi il filosofare stesso esprime l'essenza della finitezza umana e va in questa finitezza stessa. È per la sua finitezza che l'uomo ha bisogno della ontologia»<sup>374</sup>.

Che cosa si intende per ripetizione del problema kantiano? Essa è la direttrice centrale del saggio ed è la risultante della sintesi, come visto sopra, tra la lettura heideggeriana della fenomenologia, così come è espressa nell'introduzione a *Sein und Zeit* e la revisione del criticismo kantiano, così come essa emerge dal testo *Kant und das Problem der Metaphysik*. Il convergere di queste due istanze comporta la crisi dell'idea centrale di metafisica, le cui radici sono presenti in tutta la storia del pensiero filosofico. L'idea critica, infatti, viene ripresa al di fuori di quell'orizzonte dell'indagine trascendentale. Il risultato di questo rivolgimento è che la trascendentalità originaria non è quella della coscienza che si relaziona al mondo come puro fenomeno, ma quella di un mondo che ne condiziona le possibilità fenomenologiche.

Facendo propria la tesi fondamentale della problematica heideggeriana, secondo la quale «soltanto per una intuizione finita può esserci ontologia», Massolo va chiarendosi che «la possibilità di una conoscenza ontologica è essenzialmente legata alla finitezza della conoscenza umana».

---

<sup>372</sup> Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pag. 177.

<sup>373</sup> Arturo Massolo, *Heidegger e la fondazione kantiana*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 22 (1941), n. 5-6. Ora in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi*, Marzocco Firenze, 1950, pp. 91-112; *Logica hegeliana e filosofia contemporanea e altri saggi*, a cura di Pasquale Salvucci, Giunti-Marzocco, Firenze, 1967, pp. 73-90.

<sup>374</sup> Arturo Massolo, *Heidegger e la fondazione kantiana*, in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi*, Marzocco Firenze, 1950, cit., pag. 91.

Vediamo in questo articolo emergere, inoltre, anche alcuni elementi della polemica che Massolo svilupperà con Hegel e che saranno centrali nei successivi articoli da lui dedicati al filosofo di Stoccarda, viziati ancora da una lettura della *Logica* hegeliana che risente dell'impostazione heideggeriana.

La posizione heideggeriana appare opposta e simmetrica a quella hegeliana. Per Hegel, infatti, l'impianto astratto del problema critico va respinto in quanto è impostato come se sussistesse una separazione invalicabile tra finito e infinito, ovvero tra il piano della conoscenza e il piano della realtà. Per Hegel condurre un discorso filosofico sul limite comporta di fatto il suo superamento, dunque l'inclusione dialettica di finito e infinito all'interno dell'orizzonte ontologico della razionalità assoluta. La ripetizione che conduce Heidegger, invece, esclude come presupposto l'astrattezza dell'antitesi tra finito e infinito, poiché il pensiero viene posto in funzione dell'intuizione, e risulta essere concepibile solo all'interno della condizione di finitezza e della sua costituzione ontologica, al punto di considerare assurdo un «pensiero infinito».<sup>375</sup>

Nell'articolo, infatti, Massolo pone l'accento sulla differenza di impostazione di Heidegger e Hegel rispetto alla tavola kantiana dei giudizi. Se la sintesi non è una correlazione indifferente, se l'intelletto è al servizio dell'intuizione, si fa chiaro che Hegel fu portato a vedere nella mancanza di una deduzione un aspetto dell'intellettualismo kantiano, donde l'origine arbitraria delle categorie<sup>376</sup>. Se dunque per Hegel la deduzione delle categorie deve radicarsi in una ricerca logica, per Heidegger si sviluppa in un approfondimento della correlazione e dipendenza dell'intelletto dall'intuizione. In tal modo Massolo sottolinea la problematicità della *Logica trascendentale* in quanto essa può giustificare se stessa soltanto riferendosi all'*Estetica trascendentale*. Viene inficiata l'autonomia della *Logica* in quanto interpretata da Heidegger come orientata ad approfondire l'*Estetica* stessa, da cui, direttamente dipende. Per questo motivo Heidegger, e sulla sua scia Massolo, è portato a preferire la prima, rispetto alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, perché in essa la dualità dei ceppi, senso e intelletto, e il loro rinvio a una radice sia pur sconosciuta, è più netto. Nella seconda critica si afferma, invece, una prevalenza dell'intelletto rispetto alla sensibilità. Evidenziando, dunque, come al centro della *Logica trascendentale* sia l'intelletto puro Massolo sottolinea come la *Logica* non possa porsi come staccata dalla *Estetica trascendentale*. Da questo punto in poi l'autore si adopera, sempre con strumenti heideggeriani e seppur non risparmiando note critiche, a chiarire questa relazione. Egli sottolinea dunque come in questa riconduzione della *Logica* all'*Estetica* si sveli la struttura originaria della intuizione pura, si chiarisca cioè la «funzione che nella fondazione della metafisica ha il tempo»<sup>377</sup>.

Come noto, Heidegger pone la dottrina dello schematismo, ovvero dell'origine dei concetti puri, al centro della fondazione kantiana. In questo contesto ermeneutico assume particolare rilievo l'immaginazione trascendentale, che diviene la base concettuale per un'interpretazione ontologica del criticismo.

---

<sup>375</sup> Cfr.: M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Appendice I, Conferenza di Davos, pp. 215-216.

<sup>376</sup> «Come è noto la filosofia kantiana nella ricerca delle categorie se l'è cavata a buon mercato. L'io, l'unità dell'autocoscienza, è del tutto astratto e pienamente indeterminato: come si può dunque giungere alle determinazioni dell'io, alle categorie? Per buona fortuna si trovano già nella logica comune, empiricamente indicate, le diverse forme del giudizio». G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 52-53, § 42.

<sup>377</sup> Arturo Massolo, *Heidegger e la fondazione kantiana*, cit., pag. 94.

Il punto centrale dell'articolo viene raggiunto nell'identificazione dell'appercezione trascendentale («io penso») con il tempo. L'operazione permette di portare a termine quella che viene definita la «deduzione soggettiva», ovvero l'«analitica della soggettività umana».

«Proprio per non essersi posto esplicitamente a tema la deduzione soggettiva, cioè la domanda della soggettività del soggetto, Kant nella seconda edizione della Critica della R.P. fu portato alla eliminazione della immaginazione trascendentale come terza facoltà fondamentale, e a porre l'intelletto come costitutivo di ogni sintesi»<sup>378</sup>.

Il saggio procede spiegando i motivi interni in grado di condurre all'identificazione del tempo con la appercezione trascendentale.

«Questo è il punto decisivo della ripetizione della fondazione kantiana. Ma a che cosa deve tendere questa ripetizione? Certamente non a ripetere ciò che Kant ha detto, ma a porre in luce ciò che rende possibile il problema kantiano della fondazione della metafisica, cioè la ricerca della possibilità della manifestazione dell'essere»<sup>379</sup>.

La ripresa dell'analisi permette a Massolo di dimostrare come nella ripetizione heideggeriana il tempo come intuizione pura non può essere una successione di *nunc*. Più precisamente il tempo non può essere la recezione di una realtà esistente e già data, cioè «il tempo come successione di *nunc* non è il tempo nella sua realtà originaria. Il tempo originario è ciò che dà origine al tempo come successione di *nunc*».

«L'io non sarà più fluttuante tra la temporalità e l'extra-temporalità ma il tempo stesso che si temporalizza. Se il tempo costituisce la trascendenza, esso è allora l'orizzonte richiesto per la possibilità del problema dell'essere»<sup>380</sup>.

Studiare la critica kantiana come ontologia fondamentale significa mettere in luce che l'«Io penso» non è altro che l'esplicitazione del momento categoriale di un processo che è intrinsecamente temporale. Per ottenere questo risultato occorre rivendicare la centralità della dottrina dello schematismo e cogliere pienamente la genesi delle categorie dalla temporalità. In questo senso il tempo non è affatto una semplice successione di adesso, ma è ciò che rende possibile ed attua la stessa determinazione dell'adesso.

In questo modo si va a costituire un nuovo concetto di trascendenza, laddove «la trascendenza non è un trascendere verso un oggetto. Il suo problema non indica nella sua radicalità una teoria della conoscenza, ma il costituirsi dell'io, come io, cioè come autocoscienza»<sup>381</sup>.

Pertanto se in Kant il trascendentale si andava definendo nel tracciare il limite alla possibilità della conoscenza umana, Massolo è convinto con Heidegger che la ripetizione della sua problematica non possa che procedere al passaggio dal trascendentale all'esistenziale, debba cioè essere condotta una ricerca che vede la trascendenza come il costituirsi stesso del soggetto umano. È questo dunque il passaggio che conduce all'approfondimento del concetto di fondazione delle metafisica non come «organon», ma come «trascendenza esplicita della realtà umana». Questa idea implica

---

<sup>378</sup> Ivi, pag. 101.

<sup>379</sup> Ivi, pag. 105.

<sup>380</sup> Ivi, pag. 107.

<sup>381</sup> Ivi, pag. 108.



l'eliminazione della trascendenza come qualcosa che si pone come permanente e condizionante la conoscenza, e fonda la trascendenza come costruzione del soggetto umano.

L'«io», dunque, inteso come tempo originario diviene anche una verità ontologica; per questo motivo nella ripetizione della fondazione kantiana, che ormai è chiaro si attua nei termini di una nuova definizione del concetto di trascendenza, è il tempo originario, cioè la radice della immaginazione trascendentale, ad assumere la funzione metafisica centrale. La metafisica non è più conoscenza di un mondo ultramondano ma si costituisce, secondo questo discorso, come metafisica della realtà umana. Ciò che l'uomo deve intendere è propriamente la sua finitezza, non come semplice qualità umana ma come modalità mediante cui può esprimersi l'esserci stesso dell'uomo e il suo porsi in rapporto con il mondo. La kantiana indagine sui fondamenti apriorici del sapere ha fatto emergere la trama attraverso cui va a costituirsi l'esperienza umana. La dottrina del tempo abbozzata nell'*Estetica trascendentale* e approfondita nello *Schematismus- Kapitel* della *Analitica dei principi* ha avuto il merito di sottrarre il pensiero all'abituale rappresentazione realistica della costituzione temporale degli enti e prospettargli l'enigma di forme in cui si presenta una realtà che in nessuna di esse può abitare perché solo attraverso esse può costituirsi.

In questa prospettiva Massolo accoglie anche la posizione heideggeriana circa il *Niente*:

«Se il niente non è più il concetto antitetico dell'essere, una nuova problematica può originarsi dalla *Dialettica Trascendentale* che segue l'*Analitica*. Alla apparenza trascendentale sarà da riconoscere un senso positivo, ma non nel senso hegeliano, bensì nel senso che proprio essa come non-verità trascendentale costituisce quella possibilità dell'errore più profondo che, radicata nel nostro esserci, ci dannava alla indigenza più abissale e alla ricerca senza pace»<sup>382</sup>.

In definitiva trascendentale è il nulla, inteso come possibilità fondamentale della ricerca ontologica e senso ultimo dell'essere. Adesso per Massolo il Nulla costituisce il movente della ricerca filosofica, in quanto la passione del filosofo per l'ontologia, il suo procedere a ritroso nell'indagine del fondamento ha mostrato la trama di una originaria mancanza d'essere, o meglio di una lontananza dall'essere. Tuttavia Massolo è anche convinto che per mezzo di questa consapevolezza si costituisce la forza del filosofare. Essa si reifica nell'atto, nient'affatto innocente, di mettere in discussione ciò che spontaneamente appare come costituito, di interrogarsi cioè mediante il dubbio, sulla prospettiva della realtà. Tramite questa indagine la Realtà si presenta come possibilità, ovvero come qualcosa che non ha, ma può acquisire un senso. Ed è proprio alla costruzione di questo senso che deve necessariamente lavorare la riflessione del filosofo.

---

<sup>382</sup> Ivi, pag. 110.

## 2.4 Il primo libro di Arturo Massolo: *Storicità della Metafisica* (1944)

L'incontro con il pensiero di Heidegger permise a Massolo di ripercorrere il problema kantiano della fondazione della metafisica e sviluppare le proprie riflessioni circa il progetto heideggeriano di un'ontologia trascendentale. Questi anni di studio rappresentarono in Massolo l'inizio di un percorso teoretico arduo che sul finire degli anni '30 cominciò a disvelare all'autore la struttura essenzialmente temporale del soggetto umano e gli aprì la strada per pensare l'esistenza come possibilità di trascendere la situazione storica nella quale vive il soggetto. Pertanto fu proprio l'incontro con Heidegger a favorire in Massolo la genesi della riflessione sul mistero della storia umana; una questione che si farà via via sempre più acuta nel pensiero dell'autore definendone interamente l'arco dell'evoluzione intellettuale.

*Storicità della metafisica* (1944) è il primo libro di Arturo Massolo, preceduto, come si è avuto modo di vedere, soltanto da brevi articoli su riviste e piccoli interventi in forma di recensione.

Questo testo si pone a conclusione di quello che si potrebbe definire il primo periodo della vicenda intellettuale di Massolo, il quale va dall'attualismo della sua formazione universitaria a Palermo, passa per gli anni degli studi disordinati e silenziosi, fino all'approfondimento della filosofia di Heidegger.

A conclusione di questo percorso Massolo in *Storicità della metafisica* (1944), conduce un primo bilancio della propria formazione filosofica effettuata nel solco dell'attualismo tramite l'approfondimento delle ultime acquisizioni teoriche maturate mediante il recente confronto con il pensiero di Heidegger.

Nell'opera infatti non è difficile scorgere un doppio movimento concettuale da parte di Massolo; egli da un lato continua a misurarsi con le tesi più tipiche del neoidealismo italiano di matrice gentiliana e crociana, esplicitando in più di un luogo del libro i limiti teoretici che intravedeva, dall'altro lato, pur rimanendo all'interno della problematica heideggeriana, mostra già una differenziazione più o meno consapevole rispetto alle soluzioni più tipiche di Heidegger.

Sicché *Storicità della Metafisica* può considerarsi il lavoro che decreta un momento di svolta nella speculazione di Massolo nel senso di una maggiore autonomia, in quanto a partire da questo momento il pensiero dell'autore cominciò a definirsi nelle sue linee più tipiche ed essenziali.

Le riflessioni che egli sviluppa sul concetto di passato, l'idea di una metafisica intesa come possibilità di trascendenza rispetto a ciò che è dato, risultano essere le acquisizioni teoriche fondamentali di questi anni, sulle quali Massolo continuerà a lavorare incessantemente negli anni successivi.

Massolo cominciò a scrivere *Storicità della Metafisica* nel pieno delle vicende della seconda guerra mondiale, mentre insegnava al liceo "Guerrazzi" di Livorno. Il trasferimento da Catanzaro a Livorno, che avvenne per interessamento di Gentile, rappresentò un momento davvero importante nella vita di Massolo, in quanto pose fine alla faticosa permanenza nella città di Catanzaro, ove egli era costretto alla solitudine e all'isolamento.

Sempre per intercessione di Gentile riuscì ad essere trasferita a Livorno anche la compagna di Massolo, Lidia Morra, conosciuta a Catanzaro durante gli anni precedenti. Pertanto si apriva per i due giovani un periodo di maggiore stabilità nell'ambiente livornese certamente più vivace e stimolante dal punto di vista politico e culturale. Di lì a poco i due giovani decisero di sposarsi e dunque convolarono a nozze a Milano il 30 ottobre 1941.

Per la pubblicazione di *Storicità della Metafisica* risultò fondamentale l'aiuto di Gentile, che sostenne Massolo sia durante il periodo di stesura del testo, il quale dovette essere certamente complesso e caratterizzato da numerose interruzioni, che durante le fasi cruciali della stampa, le quali furono duramente ostacolate dal clima convulso della guerra.

Nel prezioso carteggio intercorso tra Massolo e Gentile, pubblicato con il titolo *Il primo libro di Arturo Massolo*<sup>383</sup>, il quale resta una «viva testimonianza di giorni dolorosi e pur illuminati da speranza e da bontà»<sup>384</sup>, è possibile seguire interamente la tormentata vicenda della genesi di *Storicità della Metafisica*.

Questo periodo di serenità fu purtroppo molto breve, precocemente interrotto dall'esplosione della guerra.

In seguito ai bombardamenti che colpirono la città di Livorno nel 1943 e che distrussero gran parte della città, Massolo, dopo un breve periodo di richiamo militare a San Sepolcro<sup>385</sup>, decise di trasferirsi a Roma<sup>386</sup>, ove trovò una sistemazione con sua moglie in una casa assieme a molte altre persone.

---

<sup>383</sup> Cfr.: *Il primo libro di Arturo Massolo : lettere di Arturo Massolo e Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze, 19??; Estr. da «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. III – 1967, pp. 458-465.

<sup>384</sup> Ivi, cit., pag. 458.

<sup>385</sup> Nel carteggio Massolo-Gentile vi sono due lettere che alludono al richiamo militare di Massolo a San Sepolcro; la prima, in particolare, mostra l'apprensione da parte dell'autore per il proprio libro. Cfr. Ivi, pag. 460.

Di seguito il testo:

«Eccellenza,

ho la sensazione di essere un po' ridicolo, mandandovi la parte della mia opera che precede *Esistenza e storicità* ed è pertanto costitutiva delle prime pagine.

Dall'altra, posso io attendere? Ieri mi è arrivata la comunicazione e stasera partirò per raggiungere la mia sede presso l'83 Regg. Fanteria. Nel caso aveste da scrivermi, Vi prego di scrivermi presso Lidia in Cesenatico (Forlì), Via Bologna, 24. Io Vi faccio i miei migliori auguri. Ah, no! sarebbe buffa cosa se la mia operetta risultasse opera postuma.

Ossequi alla Signora e a Voi,

Arturo Massolo»

<sup>386</sup> Vi è una lettera datata ottobre 1943, inviata da Massolo a suo suocero. Essa racconta del viaggio affrontato assieme a sua moglie Lidia Morra per raggiungere Roma. La lettera costituisce un documento interessante. Essa è percorsa da un'estraniante ironia tipica dell'autore, e descrive la drammatica vicenda che segnò il viaggio verso Roma dei due novelli sposi. Si riporta qui di seguito il testo, fruibile grazie alla prof. Sonia Morra, che conserva la lettera.

«Carissimo papà,

e così tu non hai ancora letto ciò che ti ho mandato a mezzo di Moroni?

Noi stiamo qui a Roma- e benché si stava molto meglio (il che già in anticipo si può prevedere), qui ci sentiamo assai più sicuri. Il che è quello che importa. Può darsi anche che questa sia se non l'ultima, di certo una delle ultime notizie che ti posso dare di noi. E allora ti assicuro che potete stare del tutto tranquilli. Il viaggio? Qualcosa di tremendo. A raccontarlo mi proverò.

Storia di un ombrello

I due sposi si trovano a Rimini, il giorno X...piove. Si consultarono. Decisero la compra di un ombrello, malgrado l'orribile fine di altri due precedenti identici ordigni. La sera alle ore 17.45 si parte per Ancona. Viaggio comodo. Un po' di ritardo. Sono di buon umore. Un vecchio scemo magnifica la cucina anconetana. «Arrivate da ... a nome mio. Che bella mangiata che si prevede!» Arrivo. Buio. Pioggia. Malinconico vagabondare. Ritorno alla stazione. Digiuno. Si riparte alle 1. 35. Mangeremo a Roma. Umore discreto. Alle ore 8 circa presso Narni (23 km da Orte) un terribile boato! Si ha la sensazione che il treno andava alla deriva. Vetture affollatissime. Una donna grida. «Mitragliano!». Un'altra «Dio, il ponte!». Vediamo crollare per il finestrino i fili elettrici. Mi stringo Lidia. Sono pochi secondi. La vettura si è fermata incerta come un asino scavezzato dopo una fuga balorda. Saltiamo tra urli, pianti, bestemmie dal finestrino. Uno spettacolo raccapricciante. La nostra è la seconda vettura. La prima è orribilmente schiacciata contro il ???, la terza è stramazza a terra. Può darsi spiegheranno che la seconda è rimasta in piedi perché di tipo recentissimo e nuova. Sangue e gemiti. Mi prendo Lidia e ci allontaniamo sul fango dei campi. Ci uniamo ad altri due. Andiamo da un contadino. Discreta colazione. Ripartiamo alle 11 su una carretta. Tre ore e mezzo sotto la pioggia! Orte. Stazione di un tempo passato. Vetture contorte, ci ricordano con troppa evidenza che stiamo in guerra. Il bar ristorante è una enorme

In questo periodo, Massolo non aveva nessuna occupazione ed il tempo doveva trascorrergli assai lentamente. Quando Gentile in una lettera, interessandosi delle sue condizioni psicologiche e lavorative, gli chiese: «vorrei sapere se a Roma tu insegni, o se sei altrimenti occupato. Perché il lavoro è sempre la medicina efficace per tutti i mali»<sup>387</sup>, Massolo rispose:

«Eccellenza,

proprio quello che mi manca è la medicina! Non faccio nulla. Leggo qualcosa ma con scarsa possibilità di intendimento e di efficacia. È triste non avere i propri libri che offrono la possibilità di approfondire, chiarire qualche passo nuovo. [...] Soffro una noia sottile, umida, a volte angosciata. Avessi un buono studio e non una stanza piena, ossessionata di altro e di altri. Molti problemi mi distruggono. Sarò eretico- va bene! Vi sono uomini che amano l'azione e il concreto (il loro), io per me amo quello che essi chiamano l'astratto. Forse il mio non è egoismo ma una eccessiva sensibilità che mi fa soffrire se mi si fa vivere pubblicamente. Qui vivo quasi sempre in casa ma siamo in tanti! E per me non c'è un angolo. Non insegno, non ho occupazione alcuna-vivo come un vegetale, che soffre, però, del mal di coscienza. [...] Su tanto grigiore c'è la Sua promessa di occuparsi della pubblicazione del mio lavoro. Potessi anche apparire il più disgraziato, il più inutile e spaesato uomo, quel giorno non lo sarò. Lo amo quel mio lavoro- forse quando lo rileggerò ne proverò delusione, mi dirò "tutto qui?- ma sarà sempre testimonianza e forse anche l'epilogo d'un capitolo intenso di quel librone più strano che la vita mi obbliga a comporre giorno per giorno anche quando la voglia e scarsa e l'entusiasmo dorme come un povero idiota»<sup>388</sup>.

Nei momenti più bui del conflitto mondiale, durante i quali il futuro era incerto, Massolo era preoccupato, e quasi ossessionato, di non aver ancora pubblicato, all'età di 35 anni, un lavoro organico che fosse in grado di restituire un'immagine il più possibile oggettiva e completa degli studi da lui condotti fino a quel momento. Pertanto la pubblicazione di *Storicità della Metafisica* doveva rappresentare per lui un punto fermo nella precarietà esistenziale di quegli anni drammatici.

«Di molte cose (mobilio, ecc.) che mi importa ormai? Il libro si sta pubblicando, e questo è l'importante. Non è per brama di pubblicità, ma è bello potersi dire, quello che tu hai fatto, per quanto poco e contingente ha ormai una sua vita. Credo che sia un po' la gioia del padre, vedere una parte di sé prendere forma autonoma. E quel libro io l'ho assai caro. Ci guadagna in affetto a starsene lontano, come sono ormai lontani- perduti nella vicenda tumultuosa di questi mesi- quei giorni del suo faticoso crescere. E così quel suo ricordo è tutto colorato di nostalgia e di affetto»<sup>389</sup>.

Il libro andò definitivamente in stampa nel febbraio del 1944, dunque due mesi prima dell'assassinio di Gentile, il quale per l'occasione scrisse a Massolo le seguenti parole:

«Caro Massolo,

---

buca. Un treno di soccorso passato una mezz'ora prima. Attendiamo fino alle 20. A Orte sul marciapiede (rosicato come un formaggio da topi affamati), ci sono un migliaio di persone. Per la mezzanotte dovrebbe passare un treno da Firenze. Il tempo è ora bello. Maledetta Luna! Ritorniamo a vagabondare! Troviamo poi in casa di un contadino un'assai incerta ospitalità. Ci buttammo sul letto. Ripartiamo poi alle ore 6 per Fabbrica di Roma. Di lì abbastanza ??? sulla Roma. Poi giungiamo all'urbe scoronata alle ore 10. Non mangiamo dal giorno X (ore 12 a Rimini). Ora siamo a casa di Vittoriano. Sono contento di farvi avere presto nostre notizie. Di certo passeremo qualche brutto giorno, ma poi tutto si aggiusterà. Con ogni probabilità tra breve, Lidia ( per ora lei soltanto) potrà avere un posto a Roma.

Un abbraccio per tutto,

Arturo.

Ps: I morti, eccetto i feriti gravi- molti- a Orte risultano 30! Accidenti! E che c'entra l'ombrello? C'entra perché nel trambusto del disastro è rimasto sul treno!».

<sup>387</sup> Gentile a Massolo, lettera del 13 gennaio 1944, Ivi, cit., pag. 463.

<sup>388</sup> Massolo a Gentile, lettera del 19 gennaio 1944, Ivi, cit., pag. 463.

<sup>389</sup> Massolo a Gentile, lettera del 26 febbraio 1944, Roma, Ivi, cit., pag. 465.

Son lieto di poterti annunciare che la tua *Metafisica dello Storicismo* è già in tipografia per fare un volume della stessa collezione, in cui fu pubblicato il libro del Luporini, da Le Monnier. Fra otto giorni dovrei cominciare a ricevere le bozze- che cercherò il modo di comunicarti. Per dare il passo al tuo libro ho dovuto rimandare il turno di un altro volume, che aspettava da più di un anno! Ma ho voluto darti questa consolazione, che spero sarà il tuo risorgimento»<sup>390</sup>.

Il libro, che nella versione definitiva cambierà il titolo, si scandisce tramite un fitto dialogo con l'esistenzialismo, l'idealismo hegeliano, l'attualismo gentiliano e lo storicismo crociano.

È da notare che a partire dall'assassinio di Gentile, ed in particolar modo nel dopoguerra, sull'attualismo gentiliano cadde una cappa di silenzio che interruppe bruscamente i rapporti teorici con quell'esperienza filosofica, mentre la dissoluzione dell'egemonia crociana procedette più gradualmente. La diretta conseguenza di tale dinamica fu l'apertura della cultura filosofica italiana ai fermenti della cultura europea<sup>391</sup>.

In questo contesto le correnti dell'esistenzialismo, del neopositivismo e del marxismo, produssero una pressione sempre più acuta sulla cultura filosofica italiana, riducendo in tal modo progressivamente gli spazi di influenza dell'idealismo crociano e dell'attualismo gentiliano. Durante il dopoguerra moltissimi intellettuali si muovevano in percorsi speculativi alla frontiera tra questi tre indirizzi, travalicando nel campo dell'uno e dell'altro e generando spesso esiti teorici eclettici ed originali.

Ad esempio sia Luporini che Massolo, prima di approdare al marxismo passarono attraverso l'esistenzialismo; opere come *Situazione e libertà nell'esistenza umana*<sup>392</sup> e *Storicità della metafisica* dimostrano con chiarezza come l'esistenzialismo nel secondo dopoguerra abbia agito da «filosofia [in grado di] riporta[re] l'interesse speculativo sull'uomo»<sup>393</sup>. Perfino Galvano Della Volpe, pensatore dalle esperienze filosofiche più eclettiche ebbe contatto con le tematiche esistenzialiste prima di approdare al marxismo<sup>394</sup>.

Questa apertura della ricerca filosofica italiana verso le correnti emergenti delle filosofie europee, che si è visto essere proprio di molti intellettuali italiani nel secondo dopoguerra, in Massolo fu piuttosto precoce e si può cogliere già a partire dalle recensioni e dagli articoli che egli scrisse negli anni '30, tuttavia questo passaggio si fa particolarmente evidente in *Storicità della Metafisica* (1944).

Dato il particolare legame con la situazione storica nella quale si generò, *Storicità della Metafisica* è un'opera che per essere compresa profondamente necessita di essere calata nel clima culturale determinò la sua genesi. Proprio Massolo nell'*Avvertenza* dell'opera pone attenzione su questo particolare aspetto che la caratterizza:

«L'opera che l'uomo costruisce è di fatto dentro la sua giornata. Questa temporalità non ha, però, comunanza con la temporaneità, la quale più spesso indica un giudizio assiologico. La presente meditazione sulla storicità della metafisica

---

<sup>390</sup> Gentile a Massolo, Firenze, lettera del 19 febbraio 1944, Ivi, cit., pag. 464.

<sup>391</sup> Si veda: A.V. *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Atti del convegno di Anacapri (giugno 1981), Guida editori, Napoli, 1988.

<sup>392</sup> C. Luporini, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, Le Monnier, Firenze, 1942.

<sup>393</sup> P. Salvucci, *Situazione e filosofia in Arturo Massolo*, in *Politicità della filosofia: saggi e conferenze*, Argalia, Urbino, 1978, pag. 9.

<sup>394</sup> Sull'incidenza dell'esistenzialismo nel dopoguerra si veda: A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna, 1959, pp. 183-185.

trova anch'essa la sua intelligibilità se viene scoperta nel suo dialogare con il pensiero filosofico contemporaneo; se no, essa rimane del tutto priva di senso.

Rileggendo, io stesso ne avverto le oscurità, le quali, però, per il lettore preparato non saranno di natura filologica; queste possono pur esserci ma non tali, io spero, da costituire un ostacolo imbarazzante.

Alla domanda possibile ma non troppo naturale sul risultato, una risposta può comunque darsi perché anche qui bisogna aver cura di distinguere quello che si è voluto dire e quello che si è raggiunto.

Se è quest'ultimo che ha solo diritto di cittadinanza nel «dolce» mondo dello spirito, nulla qui deve e può essere con più o meno astuzia suggerito»<sup>395</sup>.

Quelle di *Storicità della Metafisica* sono pagine complesse e di difficile approccio per il lettore contemporaneo; non a caso Santucci, uno dei pochi ad essersi confrontato con esse, le definisce «tra le più oscure della letteratura esistenzialistica italiana»<sup>396</sup>.

Il libro procede con un andamento inquieto mediante lo sviluppo di analisi serrate e tormentate, che ripartono sempre da capo e rimettono in discussione questioni che sembravano essere risolte nelle pagine precedenti. Queste caratteristiche lo rendono di fatto un libro faticoso da leggere, e certamente non immediatamente intelligibile.

Massolo stesso farà esperienza di questa oscurità rileggendo la sua opera dopo diversi anni.

Quest'esperienza di non riuscire più a comprendere pienamente se stesso, l'origine di quella problematica e l'efficacia di quelle soluzioni teoriche, lo porterà a convincersi dell'idea che «ogni filosofo è legato al proprio tempo, che cambiati i problemi che davano origine a determinate risposte, esse non sono più intelligibili in se stesse»<sup>397</sup>.

In tutta l'opera il nome di Heidegger compare una sola volta all'inizio del lavoro, tuttavia è evidente l'ascendenza heideggeriana che si fa particolarmente chiara nello svolgimento di tematiche come la finitezza dell'uomo, la sua mondanità, nonché un concetto di tempo che diviene la struttura e l'orizzonte dell'azione umana.

Anche il punto di partenza della ricerca di Massolo risulta essere heideggeriano e risiede nella constatazione della lontananza dell'uomo da se stesso, nell'opacità che l'uomo ritrova nel mondo e dunque nella scelta tra autenticità ed inautenticità dell'esistere.

Così Massolo sottolinea:

«Psicologicamente questa è la nostra pena, il non sentirci appieno in nostro possesso. Dacché siamo viviamo da noi stessi lontani»<sup>398</sup>.

*Storicità della metafisica* (1944) si divide in tre sezioni: la prima parte (*Esistenza e Storicità*) si scandisce mediante una serie di analisi sul concetto di passato e sulla sua pretesa impensabilità; la seconda parte (*Analitica e Storicità*) analizza il concetto di metafisica e ne discute la possibilità mediante la stima delle differenze tra l'analitica e la metafisica, soffermandosi in particolar modo sulla diversità che intercorre tra «libertà morale» e «libertà metafisica», giunge a tematizzare il concetto di tempo e la sua peculiarità legata alla libertà metafisica; la terza parte intitolata propriamente *Storicità della Metafisica* porta a termine tutto il discorso impostato in precedenza.

---

<sup>395</sup> Arturo Massolo, *Storicità della metafisica*, Le Monnier, Firenze, 1944, cit., pag. I.

<sup>396</sup> Cfr. A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, cit., pp. 120-127.

<sup>397</sup> Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici in Arturo Massolo*, in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 458.

<sup>398</sup> Arturo Massolo, *Storicità della metafisica*, cit., pag. 6.

L'opera mostra la sua peculiarità a partire dal titolo che si costituisce nei termini di un accostamento ossimorico: da un lato vi è il concetto di storia, ovvero di ciò che ha a che fare con il contingente e con il relativo, dall'altro vi è il concetto di metafisica, ovvero un tipo di ricerca che dovrebbe avere a che fare con verità immutabili ed eterne. Nelle prime righe del testo, infatti, Massolo pone la questione sulla liceità di una tale ricerca.

«La serietà dell'impegno si trova immediatamente di fronte all'imbarazzo di cosa possa intendersi per metafisica, se una ricerca sulla sua storicità deve pur essere istituita senza lasciarsi prendere dall'ambizione di considerare chiuso il dibattito intorno alla sua natura»<sup>399</sup>.

Soltanto comprendendo la definizione di Massolo del concetto di *storicità* e nel contempo il significato che egli assegna al concetto di *metafisica*, sarà possibile giungere a sciogliere il nodo che sembra legare in maniera stridente questi due concetti.

Come si è visto in precedenza, sul finire degli anni '30 Massolo ha ben chiara la problematica kantiana così come essa venne riproposta da Heidegger, tanto che si può dire che il problema kantiano rappresenterà il fuoco della sua riflessione a partire dagli anni '30. Massolo è consapevole che dopo Kant è illusoria una riflessione filosofica che non tenga conto della *apparenza trascendentale*. Infatti se l'apparenza logica è evitabile correggendo l'errore in cui cade il raziocinio a causa del fallace utilizzo delle leggi logiche, l'apparenza trascendentale è inevitabile, ed è connaturata nell'uomo stesso, in quanto essa trova nella realtà umana la sua stessa radice ontologica.

«L'apparenza trascendentale in quanto inevitabile deve avere la propria radice nella realtà che è l'uomo. Porla come un'allucinazione della quale l'uomo non possa sfuggire, è un parlare da dèi. Come farei a riconoscerla dacché uomo sono?»<sup>400</sup>.

Massolo comincia il suo discorso ponendo la differenza tra l'essere e l'apparenza e notando come in questo differenziarsi si origini il discorso filosofico, il quale scaturisce cioè dalla consapevolezza umana che l'apparire non è l'essere. In questo contesto teorico il problema di Massolo è quello di comprendere il perché l'apparenza costituisca un problema filosofico per l'uomo.

Nell'*Introduzione* Massolo sottolinea:

«il filosofare ha la sua origine nella consapevolezza che l'apparire non è l'essere. Senza questa distinzione, mai sorgerebbe la ricerca filosofica. Essa non è un'invenzione di scuola ma ha il suo fondamento in una situazione di fatto. Il singolo non è mai l'aurora; egli si muove in un mondo già apparso il cui essere gli è nascosto. Da ciò l'inquietudine e il «perché questo?». Scoprire è sempre per l'essere, mai per l'apparenza; la sua base è però nell'apparenza. [...] L'apparenza è, per un modo di esistere dell'uomo, lontananza; non, però, spaziale ma originariamente temporale»<sup>401</sup>.

In moltissimi punti la consonanza con Heidegger è molto stretta, tanto che si potrebbe parlare di una ripetizione da parte di Massolo della posizione di heideggeriana.

---

<sup>399</sup> Arturo Massolo, *Storicità della metafisica*, cit., pag. 3.

<sup>400</sup> Ivi., pag. 4.

<sup>401</sup> Ivi.

Tuttavia il discorso di Massolo è piuttosto autonomo in quest'opera in quanto non soltanto non è perfettamente sovrapponibile a quello di Heidegger, ma si pone anche in una dimensione dialogica e polemica con la posizione hegeliana e con le più recenti impostazioni del neoidealismo in merito al concetto di storia e storiografia. Sono questi aspetti che rendono la riflessione di Massolo sulla storia e sulla metafisica di una pregnante originalità:

«La storia è storia della libertà nel senso che unicamente una attività creatrice può produrla. Tale affermazione è, però, insufficiente. Per un concetto adeguato della storia il solo postulato della libertà non basta, più ancora se per libertà si intende una realtà che è *causa sui*. Ciò si fa chiaro se si pensa che proprio la posizione hegeliana di uno spirito infinito vanifica la storia non soltanto perché rende problematica una storia fatta dagli uomini ma anche per ciò che uno spirito infinito e, quindi, originariamente creatore, non può fare storia.

Storia, infatti, non può significare unicamente creazione ma necessità del fatto creato, suo oggettivazione e perciò storiografia. Il concetto di identità del condizionarsi reciproco di storia e storiografia dell'idealismo contemporaneo italiano deve essere ulteriormente chiarito. In generale esso si presenta ancora troppo legato alla esigenza gnoseologica per cui non si può presupporre se non immaginando una realtà all'atto del conoscere, laddove bisogna vedere nella storiografia il postulato trascendentale della storia in quanto il mondo storico è condizionato dalla situazione umana che è finitezza»<sup>402</sup>.

Fondamentale è dunque il concetto della finitezza umana, dell'uomo inteso come singolo che si trova immerso in una situazione mondana, che non ha scelto e nella quale deve muoversi. Questo mondo nel quale il singolo si trova in una situazione di estraniamento non è indipendente da esso ma è una maniera d'essere, un suo modo di esistenza. La domanda originaria che si pone Massolo è dunque la stessa domanda di Heidegger:

«Ma che cosa è l'essere? Ogni risposta può venire riconosciuta inadeguata. Si può persino negare la legittimità di tale domanda e concludere nel silenzio. Una sconfitta del pensiero logico non può comunque farsi valere come sconfitta dell'uomo, dacché l'uomo agendo ha come norma la distinzione dell'essere e dell'apparenza. Questa distinzione in quanto non è provocata o prodotta dalle cose, è trascendentale; ma per ciò che essa è in rapporto con l'esserci dell'uomo e non può esaurirsi in funzionalità, deve essere detta esistenziale. Con ciò pare che si smarrisca la concretezza raggiunta dall'attualismo gentiliano, per cui è impossibile parlare d'una interiorità piantata fuori del mondo, la cosiddetta esteriorità»<sup>403</sup>.

Massolo sottolinea come questa impostazione comporti di fatto un dualismo uomo-mondo che smarrisce quella concretezza monistica che si era raggiunta con l'attualismo gentiliano. Secondo Gentile, alla luce del principio dell'immanenza radicale, non è possibile parlare di un soggetto ed intenderlo slegato dal mondo, poiché è proprio il Soggetto che pensando pone il mondo. Se questo modo di intendere il problema comporta un dualismo uomo-mondo, Massolo subito sottolinea che per mondo si deve intendere una maniera di esistere dell'uomo.

In tal senso 'Esistenziale' e 'Trascendentale' corrispondono a due modi diversi di intendere il mondo come maniera di esistere dell'uomo e dunque danno origine a due tipi diversi di filosofia. All'uomo funzione della metafisica della trascendenza, la filosofia dell'esistenza, di cui Massolo in quest'opera si fa portavoce, intende sostituire l'uomo-fine, perché tale filosofia mantiene come sua

---

<sup>402</sup> Ivi, pag. 19.

<sup>403</sup> Ivi, pag. 8.



intrinseca problematica costitutiva il problema dell'Essere, nella misura in cui tale questione si fa problema per l'esistenza.

È la costitutiva immersione del singolo nel mondo, inteso appunto come maniera d'essere che secondo Massolo costituisce la temporalità umana. Il concetto di temporalità inteso in questo modo viene legato a quello di discorsività.

È da notare, tuttavia, che in questo momento in Massolo le riflessioni sul linguaggio, sul discorso, sul dialogo, risentono di echi heideggeriani e sono soltanto abbozzate, ma si vedrà come esse assumeranno successivamente una graduale profondità ermeneutica nella riflessione dell'autore, costituendone uno degli aspetti più caratteristici.

In quest'opera del 1944 Massolo stabilisce un parallelo tra l'essere temporale dell'uomo e l'essere discorsivo:

«Il mondo designa, infatti, la nostra finitezza in quanto denuncia la nostra discorsività, cioè la nostra temporalità. È in quanto finiti che abbiamo bisogno di porre, stabilire, scoprire relazioni»<sup>404</sup>.

Legando il concetto di temporalità a quello di discorsività Massolo nega l'identità tra passato e fatto, nel senso che il passato non risulta essere semplicemente ciò che è accaduto in precedenza. Massolo ritiene pertanto che l'identità di "fatto" e "passato" vada superata, o al limite, altrimenti posta o spiegata. Per Massolo, infatti «concepire il tempo come il piano sul quale scorrono gli eventi, significa lasciarsi sfuggire la temporalità del tempo, cioè non potere intendere per quello che qui interessa, il suo temporalizzarsi come passato. E allora come distinguere il fatto dal venire ad essere?»<sup>405</sup>.

Per Massolo il semplice fatto come passato non può fondare la storicità, ad esso potrà essere riconosciuta al limite una storicità fondata, cioè derivata. La storicità fondante dovrà essere cercata in un passato che non si origina con il "fatto".

Nel paragrafo *L'Origine del passato e la fondazione della storicità*, Massolo si occupa proprio di chiarire i punti principali del suo discorso relativi al concetto di passato e di storia. In particolare bisogna sottolineare che per Massolo il modo temporale fondamentale non è il passato, bensì il futuro, il quale determina l'essenza stessa della storicità intesa come trascendenza:

«Soltanto per una realtà che sia futuro è possibile essere a un tempo un passato. È perché noi siamo tali, cioè trascendenza, che noi siamo storici. Quel passato che prima si è cercato veramente nel fatto e poi a partire dal presente, si lascerà ancora più precisare ora che ne abbiamo scoperto la radice nel futuro? O dobbiamo prima precisare che cose è trascendenza? Precisarla vorrà significare: chiarire in che senso la trascendenza costituisce l'esistenza umana»<sup>406</sup>.

Pur nell'ambito di un discorso prolisso e dall'andamento inquieto si vanno definendo nel discorso di Massolo quelle che lui ritiene essere le strutture fondamentali della temporalità, dalle quali si chiariscono i concetti di trascendenza e di metafisica. Se il passato risulta essere la dimensione originaria dell'uomo e determina l'oblio e la lontananza da se stesso, laddove questo oblio «è

---

<sup>404</sup> Ivi, pag. 23.

<sup>405</sup> Ivi, pag. 24.

<sup>406</sup> Ivi, pag. 33.

nient'altro che l'impotenza ontologica di fronte a ciò che non è ente»<sup>407</sup>, il futuro risulta essere il costitutivo tendere in avanti, l'elemento in grado di determinare l'orizzonte della trascendenza. Il presente assume per Massolo, come già per Heidegger, un carattere derivato e secondario, poiché «il tempo originario non è più il presente ma il futuro»<sup>408</sup>.

Un'altra questione dirimente per sondare gli esiti del discorso condotto da Massolo in *Storicità della Metafisica* risulta essere la distinzione tra “analitica” e “metafisica”; attorno all'analitica, intesa come “ermeneutica dell'esistenza” si condensa l'heideggerismo dell'autore, mentre il concetto di metafisica inteso come iniziativa eccezionale del singolo risente di ascendenze jaspersiane.

Sicché proprio la distinzione tra analitica e metafisica permette di comprendere la distanza di Massolo rispetto ad Heidegger.

È ampiamente noto che nella prima fase della propria ricerca Heidegger mise momentaneamente in parentesi il problema dell'Essere per dedicarsi ad una questione ad esso propedeutica relativa al senso dell'Esserci (*Dasein*), ovvero l'ente che deve essere ontologicamente interrogato prima di ogni altro. In Heidegger, dunque, vi è un problema dell'Esserci che non è ancora problema dell'Essere. Anche per Massolo in questi anni della sua riflessione la problematica filosofica è indissolubilmente legata al problema dell'Essere. Massolo sottolinea infatti come sia «sempre per l'essere che noi filosofiamo»<sup>409</sup>.

Tuttavia sembra che Massolo, a differenza di Heidegger, non ponga una cesura tra la problematica dell'esserci e quella dell'essere, poiché in Massolo il problema esistenziale ed il problema ontologico risultano interrelati, essendo l'uno l'origine dell'altro, motivo per cui il problema della filosofia è quello dell'essere e l'essere è problema per l'esistenza. Tuttavia Massolo dal canto suo sottolinea come questa interdipendenza non significhi «che l'essere-uomo è l'essere in generale. Se si dicesse così, si verrebbe a smarrire il senso della metafisica come propria dell'uomo, la cui azione ben lungi dal denunciarlo come l'essere, prova la sua passione per l'essere»<sup>410</sup>.

La filosofia di Massolo si presenta pertanto contro l'impostazione eidetica di Heidegger, come orientata sulla concretezza dell'esistente e della sua irripetibile singolarità. Nel pensiero di Massolo riaffiora pertanto una fortissima vena personalistica la cui genesi, pur nel cambiamento di impostazione, non è difficile da rintracciarsi nella sua prima formazione aderente al particolare tipo di attualismo di Fazio-Allmayer. Sicché di contro alla natura ideale dell'analitica, si afferma la metafisica come azione del singolo, un'azione che riguarda non l'uomo in generale ma colui che si fa persona.

La metafisica così intesa per il suo stretto collegamento fra esistente ed essere, intesa come azione reale del singolo, supera ogni astrazione intellettualistica:

---

<sup>407</sup> Ivi, pag. 53.

<sup>408</sup> Ivi, pag. 37.

<sup>409</sup> Ivi, pag. 11.

<sup>410</sup> Ivi, pag. 10.

«Con l'affermazione d'una metafisica di pertinenza non dell'uomo in generale, ma di colui che si fa persona, s'è raggiunto il punto decisivo di distacco da ogni intellettualismo più o meno dichiarato. [...] L'intellettualismo per l'aspetto che qui interessa, ha come sua caratteristica la fede nell'uomo eterno, *intellectus archetypus*. Esso si presenta storicamente con diversi nomi, sempre legato a miti che continuamente genera. Nelle sue metamorfosi conserva, però, un costante disinteresse per il singolo, una ripugnanza per l'eccezione, un culto sincero per l'autorità»<sup>411</sup>.

La stretta connessione che Massolo stabilisce tra l'esistente e l'essere conferisce alcuni significati ben diversi ai temi cardine della filosofia heideggeriana (quali ad esempio l'angoscia, il nulla) dai quali anche Massolo parte per definire l'autenticità dell'esistenza, cioè di quell'esistenza che è in definitiva autoriconoscimento del senso della finitezza umana nell'orizzonte della temporalità.

Questo aspetto è molto importante e permette di comprendere gli elementi di discontinuità tra Heidegger e Massolo, e renderà chiaro il motivo più profondo dello spostamento di Massolo verso il marxismo e la riconosciuta insufficienza dei limiti della filosofia heideggeriana che avverrà negli anni immediatamente successivi a *Storicità della metafisica*.

Bisogna tenere presente che nella filosofia di Heidegger la separazione tra il problema del senso dell'esistente ed il problema dell'essere, determina che il senso dell'esistenza umana vada rintracciato in una chiusura dell'esistente stesso. Da qui il richiamo alla morte e all'angoscia come sentimenti che svelano la finitezza all'uomo. In altre parole per Heidegger nella scelta tra autenticità ed inautenticità, e dunque nell'aderenza esistenziale dell'esserci a se stesso (nell'essere per la morte, nell'angoscia e nel nulla), l'Esserci si pone di fronte al proprio destino, cioè quello di essergettato che è destinato a morire. Tuttavia è proprio nell'heideggeriano appello al destino (*Schicksal*) che si scorge il punto di distacco tra Massolo ed Heidegger, in quanto la temporalità alla quale quest'ultimo si richiama è una temporalità ferma, cioè quella di un uomo che attende il proprio destino, ovvero il suo essere per la morte.

In questa prospettiva si comprende che il senso dell'esistenza umana per Heidegger risiede nell'accettare ciò che l'esistente è sempre stato e per sempre sarà, ovvero, un singolo nato e gettato nel mondo, destinato a morire ed ontologicamente esposto al nulla ed all'angoscia.

La storicità a cui Heidegger pur si richiama è in sé piena di eventi insignificanti, in quanto l'agire nel mondo, non assume alcun significato nella prospettiva heideggeriana per l'esistenza autentica, in quanto tale autenticità è annoverata esclusivamente nella fedeltà da parte dell'Esserci alla sua immutabile struttura esistenziale.

É opportuno sottolineare come la conclusione di Heidegger non venga accettata da Massolo, neppure in questi anni che possono definirsi di maggior purezza dell'esperienza esistenzialista dell'autore.

É da notare, inoltre che in *Storicità della Metafisica* Massolo così come non accetta il destino della finitudine umana propria del pensiero Heidegger, rigetta allo stesso tempo quella che gli appare l'infinitudine disumana dell'Io creatore dell'idealismo:

«Come è noto, l'esistenzialismo e in modo speciale l'ontologismo heideggeriano, insistono sulla finitezza della libertà umana, laddove l'idealismo in generale ne celebra la infinitezza. Ambedue però si smarriscono, il primo per la

---

<sup>411</sup> Ivi, pag. 82.

incapacità di soddisfare l'esigenza d'una eternità del valore, il secondo per non potere motivare il perché del filosofare stesso»<sup>412</sup>.

Distanziandosi tanto dall'ontologismo heideggeriano, tanto dall'idealismo, si può notare come in Storicità della metafisica, l'interesse di Massolo sia piuttosto concentrato sulle possibilità dell'impegno metafisico, ed è all'interno di questo ampio progetto, che l'autore delinea nell'opera, che si situa l'importanza che Massolo conferisce ai termini heideggeriani di angoscia e di nulla. Tuttavia in Massolo questi concetti non rappresentano esclusivamente la fedeltà alla struttura esistenziale dell'uomo, in quanto per Massolo il senso autentico dell'esistenza non è nell'essere-per-la morte ma nella libertà.

A tal proposito Massolo distingue tra due concetti di libertà: la «libertà morale» e la «libertà metafisica». In questa distinzione posta da Massolo si apre la scelta di possibilità esistenziali che oltrepassano il discorso heideggeriano.

«La libertà morale richiama l'uomo dall'oblio del suo essere lontano ed è così che questo richiamo costituisce la cosiddetta voce della coscienza. Ad essa possiamo negarci ma non dobbiamo. Questo potere negarci è nella terminologia kantiana quell'arbitrium brutum sul quale deve imporsi la libertà. Ma non soltanto per questo carattere di doverosità la libertà è qui sempre morale. Essa è chiamata per chiamarci a realizzare il pieno della nostra persona. Il vuoto che dobbiamo riempire è un niente, pure è qualcosa che ci appartiene. Ma se è un niente, come può essere nostro? Come niente, altri potrebbe per noi colmarlo. Il niente in generale non è né mio né tuo. Che cosa è allora questo niente che non è assolutamente un niente? Un niente che si possiede è per ciò stesso un che positivo. La sua positività è l'individuo stesso. [...] Il niente come niente è del singolo, non può esser riempito che dal suo possessore»<sup>413</sup>.

In questo modo Massolo prova a spiegare il sorgere dell'angoscia del singolo di fronte al niente, laddove l'angoscia è quello stato di sofferenza del non poter tradurre nella situazione mondana la pienezza del dover essere alla quale la libertà morale aspira. Tuttavia l'angoscia prova, secondo Massolo, l'infinità della libertà morale, laddove la libertà metafisica è sempre finita poiché strutturalmente legata al tempo.

«Non resta allora che riprendere da capo l'indagine. Il fatto che noi motiviamo e possiamo motivare spingendoci sino alla domanda fondamentale del perché qualcosa e non niente, denuncia questo nostro essere angosciati per il niente. Se il niente, però, ripetiamo ancora, non angoscia come oggetto (già l'oggetto qua talis non può angosciare), come angoscia? Questa angoscia, si badi, non può rimanere un enigma perché contiene il segreto della finitezza metafisica. Ma finitezza per ciò che non può essere un'assenza di quantificazione spaziale, rivela temporalità. Di nuovo ritorna ad imporsi il tempo come la struttura della libertà metafisica»<sup>414</sup>.

Se dunque nella libertà morale l'angoscia si placa, nella libertà metafisica l'angoscia agisce all'interno; in essa il singolo si vive nella problematica della propria finitezza, poiché attinge la coscienza del proprio essere temporale. Infatti:

«Se la metafisica non viene distinta dall'analitica, dovrà nel suo angosciarsi perdersi in un'ontologia negativa, laddove è in questa impossibilità di una scoperta del fondamento che essa assume coscienza del finito, e, riconoscendolo tale, lo

---

<sup>412</sup> Ivi, pag. 98.

<sup>413</sup> Ivi, pag. 95.

<sup>414</sup> Ivi, pag. 103.

ha già fondato. La sua libertà non è, allora, una vittoria sul tempo, ma l'originarsi stesso della coscienza di sé in quanto preterita»<sup>415</sup>.

L'originarietà del temporalizzarsi metafisico è dato anche dal carattere improvviso della temporalità metafisica. Esso differisce dall'istante della libertà morale che è invece pienezza di presenza e cioè «tempo assiologico», poiché l'improvviso, nella sua contiguità all'angoscia dell'autenticamente finito è l'assoluta discontinuità e l'assoluta estraneità per cui il mondo non è più familiare e si verifica il crollo della lontananza che costituisce l'orizzonte dell'oggettività.

L'idea di Massolo è quella per la quale la metafisica, essendo un improvviso atto di trascendenza, è un atto in grado di decostruisce il reale. In questo processo di decostruzione l'autore scorge la possibilità della genesi della storia.

«Ci troviamo allora a trattare di qualcosa che motiva ed ha unicamente la sua motivazione come regola, cioè, di un trascendentale? No, perché più che una possibilità, l'atto metafisico è già reale. Questo suo non avere inizio per l'improvviso che lo costruisce, meglio per il suo costruirsi con l'improvviso, che è perciò contemporaneo, è la sua storicità. [...] da essa proviene il monito che l'esistente non è di sua natura per il singolo; coincide con la sua poieticità con il niente della sua origine»<sup>416</sup>.

Sicché, nella delineazione della libertà metafisica si fa evidente lo sforzo di Massolo di non ricondurre l'autenticità del singolo, alla quale la libertà metafisica è ancorata, a strutture persistenti né sul piano trascendentale e neppure su quello esistenziale.

È opportuno notare che in *Storicità della metafisica* (1944) la tematica dell'improvvisa trascendenza si svolge e si chiude in un ambito che sembra essere puramente soggettivo. L'autore, che pure aveva affermato all'inizio del testo che «l'esistenza è sempre mondana» e che «l'uomo in quanto è, è sempre in relazione con sé e con l'altro», nell'ultimo paragrafo del libro intitolato proprio *Storicità della metafisica*, compie una serie di dichiarazioni che sembrano isolare il singolo dal mondo, delineando la libertà metafisica nei termini di «una assolutezza» sufficiente a se stessa, ovvero, qualcosa con cui non si è in rapporto per altro. Nel trascendersi l'esistenza umana non più ritorna a sé carica di mondanità; nulla in essa ha fatto inserzione...Chi s'inserisce in me sono io e più niente»<sup>417</sup>.

Si è visto come in Heidegger il senso autentico dell'esistenza risiede nella fedeltà all'Esserci, alla sua struttura esistenziale intesa come destino, invece in *Storicità della Metafisica* le cose sembrano essere ben diverse in quanto il punto a cui giunge l'opera è quello di lumeggiare la libertà metafisica pensata come la più autentica espressione, improvvisa e straordinaria, del singolo.

In questo momento dell'evoluzione intellettuale di Massolo l'apertura del soggetto verso l'oggetto storico-sociale, risulta essere inesplorata. Tuttavia è necessario riflettere sul fatto che il porre da parte di Massolo l'origine della libertà metafisica nel singolo, rappresenta la possibilità di un approfondimento ontologico del singolo svincolato da strutture storicamente predeterminate e dal concetto stesso di destino, inteso come forma precostituita alla quale adeguarsi. Solo in questo

---

<sup>415</sup> Ivi, pag. 104.

<sup>416</sup> Ivi, pag. 133.

<sup>417</sup> Ivi, pag. 129.

modo il soggetto può fondare l'indispensabile colloquio con gli altri uomini, nella comune apertura al presentarsi di un'oggettività che rende possibile un'unica, comune a tutti, esperienza mondana.

Bisogna notare come proprio a partire da questa intuizione nelle opere successive a *Storicità della metafisica* Massolo attuerà uno spostamento da una posizione tipicamente esistenzialistica, tesa a dare rilevanza alla problematica del singolo, verso una graduale apertura al mondo storico e alla comunità umana. Soltanto più tardi infatti Massolo si chiederà la legittimità della coscienza singola e «privata» di porsi come inizio e senso della ricerca filosofica. Sarà infatti nelle riflessioni successive al 1944 che Massolo procederà a porre questa convinzione ad ulteriori indagini chiarificatorie, motivo per cui si assisterà ad un chiaro spostamento dell'interesse di Massolo dalle esigenze del singolo a quelle della comunità conciliata. È opportuno notare, però, che l'interesse per l'uomo era talmente radicato in Massolo che tale spostamento di prospettiva non porterà con sé un oblio della coscienza e della singolarità degli esseri umani.

Molti interpreti, inoltre, concordano nel riconoscere nello sfondo delle tematiche di *Storicità della metafisica* il momento iniziale della costituzione di una problematica etico-politica nella riflessione di Massolo. Salvucci, ad esempio, è convinto che Massolo in questi anni manifestava il «rifiuto dell'atteggiamento di passiva accettazione e di inerzia di fronte ad una realtà etico-politica che non poteva essere accettata e subita da chi avvertiva insofferenza» per tale condizione, in anni in cui la libertà era negata dalla stessa situazione politico-sociale. Ad avvalorare questa ipotesi vi è, sempre secondo Salvucci, la denuncia da parte di Massolo «dell'incapacità, per la metafisica classica, di riconoscere realmente l'uomo», intesa nel senso di un netto rifiuto nei confronti di «una filosofia che pretende di porsi come assoluto epilogo, che è chiusa ad ogni inquietudine e che, perciò, è sterile di futuro»<sup>418</sup>. Per Massolo infatti in questi anni la polemica contro l'intellettualismo e la metafisica classica significava rifiutare una concezione del mondo statica ed imm modificabile, tale da rendere vana ogni possibilità di movimento al pensiero e all'azione umana. Per questo motivo il punto più importante della riflessione dell'autore in questo momento si può individuare nello sforzo di chiarire che il fondamento esistenziale del mondo non può essere postulato apriori in una *ratio astratta* ma in un nuovo concetto di realtà temporale profondamente umana.

Lo sottolinea anche Losurdo quando afferma che in «*Storicità della metafisica* ritorna l'energica polemica contro la tradizione intellettualistica, ma il rifiuto della "originaria purezza ed extratemporalità del pensiero" non avviene in funzione della difesa della singolarità, bensì in funzione del riconoscimento che "il passato appartiene originariamente alla struttura umana" e quindi della comprensione del condizionamento storico dell'uomo»<sup>419</sup>.

Bodei, infine, nel sottolineare come nel discorso di Massolo all'atto metafisico si accede all'improvviso, nello scarto temporale che determina il crollo ontologico di ogni lontananza riferisce che «in base alla testimonianza di alcuni allievi livornesi (Badaloni, Laretta), è possibile, anche se dall'interno del testo non risulta con evidenza, dare un senso più pregnante alla *Storicità della Metafisica* ed alla metafisica stessa. Metafisica è qui quello che più tardi sarà la "trascendenza rivoluzionaria" atto di rottura eccezionale che produce un nuovo mondo»<sup>420</sup>.

---

<sup>418</sup> Pasquale Salvucci, *Situazione e filosofia in Arturo Massolo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 572.

<sup>419</sup> Domenico Losurdo, *Arturo Massolo dall'esistenzialismo al marxismo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 509.

<sup>420</sup> Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici di Arturo Massolo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo* cit., pag.455.

### 3. Gli anni dell'Università degli studi di Urbino

#### *Parte Prima*

#### 3.1 Arturo Massolo, professore a Urbino

All'epoca del passaggio del fronte Massolo si trovava a Roma, sfollato da Livorno a causa dei bombardamenti. Nella capitale prese parte attiva alla Resistenza, svolse attività clandestina assieme a Guttuso, Cantimori, Alicata, Cardarelli, Panzieri. Negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, per Massolo ebbe inizio l'esperienza dell'insegnamento universitario. A partire dal 1946 cominciò infatti per l'autore un lungo periodo di magistero all'università di Urbino, che si concluderà soltanto agli inizi degli anni '60.

Massolo arrivò a Urbino circondato da un alone di gloria, derivante sia dal riconoscimento pubblico della serietà e del rigore con cui aveva condotto i suoi primi studi, che dalla sua singolare ed eclettica personalità. Il nome di Massolo per la sede di Urbino venne suggerito a Giuseppe Branca, da Ugo Spirito e da Franco Lombardi. Branca, allora delegato rettorale, ricorda così l'unicità di quel momento e di quell'incontro:

«Autunno del 44. Urbino liberata. Università con pochi insegnanti: alcuni a nord o ingoiati dalla guerra. Occorreva provvedere. Fra gli altri mancava anche il filosofo. Commissario rettorale dell'università decisi di correre a Roma per chiedere, per trovare. Parlai con Franco Lombardi. Mi fece, subito, il nome di Massolo. Me ne descrisse rapidamente le qualità, dello studioso e dell'uomo. Ebbi immediatamente in Massolo fiducia e simpatia, prima di conoscerlo, prima di vederlo: si che, dopo una tempestosa seduta di facoltà, ottenni che gli si desse l'incarico. Quando mi si presentò per la prima volta, tutto chiuso in un cappotto più grande di lui, con l'immancabile bottiglia di caffè in tasca, vidi che era proprio come Lombardi me lo aveva descritto e come me lo ero immaginato: viso aperto, temperamento combattivo, profondità di pensiero. Le sue stesse stranezze completavano il quadro di uomo libero, refrattario a pericoli di alienazione. Erano tempi in cui il professore universitario, al di là della disciplina che insegnava, doveva creare o ricreare una coscienza civile nei giovani. Massolo era un uomo vivo e schietto: i giovani lo avrebbero ascoltato e seguito. Con lui si poteva stare tranquilli: portava una cultura fresca, moderna, di persona che crede in quel che dice»<sup>421</sup>.

A Urbino, piccola città di provincia segnata da una certa forma di indifferenza o di astrazione culturale<sup>422</sup>, Massolo si trovò improvvisamente in un ambiente diverso rispetto al movimentato clima romano. Nella nuova sede infatti egli era certamente esposto ad una forma di isolamento, se non intellettuale sicuramente geografico. Tuttavia il contesto e le circostanze in cui Massolo si mosse nei primi anni a Urbino crearono in lui le premesse per l'esperienza cardine della sua vita.

Massolo giunse a Urbino durante tempi assai duri, quando l'Italia stava ancora sanguinando dalle ferite della guerra civile. Come egli stesso rimarca in una lettera a Carlo Bo, negli anni difficili e convulsi dell'immediato dopoguerra l'università italiana sembrava essere un «un rudere bombardato a tappeto»<sup>423</sup>, sventrata nei suoi organismi principali e stretta in una morsa di generale confusione. Il ritorno in massa di molti giovani, animati dalla volontà di concludere gli studi che la guerra aveva

---

<sup>421</sup> Ricordo di Giuseppe Branca, in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 349.

<sup>422</sup> Su Urbino e il suo ambiente sono significative alcune pagine scritte da Livio Sichirollo in *Filosofia e politica, ovvero del significato di una città: considerazioni di un amministratore*, Istituto statale d'arte, Urbino, 1963, pp. 17-21.

<sup>423</sup> Arturo Massolo a Carlo Bo: Manoscritto su carta intestata "Università degli studi di Urbino. Facoltà di Magistero"; senza data. Carteggio inedito. Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea. (Fondo Arturo Massolo).

bruscamente interrotto, si inseriva nel generale clima di ricostruzione del sistema universitario. L'università era infatti distrutta ed imperversava nella più desolata delle miserie; era priva di aiuti ed animata nello spirito di ricostruzione soltanto dallo sguardo fiducioso di quei giovani che la abitavano, i quali ritornavano sui libri dopo essere maturati precocemente nell'esperienza della guerra e della Resistenza, dopo aver visto il volto della violenza ed essersi impegnati per difendere la libertà.

In questo clima di ricostruzione e speranze avvenne l'incontro di Massolo con quella particolare generazione di studenti, in un momento storico in cui il distacco generazionale tra chi era in cattedra e chi tra i banchi si era fatto acuto a causa delle vicende storiche e del modo differente di aver vissuto, recepito ed interiorizzato la drammatica esperienza della dittatura e della conflitto. Egli stesso a distanza di qualche anno ricorderà che quei giovani desiderosi di imparare «non trovarono maestri in cattedra, ma uomini inquieti o stanchi ripetitori di un mondo concettuale che essi non potevano vedere né ricordare»<sup>424</sup>.

Le più recenti vicende avevano spezzato l'ordine costituito, creando un prima e un dopo, avevano incrinato l'equilibrio tra il bene e il male, avevano esposto un'intera generazione di intellettuali a riflettere sulla possibilità della violenza nella storia, e imposto loro di valutare le responsabilità di ognuno.

Fu nel clima di questi anni che Massolo si trovò ad essere per la prima volta professore all'università. In questi anni Massolo scoprì gradualmente quei giovani, la loro estrazione culturale spesso umile, si rese conto che il loro giungere a Urbino rappresentava già una scelta radicale e precisa, ovvero, una scelta a capire, a studiare. Egli li osservava e li scopriva, come disse, nel «loro disordine».

La sua formazione come uomo, intellettuale e professore passò attraverso l'autenticità di quegli incontri; egli comprese fin da subito che tra i banchi non vi erano studenti da formare dall'alto di una cattedra, quanto piuttosto l'istanza problematica di una nuova coscienza che andava costruita nel reciproco scambio. Intuì lucidamente che quella generazione esprimeva un bisogno di concretezza, una volontà di comprendere le ragioni del conflitto, divorata dall'esigenza di trovare nelle lezioni universitarie gli strumenti per riflettere sulla realtà e sul valore della ragione nella storia. Massolo si rese conto della difficoltà di creare cultura nella coscienza di quanti nei libri cercavano le ragioni della violenza e della sofferenza degli uomini, e che diffidavano di quel tipo di insegnamento che si concretizzava nella ripetizione di un sistema o nel compiacimento astratto.

Se gli studenti che ritornavano all'università dopo la tragica esperienza della guerra rappresentarono molto nella formazione del giovane professore, anche per molti di quei giovani Massolo, nel suo essere filosofo nella misura piena dell'essere uomo, con la sua insofferenza per il quotidiano, con le sue ipotesi di lavoro che non si riducevano mai allo specialismo storiografico rappresentò una presenza estremamente importante.

«La presenza di Massolo fu un dato di fatto non solo per i nostri studi. [...] I suoi discorsi non cominciavano, né finivano nella filosofia. Il rapporto con lui si andava fondando sul piano umano, nelle conversazioni, che pur ci concedeva, durante le lunghe partite sui tavoli del biliardo. Era un rapporto che includeva l'ansia del nostro porci, la

---

<sup>424</sup> Arturo Massolo, *Presentazione a: Loris Ricci Garotti, Heidegger contra Hegel*, Argalia, Urbino, 1965, cit., pag. II.



sistemazione delle nostre scelte e l'entusiasmo della nostra giovinezza, tutte ragioni che Massolo mostrava saper ben comprendere e ci stimolava ad approfondire»<sup>425</sup>.

Particolarmente esemplificativo di queste circostanze è l'incontro che avvenne proprio in questi anni tra Arturo Massolo e Loris Ricci Garotti. In questo giovane di Lugo, Massolo ritrovò la sintesi della coscienza problematica di un'intera generazione, nonché la possibilità di intessere nuove riflessioni mediante una didattica dai tratti singolari. Sotto questo aspetto sono significative le parole che Massolo dedicò a Ricci Garotti in occasione della presentazione dell'opera di quest'ultimo *Heidegger contra Hegel* (1965), pubblicata postuma:

«Ho molto esitato per molte ragioni, ma non ho potuto che accettare. È mio dovere scrivere qualcosa che dica al lettore chi era Loris Ricci Garotti. Egli è morto nel giugno del 1965. L'avevo conosciuto, credo, nel 1946. Non furono rapporti semplici. Lo scoprivo nel suo disordine, nella sua gioia di vivere, nel suo sentire a volte la disciplina dello studio come una violenza. Lo scoprivo e lo riconoscevo nella mia giovinezza. Diventammo presto amici. Il rapporto fra lui e me non fu se non inizialmente rapporto di professore e studente. Come io diffidavo e diffidavo di questo rapporto, egli diffidava della sua situazione di studente. Che cosa trovassi in lui, non posso dirlo che in un modo abbastanza incerto. Di giovani intelligenti, cioè pronti a capire e alla ripetizione, ce ne sono molti. Ma egli aveva qualcosa che mi piaceva subito, il pudore dell'intelligenza. [...]

Ma c'era in lui il problema culturale del dopoguerra, il problema del partigiano che ritorna agli studi. Egli si interroga sul senso che era proprio della sua generazione e che non era un senso di rottura. Questo lo avvertivamo noi, gli anziani, e anche con un certo stupore. Ma la sua generazione no. C'era soltanto una realtà da costruire e un vuoto immediatamente culturale»<sup>426</sup>.

Anche il rettore Carlo Bo nel commemorare la prematura scomparsa di Loris, si trovò a riflettere su quella particolare situazione storica che fece da sfondo all'incontro tra Massolo e quegli studenti:

«Direi che questo sia stato il terreno d'intesa su cui si è iniziato un dialogo non formale, non ufficiale, fra chi stava sulla cattedra come Massolo e chi stava tra i banchi come Ricci Garotti. I tempi dell'insegnamento erano ugualmente diversi: Massolo non era certo uno di quei professori che fanno della cattedra un baluardo o una chiesa. La lezione era per lui soltanto l'inizio di un dialogo che si sarebbe poi protratto nel tempo. [...] Perché non dobbiamo tacere un'altra suggestione del Massolo, egli non insegnava ai suoi allievi l'arte di vincere i concorsi, un'arte fra l'altro che lui stesso non studiò e ignorò. Egli insegnava a pensare, a restare col pensiero sulle cose, a fare- caso mai- della filosofia un'arte dello spirito, una seconda natura»<sup>427</sup>.

In questi anni infatti Massolo meditava sul ruolo dell'intellettuale, sul compito della cultura, sul fatto che essa potesse diventare premessa indispensabile per un dialogo molto più ampio, da intessere oltre i confini delle aule universitarie. Questo processo di acquisizione di nuove consapevolezze avvenne in continuità con la sua naturale disposizione al dubbio, che divenne un vero e proprio approccio metodologico. Egli comunicava ai suoi allievi che prima di ogni altra certezza vi è un'area di ignoto da cui bisogna partire per la costruzione di ogni conoscenza. Al di là di alcuni schemi, dietro ad alcune parole d'ordine che egli imponeva a se stesso, in Massolo restava intatta questo larghissimo spazio di dubbio, di timore di errare, elementi questi che costituirono la sorgente del suo incessante spirito di interrogazione.

---

<sup>425</sup> Giuliana Ricci Garotti, *Ricordo di Arturo Massolo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 380.

<sup>426</sup> Arturo Massolo, *Presentazione a: Loris Ricci Garotti, Heidegger contra Hegel*, Argalia, cit., pp. I-II.

<sup>427</sup> Carlo Bo, *Un uomo, un maestro, un filosofo inventore*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 341.

In questo periodo a Urbino si creò una vera e propria scuola attorno alla figura di Arturo Massolo. La sua presenza ed il suo insegnamento si inserivano nel quadro di un proficuo confronto di competenze e ruoli che raggiunsero il loro punto di maggiore coesione negli anni '50.

«Furono una stagione felice, gli anni cinquanta a Urbino: anche qui, un gruppo di amici raccolti intorno alla figura di Carlo Bo (rettore dal 1947)- amici, non soltanto colleghi- trasformò radicalmente un'istituzione di provincia e, diciamo pure, inventò una università nuova: politica edilizia e politica culturale (biblioteca e pubblicazioni) furono sviluppate insieme, e si lavorò d'accordo con una amministrazione comunale diretta da un sindaco-operaio d'eccezione, Egidio Mascioli, che mi piace ricordare: aveva capito che cosa significasse una università viva in un centro celebre ma poverissimo, piccolissimo, fuori mani, dimenticato da tutti. Fu veramente una stagione di pionieri, che Massolo sentì e visse profondamente»<sup>428</sup>.

### 3.2 La cultura nel dopoguerra. L'esperienza di Massolo nella rivista «Società»

La fondazione di «Società»<sup>429</sup> avvenne nel clima intenso della Liberazione, carico di promesse di libertà per l'avvenire. Dopo la seconda guerra mondiale, infatti, le menti degli uomini di cultura engagés si accesero come mai forse in passato. L'intellettualità italiana, profondamente segnata da una lunga fase di immobilismo e stagnazioni, avvertì di dover prendere parte attiva alla ricostruzione, mediante la proposta di un progetto politico e culturale<sup>430</sup>.

«Società» nacque a Firenze, per l'Editore Einaudi, nell'estate del 1945, come rivista trimestrale di politica e cultura. Il primo fascicolo è un numero doppio (gennaio-giugno) di circa 360 pagine, un volume molto denso e variegato nel quale tuttavia si possono individuare alcuni elementi che determineranno il profilo tematico della rivista per gran parte della sua storia.

Il primo comitato di redazione fu composto da Ranuccio Bianchi Bandinelli, in qualità di direttore, Romano Bilenchi, Marta Chiesi, Maria Bianca Gallinaro e Cesare Luporini.

Anche Massolo in quell'estate del 1945 era tra coloro che parteciparono alla costituzione di «Società». È necessario sottolineare che Massolo, pur collaborando con la rivista fin dalle prime pubblicazioni, entrò nel comitato di redazione soltanto nel 1957, quando «Società» passando da Einaudi all'editore Parenti di Milano, rinnovò completamente la direzione<sup>431</sup>. Questo dato può informare certamente sulla personalità dell'autore, ovvero sulla sua «facilità di ideazione, il suo senso della realtà, un'intuizione veramente intellettuale, che lo conduceva sicuro alle cose e gli consentiva di evitare ciò che nel quotidiano della cultura è mera *causerie*, avanguardia fine a se stessa, divertimento- ma anche il suo sottrarsi immediatamente, ad una qualsiasi forma di istituto, scegliere sempre e con tenacia il negativo»<sup>432</sup>.

---

<sup>428</sup> Livio Sichirolo, *Arturo Massolo: un itinerario filosofico*, in *Il filosofo e la città. Studi in onore di Arturo Massolo*, (a cura di N. Di Domenico, G. Puglisi), Marsilio Editori, Venezia, 1988, cit., pp. 15-16.

<sup>429</sup> Per una trattazione approfondita della storia della rivista cfr. G. Di Domenico, *Saggio su «Società»*, Liguori, Napoli, 1979.

<sup>430</sup> Cfr. Romano Luporini, *Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione nel dopoguerra*, «Edizioni di ideologie», Roma, 1971.

<sup>431</sup> Il nuovo comitato, nel quale non compaiono più Muscetta e Manacorda, è composto da Aloisi, Banfi, Bandinelli, Candeloro, Della Volpe, Fortunati, Luporini, Massolo, G. Natoli, Pietranera, Spinella. Successivamente entrerà a farvi parte anche Lucio Colletti.

<sup>432</sup> Livio Sichirolo, *Premessa*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 5.

Il gruppo redazionale del '45 aveva caratteristiche peculiari. Le personalità che lo costituivano risultano essere emblematiche di quell'incontro a più voci che si ebbe nel dopoguerra tra la tradizione culturale italiana ed il movimento operaio. Un incontro che si genera negli anni della guerra di liberazione e che ne segna nel contempo gli anni successivi.

Michele Ciliberto nel tracciare la genesi della rivista, il programma di essa, il rapporto che nel corso della sua storia gli intellettuali ebbero con il partito comunista sottolinea come «quella di Società non fu una esperienza idilliaca, lineare; fu una esperienza complessa, ricca di conflitti, nel mondo storico e in quello storiografico. Ed era inevitabile, dopo venti anni di fascismo, quando si ricostruivano le condizioni di un lavoro culturale e culturale-politico di carattere pubblico, nell'incontro di generazioni diverse- e differenziate non solo per ragioni strettamente anagrafiche»<sup>433</sup>.

Gli intellettuali che diedero vita a «Società» non erano infatti senza passato, avevano piuttosto maturato varie esperienze politiche e culturali non direttamente riconducibili ad un'unica formazione. Essa, seppur avvenuta generalmente nel solco dell'idealismo, di fatto si reificava in un differente rapporto, secondo la scuola di appartenenza, con il neoidealismo italiano di Croce e Gentile.

La rivista fu dunque prima di tutto un luogo di incontro di una pluralità di energie intellettuali, che si costituiva come un campo di forze non omogeneo sullo sfondo del quale si faceva spazio il problema di una comune tradizione, ovvero dell'individuazione di un possibile terreno d'intesa e di un linguaggio condiviso attraverso cui comprendersi e riconoscersi. Il primo direttore della rivista fu Bianchi Bandinelli, intellettuale di formazione crociana, approdato al marxismo per una via peculiare ovvero mediante un'ecclettica rielaborazione di alcune categorie interne alla formazione umanistica e storicistica<sup>434</sup>. Al suo fianco lo scrittore Bilenchi, che era stato in un primo momento un "fascista di sinistra", poi collaboratore di Vittorini durante il periodo di «Solaria», per poi intraprendere, come molti della sua generazione, la strada dell'antifascismo a partire dalla guerra di Spagna<sup>435</sup>. Altro membro era Luporini, giovane filosofo che aveva già pubblicato *Situazione e Libertà nell'esistenza umana* (1941), come Massolo già legato al Partito, elemento che lo portava ad avanzare una riflessione sul rapporto tra il moto di emancipazione dei lavoratori ed il compito degli intellettuali nella società<sup>436</sup>.

Pur nelle loro differenze quasi tutti i fondatori di «Società» avevano in comune un dato: si erano formati nel pieno degli anni Trenta. Lo stesso Luporini si trovò a sottolineare questo aspetto allorché, ponendo l'accento sul proprio programma «continuazionistico», dette vita alla rivista insieme a Bilenchi e Bianchi Bandinelli. Riferendosi a «Società», Luporini metteva in risalto che nel corso degli anni Trenta «s'era verificata una frattura fra larghe zone della cultura italiana e l'idealismo crociano» e sottolineò:

---

<sup>433</sup> Michele Ciliberto, *Cultura e politica nel dopoguerra. L'esperienza di «Società»* in «Studi Storici», Anno XXII, n. 1, (Gen-mar, 1981), cit., pag. 5.

<sup>434</sup> Per ulteriori informazioni biografiche e bibliografiche sulla figura di R. Bianchi Bandinelli si veda M. Mazza, *Marxismo e storia antica*, «Studi Storici», n. 2, 1976, pp. 113-118.

<sup>435</sup> Su Romano Bilenchi si veda il saggio autobiografico *Amici (Vittorini, Rosai ed altri incontri)*, Einaudi, Torino, 1976.

<sup>436</sup> Si veda su questo punto: Cesare Luporini, *Dallo storicismo alla riscoperta delle forme*, in *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974.

«molti di noi erano passati a sinistra, per quanto in maniera molecolare, attraverso scelte individuali o per piccoli gruppi. Bisognava ora cercare di aggregare fra loro questi gruppi di sinistra nuova e tentare una saldatura fra essi e i capi storici del Pci più sensibili ai temi culturali, da Togliatti, in primo luogo, a Sereni. Al centro del dibattito c'era l'atteggiamento da assumere intorno a Croce e ai modi di distaccarsene: tutta l'intellettualità di sinistra era combattuta»<sup>437</sup>.

La figura di Croce appariva ormai stanca in un clima politico profondamente mutato. Essa venne pertanto presa di mira da questa nuova generazione di intellettuali e sottoposta ad una rilettura che la consegnò al passato, come espressione di una forma ideologica i cui presupposti in questi anni furono ampiamente rigettati. Nella prolusione di Bianchi Bandinelli dal titolo *A che serve la storia dell'arte antica?*<sup>438</sup>, si legge chiaramente questa volontà di chiudere i conti con il passato alla luce degli sviluppi della storia più recente, una volontà che si traduce proprio nella liquidazione della figura di Croce:

«Noi tutti gli siamo debitori, se non abbiamo disperato e se non abbiamo abbandonato il nostro posto: questo debito non possiamo dimenticarlo. Ma anche quello del Croce è stato, in certo modo e per necessità di circostanza, un monopolio, un assolutismo intellettuale. Oggi che siamo usciti da quel carcere, nel quale la sua era la sola luce che polarizzava i nostri sguardi, essa ci è apparsa meno intensa, meno viva [...] Se [Croce] lo scorgiamo ancora, con uno sguardo di affetto, è quando ci rivolgiamo indietro»<sup>439</sup>.

La rivista «Società» espresse fin da subito ed in maniera efficace e rappresentativa le posizioni di molti studiosi, per la maggior parte di formazione idealistica, che sentivano l'esigenza di un profondo rinnovamento della cultura e del ruolo stesso dell'intellettuale. Un'esigenza che passava attraverso la saldatura tra filosofia, valori di massa e politica di partito.

Anche se «Società» non nacque esplicitamente come rivista di partito le scelte di fondo della politica culturale comunista rimbalzarono sulle sue pagine fin dal principio. Nella prospettiva togliattiana, basata sulla concezione unitaria e realistica del mondo<sup>440</sup>, si trovava infatti il centro di unificazione delle varie correnti dalle quali ben presto si originò una lettura materialistico-storicistica della storia nazionale.

Soltanto se si tiene presente questo retroterra, che vede intrecciarsi vari elementi (la costruzione di un nuovo partito politico, la definizione della forma democratica nella transizione al socialismo, la scelta di un piano culturale<sup>441</sup>), si può comprendere al meglio la realtà che decretò la genesi di «Società». Inoltre bisogna tenere presente che in quegli anni di fervida ricerca teorica nacquero, una dopo l'altra, «Rinascita», «Socialismo», «La Nuova Europa», «Città Libera», «Realtà Politica», «Il Politecnico», «Acropoli», «Risorgimento», «Nord e Sud», «Lo Stato Moderno», «Critica sociale», ecc..

---

<sup>437</sup> Testimonianza data a N. Ajello. Si veda N. Ajello, *Intellettuali e Pci 1944-1958*, Laterza, Bari, 1979, cit., pag. 71. Sugli stessi temi cfr. S. Bertelli, *Il gruppo. La formazione del gruppo dirigente del Pci 1936-1948*, Rizzoli, Milano, 1980, cit., pag. 314.

<sup>438</sup> Prolusione tenuta all'Università di Firenze il 13 novembre 1944. Poi in «Società», n. 1-2 (1945).

<sup>439</sup> Ranuccio Bianchi Bandinelli, *A che serve la storia dell'arte antica?*, in «Società», n. 1-2 (1945), pag. 11.

<sup>440</sup> Si veda a tal proposito: Palmiro Togliatti, *Programma*, in «Rinascita», n. 1 (1944), pag. 1.

<sup>441</sup> Cfr. G. Vacca, *Saggio su Togliatti e la tradizione comunista*, De Donato, Bari, 1974.

Tuttavia nell'ampio dibattito sulla ricostruzione post-bellica la posizione espressa da «Società» detiene una propria autonomia e specificità, differenziandosi dalle alle altre riviste ed in modo particolare da «Rinascita», rivista di partito fondata un anno prima da Togliatti.

Ad un esame macroscopico è possibile notare che se negli scritti di «Rinascita» l'idea della ricostruzione passava attraverso un preciso programma politico<sup>442</sup>, in «Società» questa inclinazione si coniugava in modo più esplicito ad un orientamento di pensiero che rimandava più apertamente alla tradizione culturale umanistica<sup>443</sup>. Categorie come “progresso”, “responsabilità”, “umanità”, “sacrificio”, “moralità”, “solidarietà”, caratterizzavano le pagine di «Società» in questi anni.

Se dunque l'aspetto più spiccatamente culturale caratterizza «Società» rispetto a «Rinascita», bisogna altresì notare che attorno all'idea di ascendenza togliattiana di democrazia progressiva, cioè l'ipotesi di transizione al socialismo che muove da un progetto di ricomposizione della società civile con la società politica, si strutturano le nuove forme di coscienza e conoscenza degli intellettuali di «Società»<sup>444</sup>.

Nonostante questo aspetto la battaglia intrapresa da «Società» fu prima di tutto culturale e poi politica, anche se, come si vedrà meglio in seguito, il legame tra politica e cultura subirà un processo di cementificazione ideologica.

Il primo passo intrapreso da «Società» per procedere al rinnovamento culturale fu quello, in linea di continuità con i propositi del suo direttore, di fuoriuscire dalle secche del neoidealismo italiano ed in particolare dal crocianesimo, dedicando ampio spazio ad Hegel<sup>445</sup> nel primo numero. Così veniva precisato l'intento sotteso a tale operazione culturale:

«non abbiamo intenzione di proclamare un ingenuo ritorno allo Hegel. Affermiamo piuttosto la sua presenza entrando direttamente e in discussione con lui. Questa discussione [...] preferirà avvicinare direttamente, spregiudicatamente e intimamente i testi, ripristinandoli nella loro vera storicità, fuori dalla presunzione genealogica del “ciò che è vivo e ciò che è morto”»<sup>446</sup>.

Intraprendere una discussione con Hegel significava per «Società» procedere nella strada della conoscenza diretta dei testi hegeliani in antitesi alle soluzioni scolastiche del recente idealismo italiano e nel contempo uscire dal paradigma dello storicismo crociano. È probabilmente questo il motivo che spinse «Società» a pubblicare sul primo numero *Appunti sullo storicismo* di Cantimori<sup>447</sup>, studioso di prestigio. Dietro il saggio di Cantimori vi era infatti già una polemica nel nome di Croce, sviluppatasi in una prospettiva molto ampia fino a toccare gli sviluppi tedeschi e

---

<sup>442</sup> Si veda l'editoriale *Unità nazionale*, in «La Rinascita», n. 3, 1944.

<sup>443</sup> «Le difficoltà che attraversiamo erano prevedibili e sono in parte necessarie. Bisogna considerarle innanzitutto non sul ristretto piano nazionale, ma sul piano dell'umanità alla quale tutti apparteniamo». (Cfr. *Situazione*, in *Società*, n. 3, pag. 3).

<sup>444</sup> «Democrazie non significa soltanto e soprattutto un certo meccanismo di forma rappresentative ed istituzionali, fissate una volta per sempre secondo l'interesse di gruppi sociali particolari giunti per primi alla maturazione politica e al potere, bensì democrazia progressiva, ossia sostanziale partecipazione popolare alla vita del paese attraverso metodi di continua evoluzione secondo le esigenze e il progresso effettivo del popolo». (Cfr. *Situazione*, in *Società*, n. 3, pag. 5)

<sup>445</sup> Da notare che sul primo numero di «Società» venne pubblicato il saggio di Luporini: *Un frammento politico giovanile di G. F. Hegel*, (1945), n. 3.

<sup>446</sup> Nota redazionale preposta ad A. Massolo, *L'essere e la qualità in Hegel*, in «Società», n.1-2, 1945, pag. 101.

<sup>447</sup> Per un profilo di Delio Cantimori si veda: M. Ciliberto, *Intellettuali e fascismo, Saggio su Delio Cantimori*, De Donato, Bari, 1977.

americani della concezione storicistica, per merito soprattutto delle ricerche di Carlo Antoni<sup>448</sup>, studioso di scuola crociana.

In quest'ottica si collocano anche i due fondamentali contributi di Massolo incentrati sulla *Logica* hegeliana: *L'essere e la qualità in Hegel*<sup>449</sup>, *La hegeliana dialettica della quantità*<sup>450</sup>.

In essi l'accento è posto sulle «astrazioni generiche speculative»<sup>451</sup> dell'hegelismo, che saranno al centro della polemica di una parte del marxismo italiano negli anni Cinquanta, da cui Massolo prenderà fortemente le distanze. È bene notare già da adesso e poi sul finire degli anni '40 Massolo muterà il proprio giudizio interpretativo su Hegel. Tuttavia in questi anni Massolo, come molti altri intellettuali, mantiene una perplessità nei confronti della *Logica*. A non convincere Massolo è il connubio hegeliano tra metafisica e logos che lo porterà a pronunciare la propria «resistenza implacabile al fascino del logo hegeliano che non è nostro e che non ci somiglia».

Sicché durante il 1945 Massolo pubblicò nei primi numeri di «Società» tre articoli: i due sopracitati saggi su Hegel, ed il saggio *Esistenzialismo e borghesismo*<sup>452</sup>.

È fondamentale porre l'attenzione su un aspetto che appare non secondario: se i saggi che Massolo dedica alla *Logica* di Hegel sono l'esito di una serie di studi condotti negli anni precedenti, ed esprimono l'animata polemica dell'autore contro l'intellettualismo, il terzo dei saggi pubblicato nel 1945 su «Società» dal titolo *Esistenzialismo e borghesismo* traccia invece il delinearsi di una fase che mostra un volto nuovo, pur non obliando il percorso speculativo maturato fino ad ora.

È da constatare che dopo i primi due fascicoli Massolo non scrisse più su «Società», ma su «Socialismo», probabilmente anche a seguito della polemica con «Il Politecnico».

### 3.2.1 I primi passi di Massolo nella *Logica* di Hegel

I due saggi che Massolo dedicò alla *Logica* di Hegel, vennero pubblicati nel 1945 sul primo numero di «Società», tuttavia essi presero corpo negli anni precedenti ed in particolare durante le ultime fasi del soggiorno romano, allorché l'autore vedeva ormai, dopo una lunga e travagliata fase, in via di pubblicazione il suo primo libro *Storicità della Metafisica* (1944). Così Massolo in una lettera a Gentile:

«Lavoro su Hegel. Sto propriamente scrivendo sulla sua *Logica dell'Essere*. Sarei tentato di ripetere tutta la *Logica*. Non so ancora, ma forse finirò con il fermarmi lì. Non è un saggio di critica *interna* né una ricostruzione. È qualcosa come un colloquio, un mettere alla prova alcuni concetti. È lo scrivere di un uomo che ha sul tavolo un solo libro»<sup>453</sup>.

---

<sup>448</sup> C. Antoni, *Dallo storicismo alla Sociologia*, Sansoni, Firenze, 1940; Sul rapporto tra Antoni e Cantimori e sull'interesse di quest'ultimo per il dibattito sullo storicismo si veda: E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma, 1974, pp. 206 e sgg.

<sup>449</sup> Arturo Massolo, *L'essere e la qualità in Hegel*, «Società», 1 (1945), n. 1-2; poi in *Ricerche sulla Logica hegeliana e altri saggi*, Firenze, Marzocco, 1950; ora in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, C.E Giunti Bemporad Marzocco, Firenze, 1967.

<sup>450</sup> Arturo Massolo, *La hegeliana dialettica della quantità*, «Società», 1 (1945), n. 4; poi in *Ricerche sulla Logica hegeliana e altri saggi*, Firenze, Marzocco, 1950; ora in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, C.E Giunti Bemporad Marzocco, Firenze, 1967.

<sup>451</sup> Ivi.

<sup>452</sup> Arturo Massolo, *Esistenzialismo e borghesismo*, «Società», 1 (1945), n. 3.

<sup>453</sup> Arturo Massolo a Giovanni Gentile, lettera del 26 febbraio 1944, Via Livorno I, Roma, in *Il primo libro di Arturo Massolo*, cit., pag. 465.

Non bisogna dunque farsi fuorviare dalla datazione di questi due saggi, poiché essi sono l'esito del percorso teoretico precedente segnato dall'apertura speculativa dall'attualismo alla filosofia heideggeriana. Essi pertanto risentono dell'impostazione tipica di quegli anni, in particolare delle riflessioni intorno alla fondazione di una nuova ontologia da parte di Heidegger ripensata attraverso Kant, nonché della fervida critica condotta contro le tesi intellettualistiche. Sottende la problematica di questi saggi l'esigenza da parte di Massolo di riportare l'attenzione sull'individuo e sul mondo umano; esigenza supportata teoreticamente da un inedito concetto di temporalità e di ragione, ancorati dal punto di vista speculativo alla finitezza umana intesa come causa stessa dell'esserci di una ontologia e dunque del domandare metafisico. Sono questi elementi teorici i poli problematici attorno ai quali, ancora sulla scia di Heidegger, si muoveva la riflessione di Massolo in questi anni. Si comprende pertanto la critica, già vista in *Heidegger e la fondazione kantiana* (1941), all'idea hegeliana di tempo inteso come successione di *nunc*, la quale conduce l'autore a considerare la *ragione* hegeliana nei termini di un'*astratta ratio* che fa violenza all'individuo e alla sua intrinseca umanità. I due saggi possono intendersi dunque come una sorta di controprova condotta da Massolo, con in mano il solo testo de *La scienza della logica*, delle tesi anti-intellettualistiche studiate tra il 1943 e il 1944. Egli stesso dichiarò:

«Nelle Ricerche sulla logica hegeliana, che hanno una direzione tematicamente teoretica, continuai la polemica con l'intellettualismo esercitando la mia insoddisfazione. È qui ben chiaro il richiamo alla precedente situazione»<sup>454</sup>.

Questi due saggi detengono esiti fortemente critici verso il pensiero di Hegel. Essi si pongono come un'intima meditazione da parte dell'autore sulle prime categorie della *Logica*, dunque sul problema del *cominciamento*, il quale investe anche la questione stessa del *divenire*, così come essa viene presentata da Hegel<sup>455</sup>. In essi, dunque, Massolo opera una verifica delle tipiche invettive esistenzialistiche nell'analisi del testo hegeliano, in un'ottica precisa e già decisa in partenza che decreta una specifica condanna delle prime categorie della *Logica*. Nello scritto *La hegeliana dialettica della quantità* (1945) Massolo analizza il passaggio dalla *qualità* alla *quantità*, riprendendo una questione che era stata propria del suo maestro Fazio-Allmayer, e di cui si era occupato, seppur in un discorso più ampio, nella tesi di laurea su Rosmini, ovvero il passaggio dall'uno ai molti. Al centro di questo passaggio è in gioco, secondo Massolo, il concetto stesso di libertà così come esso si evolve all'interno del movimento della dialettica hegeliana:

«È in generale la dialettica hegeliana una dialettica della libertà? La domanda nel suo primo porsi, nel suo immediato irrompere, non fa ancora questione di cosa debba intendersi per libertà, ma se dal punto di vista logico sia possibile parlare di libertà in quanto distinta dalla necessità. Tale domanda è provocata dal fatto che Hegel si serve del principio della doverosità come motivazione interna di ogni passaggio. [...] C'è in tutta la *Logica*, malgrado l'apparenza della autonomia e libertà dei suoi momenti, la trascendente imperiosità del logo, meglio, della coscienza filosofica o dello Spirito assoluto pervenuto al suo epilogo»<sup>456</sup>.

---

<sup>454</sup> Arturo Massolo, *Schema della propria operosità scientifica*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 8.

<sup>455</sup> Su questo punto per la considerazione della posizione di Massolo in rapporto a quella di Gentile, si veda: E. Alessandrini, *I principi della trasformazione hegeliana tra Giovanni Gentile e Arturo Massolo*, in *Potenza ed Eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 113-184.

<sup>456</sup> Arturo Massolo, *La dialettica della quantità*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 27.

Sicché in questi anni a Massolo l'universo teorico della filosofia hegeliana appare come «il mondo della facilità», in quanto la soluzione che Hegel presenta tradirebbe «l'origine della ricostruzione intellettuale» del sistema. Secondo Massolo dunque la hegeliana *dialettica della quantità* tradisce quello che era il «suo genuino problema che è quello dei molti», poiché in luogo della moltitudine essa pone il numero. In tal modo in essa «il problema della realtà discreta, del discontinuo che è poi il mio rapporto con gli altri, è qui assente, dacché per Hegel, come in generale per l'idealismo, il tu, l'altro, è il non-io, la negazione, e non il mio continuarmi nell'altro, continuarmi non già nel continuo, ma nel discontinuo»<sup>457</sup>.

Massolo dunque critica il decadere della «hegeliana dialettica della quantità in dialettica del numero»<sup>458</sup>. Questa osservazione a ben vedere si riconduce all'idea più generale che Massolo intratteneva in questi anni della filosofia hegeliana, la quale veniva intesa come profondamente indifferente per «il destino del mondo». Tuttavia Massolo riconosce che tale indifferenza dell'*Universale* per il mondo umano non costituisce il presupposto del filosofare hegeliano, che nelle sue intenzioni si proponeva di essere un filosofare mondano, quanto piuttosto un risultato non previsto e non riconosciuto in tale esito da Hegel.

«Il disinteresse per il nascere e il morire è provocato dalla impossibilità logica di comprendere e perciò contenere l'immediato, ciò che immediatamente pone o ritira la sua presenza. Non è il mondo che non può sostenere (ertragen) la contraddizione ed è perciò dato in preda al venire all'essere e al venirne meno, me è il logo che non può per il suo procedere spaziale sostenere l'incontro con l'avvenimento, ed è costretto alla mistificazione. Così è la potenza del venire ad essere diventa impotenza, e la impotenza del logo disinteresse e potenza»<sup>459</sup>.

È interessante notare che Massolo in questo momento della sua riflessione, a quello che gli appare l'astratto logo hegeliano, che immola la libertà dell'individuo sull'altare dell'Universale, contrappone la ragione kantiana. Si può leggere infatti nell'incipit del saggio *L'essere e la qualità* (1945):

«La ragione pura in Kant, rimane sempre umana ed è assai lontana in una conversione in puro logo. Il filosofare non è il sollevarsi a una conoscenza razionale in sé, non è una vittoria sull'uomo»<sup>460</sup>.

Sicché è facile constatare come in questo momento, pur nelle differenze rispetto alla prospettiva heideggeriana, quello di Massolo è un richiamarsi a Kant che ricade nella *Kant-renaissance* di matrice esistenzialistica. Nei saggi in questione domina ampiamente la contrapposizione, di chiara ascendenza heideggeriana, di Kant a Hegel, ovvero di una «filosofia dell'uomo» contrapposta ad una filosofia che si costituirebbe come una «vittoria sull'uomo».

Se Hegel, dunque, per Massolo rappresentava in questo momento il massimo dell'intellettualismo, era Kant che si configurava come il più forte attacco contro di esso. Per adesso, dunque, l'universo speculativo hegeliano, esplorato attraverso i rigidi bastioni della *Logica*, risulta essere per Massolo il mondo della razionalità astratta, che non è in grado di farsi carico dell'individuo, della sua storia e

---

<sup>457</sup> Ivi, cit., pag. 51.

<sup>458</sup> Ivi, cit., pag. 52.

<sup>459</sup> Ivi.

<sup>460</sup> Arturo Massolo, *L'essere e la qualità*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 3.



della drammaticità dell'esistenza umana. In un linguaggio molto duro Massolo esprime la sua posizione in questo modo:

«Da questo punto di vista (questa espressione, lungi dal poter venire assunta come empirica, è la serietà<sup>461</sup>, che è un prender partito, senza di cui il filosofare è diletterantismo di scuola), noi stiamo per l'uomo, in una posizione di resistenza implacabile al fascino del logo hegeliano che non è nostro e non ci somiglia.

La nostra avversione si traduce nel porre la profondità al luogo della universalità. Soltanto quando nel corso di questa meditazione si sarà sufficientemente chiarito il senso speculativo di questa protesta, noi potremo giustificare l'accusa che ora viene qui avanzata, alla filosofia hegeliana di essere una logica superficiale.

Essa non scava, non c'è dolore; e la stessa infelicità è il ricordo di una fenomenologia che sta dietro, irrimediabilmente lontana. La Logica ci ha dimenticati, si è dimenticata di noi, della nostra cattiveria, che è l'umano preoccuparsi di sé come singolo»<sup>462</sup>.

È opportuno sottolineare che la critica condotta da Massolo in questo momento sulle prime categorie della *Logica*, risente dai condizionamenti della tradizione attualistica ed è fortemente condizionata da un'istanza di carattere esistenzialistico volta a reclamare il primato del mondo umano contro quella che gli appariva la violenza dell'astrattezza dell'Universale. Soltanto più tardi, dopo un lungo studio che lo condurrà ad una reinterpretazione della storia dell'idealismo classico tedesco, Massolo approderà ad una valutazione radicalmente diversa di Hegel. Negli anni '50 infatti Massolo si riavvicinerà ad Hegel individuandone la radice del sistema nella filosofia della storia e ne scorgerà il fondamento nella conciliazione storica del pensiero e della realtà.

In un saggio dedicato all'opera del suo maestro, nel ricordare il clima filosofico degli anni '30, Massolo dichiarò:

«Lo Hegel che noi conosceamo, era un Hegel teologo dello Spirito Assoluto, un Hegel che non aveva saputo spiegare il mistero del divenire e Marx era un ideologo. La cultura ufficiale era ferma al Marx di Gentile e di Croce, a un Hegel tagliato fuori dalla storia, fermo ad un arcaico essere che non riusciva a muoversi»<sup>463</sup>.

Sicché soltanto dopo un lungo procedere di Massolo nella problematica del dibattito post-kantiano e mediante una rinnovata lettura dei testi hegeliani, egli perverrà ad una diversa valutazione dei concetti cardine della filosofia hegeliana.

Sulla soglia degli anni '60, quando ormai il percorso speculativo di Massolo si era dispiegato nelle sue intuizioni essenziali, Loris Ricci Garotti, l'allievo prediletto di Massolo, scrisse:

---

<sup>461</sup> È interessante notare come in questi anni di lavoro puramente teoretico si comincia ad intravedere in Massolo la tematica dell'impegno, seppur ancora non permeato di concretezza politica, ma attestantesi su un livello speculativo e morale. Questo aspetto assume un profondo significato se si considera che anche in altri scritti di quegli anni, Massolo usa l'epifrasia «serietà dell'impegno». Un fatto ancora più significativo è che già a partire da questo periodo egli rifiuta la concezione dell'intellettuale come sacerdote dell'universale, distante dalle questioni mondane e sottolinea con veemenza che «la *trahison* a danno della ragione è proprio dei *cleros* che si rifiutano di tradire». (Cfr.: Arturo Massolo, *Situazione e libertà in Luporini* (1943), in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 160).

Come sottolinea Losurdo «questa terminologia è una spia per capire come l'esistenzialismo di Massolo non sia un'evasione consolatoria dai problemi dell'uomo, ma la prima ancora oscura presa di coscienza del proprio impegno umanistico» (Cfr.: Domenico Losurdo, *Arturo Massolo dall'esistenzialismo al marxismo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag.509).

<sup>462</sup> Arturo Massolo, *L'essere e la qualità*, cit., pp. 11-13.

<sup>463</sup> Arturo Massolo, *Fazio Allmayer e la logica della possibilità*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 144.

«Sulla svalutazione «rozza e brutale» compiuta da Hegel del sensibile, tanto da poter vedere in lui «lo spirito di un ostinato razionalista prekantiano», ha scritto Massolo in un saggio del '43-44, apparso però in «Società» (n. 1-2) nel 1945. Rileggere oggi quelle pagine di fronte alle altre dello stesso Autore [...], mette in luce un rapporto da tener utilmente vivo perché le sue ragioni vanno al di là di un itinerario personale. Le *Ricerche sulla logica hegeliana* che raccolgono i saggi in questione, *L'essere e la qualità in Hegel* e *La hegeliana dialettica della quantità*, vanno considerate, a mio avviso, in vista della fondazione di una fenomenologia ben diversa da quella hegeliana, una fenomenologia dello spirito insoddisfatto, indigente e, in definitiva, esistenziale. Va però rilevato subito che la ricerca non è guidata da un generico spirito di protesta nei confronti della violenza hegeliana (quale protesta, infatti, dopo l'appassionato rifiuto di Kierkegaard?). Il senso più profondo della lettura- perché di lettura si tratta nel modo più alto del termine- ha il suo momento più efficace ed eloquente nel rapporto di logo e realtà, logo e contraddizione (reale). Quanto tutto ciò viva oggi di una determinazione diversa, quanto soprattutto la lettura di allora appaia ora storicizzata, è domanda da lasciare aperta»<sup>464</sup>.

### 3.3 Il 1945: l'inizio di un nuovo percorso teorico

Il saggio *Esistenzialismo e borghesismo* (1945) scandisce l'inizio di una nuova fase nell'evoluzione intellettuale di Massolo. Tuttavia per comprendere pienamente le riflessioni attorno alle quali ruotava il pensiero dell'autore è necessario porre l'attenzione su un particolare non secondario: agli albori del 1945 Massolo si avvicinò al pensiero di Marx attraverso la lettura dell'*Ideologia tedesca* e dei *Manoscritti*. Molti interpreti hanno visto in questo momento una vera e propria svolta nel pensiero dell'autore, dunque un momento di rottura rispetto agli studi precedenti<sup>465</sup>.

Se indubbiamente la lettura delle opere di Marx rappresentò per Massolo il momento di presa di coscienza di alcuni temi cardine del suo pensiero è doveroso sottolineare in via preliminare che l'incontro con il pensiero di Marx non costituì per Massolo un momento di crisi, nel senso che non decretò una repentina cesura teoretica rispetto alla propria formazione attualistica e ai più recenti studi effettuati nel solco della filosofia heideggeriana.

In definitiva la lettura dei testi marxiani non si tradusse immediatamente in Massolo in un netto rifiuto delle tesi precedenti. Se è vero che l'anno 1945 scandisce l'inizio di un nuovo momento teoretico nell'evoluzione dell'autore, nello stesso tempo è opportuno notare come l'acquisizione di alcune delle idee centrali del suo pensiero, pur avendo la loro genesi precisamente in questo anno, conosceranno un processo di maturazione lento e continuo.

Come si vedrà in modo più analitico, nonostante l'intensa lettura dei testi di Marx, nel 1945 Massolo legge ancora Hegel secondo schemi provenienti dall'attualismo: Hegel rimaneva teologo, panlogista, deduttivista. Ancora in *Esistenzialismo e borghesismo*, infatti, l'immagine che Massolo mostra avere di Hegel ancora non è mutata rispetto agli anni precedenti, così come si può leggere con chiarezza negli studi di Massolo sulla *Logica*, pubblicati da «Società» proprio nel 1945. Ancora più indicativo di questa situazione risulta essere il fatto che in *Esistenzialismo e borghesismo* (1945), Massolo non propende per posizioni dichiaratamente marxiste, ma tenta di mettere in rapporto esistenzialismo e marxismo in un'ottica antihegeliana. Anche la scoperta di una nozione

<sup>464</sup> Loris Ricci Garotti, *Interpreti italiani di Hegel del dopoguerra*, in «Società», XV, 1959, n. 6, ora in *Heidegger contra Hegel*, Argalia, Urbino, 1965, cit., pp. 172-173.

<sup>465</sup> Tra gli studi che avanzano questa tesi si veda: Sergio Landucci, *Arturo Massolo*, «Belfagor», 1966; Domenico Losurdo, *Arturo Massolo dall'esistenzialismo al marxismo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, 1967; Tra quanti invece insistono sulla continuità si veda: Nicola Ciarletta, *Continuità di Arturo Massolo*, in *Omaggio a Arturo Massolo*, Studi Urbinati 51, n. 1-2. (1977).

centrale come quella di ideologia, e la maturazione delle riflessioni sul concetto di trascendenza, se trovano una sicura genesi in questi anni, perverranno ad una più lucida esposizione teorica soltanto a distanza di un decennio, in un percorso di riflessione che si avrà modo di osservare qui di seguito nella sua complessa evoluzione.

Dunque è opportuno notare che l'incontro con Marx, almeno nelle prime fasi, non rappresentò una presa di posizione politica o ideologica, quanto piuttosto il concretizzarsi di un'istanza teoretica che con l'esperienza drammatica della guerra andava radicalizzandosi e si muoveva sul piano più stretto della prassi. Egli stesso affermò:

«Il dopoguerra sotto la pressione dell'azione politica, che investe immediatamente anche il discorso più gratuito o il giardino più remoto della città, ha imposto alla nostra speculazione la presenza di Hegel e Marx. [...] Noi dobbiamo al marxismo la negazione di una verità perseguibile sul piano arido di un preteso disinteresse politico»<sup>466</sup>.

L'esperienza della guerra poneva dunque l'obbligo morale di una profonda meditazione sulla responsabilità dell'intellettuale e sull'impegno politico. Fu proprio l'esperienza del conflitto, infatti, che disgregando un mondo fissato e i suoi valori, introdusse Massolo ad una sempre più profonda riflessione circa problema della storia, della temporalità e del divenire. È da notare che in questi anni proprio la questione della temporalità, che si è visto aver occupato l'autore negli anni complessi della guerra, subì una radicale metamorfosi: la temporalità non verrà più problematizzata come la dimensione in cui l'essere può esser colto dal *Daisen*, tema cardine in *Storicità della metafisica* (1944), ma postulata come insieme di bisogni, ed in definitiva come epoca. Questa nuova consapevolezza apriva la strada al problema dell'azione e del collegamento tra teoria e prassi, tra pensiero e realtà.

A ben vedere già a partire dagli anni livornesi cominciava a farsi strada in Massolo questa esigenza. Nicola Badaloni<sup>467</sup>, allievo di Massolo a Livorno, testimonia come già in questi anni il maestro, in discussioni private, mostrava di essere a conoscenza di fenomeni politici che a quel tempo avevano uno scarso seguito in Italia. Parlava, ad esempio, del comunismo cinese di Mao<sup>468</sup> e si interessava alle questioni della letteratura russa e alle notizie sul comunismo sovietico<sup>469</sup>.

Già a Livorno dunque Massolo riuscì a comunicare ai suoi allievi, che era solito incontrare spesso fuori dall'orario scolastico e con i quali si intratteneva a conversare, convinzioni politiche ben precise. È ragionevole, dunque, sostenere che il marxismo politico dell'autore precedette quello filosofico, e che in generale i due piani non interferirono mai in modo meccanico. Si può rintracciare una nota autobiografica nelle parole che Massolo spese a proposito di Banfi:

«Ed è per rendere omaggio alla sua figura di comunista militante che qui si afferma che Banfi non fu un marxista se per marxismo si intende una concezione meccanicistica, per cui le superstrutture sarebbero rigidamente causate dai rapporti di produzione. Coloro che negano la validità oggettiva della sua adesione al materialismo storico, sono accecati da un'interpretazione falsa del marxismo, che non ha mai fissato in una formula buona per tutti i tempi e le situazioni il

---

<sup>466</sup> Arturo Massolo, *Fazio Allmayer e la logica della compossibilità*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 144.

<sup>467</sup> Si veda Nicola Badaloni, *Ricordo di Arturo Massolo*, *Giornale Critico della filosofia italiana*, 1967, n. 1; ora in *Studi in onore di Arturo Massolo*, pp. 405-410.

<sup>468</sup> Secondo Remo Bodei a tal proposito dovrebbero esistere alcune lettere di Massolo in possesso di Salvatore Laurretta.

<sup>469</sup> Si veda: Cfr. Arturo Massolo, recensione a N. BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Roma, 1945 e *Il senso e le premesse del comunismo russo*, (Roma, 1944) in «La cultura sovietica», 1945, n. 2.

rapporto condizionante della struttura con le forme super-strutturali. [...] Nel marxismo Banfi mantenne integra la sua cultura. Non vi aderì con quell'astratto furore barbarico che è sempre o cattiva coscienza o ignoranza che il marxismo viene da lontano ed è la coscienza stessa di tutta la storia dell'uomo»<sup>470</sup>.

È possibile, inoltre, farsi un'idea delle posizioni politiche che Massolo aveva durante questo periodo dalla lettura di un articolo dal titolo *Il «loro» 25 luglio*<sup>471</sup>, pubblicato in «Il Progresso», periodico delle organizzazioni socialiste della provincia di Pesaro e Urbino. Lo scritto è breve ed occasionale, destinato ad un pubblico ampio e non necessariamente colto. Inoltre, considerando che il 25 luglio 1945 la monarchia non era ancora caduta, esso detiene un'acuta e coraggiosa analisi della situazione storico-politica. L'articolo venne pubblicato in modo simbolico due anni dopo il 25 luglio 1943, allorché Mussolini si recò da Vittorio Emanuele, che gli rese nota la sua sostituzione con il maresciallo Badoglio. L'articolo di Massolo rappresenta un violento atto di accusa contro la monarchia ed una pronta analisi della situazione di classe apertasi con la caduta del fascismo. Massolo ammoniva:

«Si badi: la partita non è ancora perduta per la monarchia. La monarchia non è ancora abbattuta. Essa vuole esaurire il suo avversario, il proletariato, abbandonandogli, come a un lupo affamato, carne marcia di criminali e di sciocchi. [...] Nessuno s'illuda. La distruzione della «repubblica sociale» di Salò e dei suoi individui, distruzione che coincide in massima parte con la distruzione del fascismo più plebeo e piazzaiolo, non è la distruzione del fascismo più pericoloso, e del quale il primo fu l'aspetto demagogico e basta»<sup>472</sup>.

Inoltre nell'articolo è espressa la posizione di Massolo nei confronti del fascismo. Questa risulta essere uno dei pochi luoghi, se non l'unico, all'interno della sua produzione, ove Massolo espresse, la propria posizione critica nei confronti del fascismo. Una posizione singolare poiché il fascismo, soprattutto nella sua ultima fase, che ne mostrò il volto più crudele, viene accostato al capitalismo che si arma contro il proletariato. L'autore auspica che proprio il proletariato, prendendo coscienza di sé e della propria condizione di classe, rovesci la ormai superata struttura istituzionale:

«Il fascismo agrario e industriale, come non venne distrutto dal 25 luglio, non è stato annientato a Dongo; esso non verrà distrutto se non con la distruzione della struttura politico-istituzionale ed economica, della quale esso è la logica espressione. Il fascismo non è, come i conservatori vorrebbero che si credesse, un fenomeno di costume e corruzione. Esso è anche questo, ma non è solo questo. Esso è il capitalismo che si è armato e oggi non può che ritornare ad armarsi contro il proletariato, il quale, prendendo coscienza di sé, prende coscienza che i suoi interessi, proprio perché economici, esigono il rovesciamento e la distruzione della vecchia struttura istituzionale. Il proletariato prende coscienza che la sua storia, che è poi la storia del socialismo italiano, deve ora coincidere con la storia dello Stato italiano. Il che è impossibile sino a che lo Stato sarà sabaud»<sup>473</sup>.

Dall'analisi lucida e tagliente condotta da Massolo emerge la natura del suo marxismo, ovvero «la coscienza che il proletariato prende di sé e della sua antitesi»<sup>474</sup>, che lo portava a contrapporre

---

<sup>470</sup> Arturo Massolo, *Ricordo di Antonio Banfi*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag.

<sup>471</sup> Arturo Massolo, *Il «loro» 25 luglio*, in «Il progresso», 24 (1945, s. II, n. 4 (Pesaro, 25 luglio 1945); poi in *Studi in onore di Arturo Massolo*, a cura di Livio Sichirolo, Studi Urbinati, 41 (1967); ora in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, Editrice Montefeltro, Urbino, 1996, pp. 13-15.

<sup>472</sup> Arturo Massolo, *Il «loro» 25 luglio*, in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, cit., pag. 14.

<sup>473</sup> Ivi.

<sup>474</sup> Ivi.

energicamente il 25 luglio della monarchia a quello che doveva essere il 25 luglio dei lavoratori. («Il 25 luglio del proletariato sarà molto più bello e più pulito»<sup>475</sup>).

### 3.3.1 *Esistenzialismo e critica ideologica (1945): Ideologia e trascendenza*

*Esistenzialismo e critica ideologica*<sup>476</sup> è lo scritto che in questi anni rivela l'incontro di Massolo con la filosofia di Marx, e risulta essere particolarmente indicativo circa il tipo di rapporto che l'autore intrattiene con il marxismo negli anni dell'immediato dopoguerra. Un rapporto che da ora in poi si farà sempre più stretto, che andrà incontro a successivi sviluppi determinando l'orientamento della speculazione successiva.

Pubblicato integralmente nel 1947, la complessa genesi del saggio risale tuttavia agli anni precedenti. I tre paragrafi di cui si compone furono infatti scritti da Massolo tutti in precedenza e pubblicati tra il '45 e il '46. In *Esistenzialismo e critica ideologica* verranno pertanto fusi i seguenti scritti: *Esistenzialismo e borghesismo*<sup>477</sup>, *Filosofia e ideologia*<sup>478</sup>, *L'esistenzialismo deve scegliere*<sup>479</sup>. Ogni intervento presenta uno spostamento concettuale rispetto alle posizioni immediatamente precedenti, e lascia trasparire il segno di nuove letture che ampliano e chiariscono il quadro analitico prospettato da Massolo.

In *Esistenzialismo e borghesismo* Massolo pone in rapporto esistenzialismo e marxismo; un rapporto certamente eclettico che si chiarirà soltanto nel terzo paragrafo del saggio, il quale corrisponde allo scritto *L'esistenzialismo deve scegliere*.

Nella prima parte Massolo muove da alcune premesse esistenzialistiche ritenute valide e degne di essere mutate per la sua argomentazione: l'attenzione verso la problematica del singolo, il senso tragico della vita in opposizione all'ottimismo idealistico, il problema della finitezza ed indigenza dell'esistente, nonché la struttura essenzialmente mondana dell'uomo. È proprio sotto questo aspetto che, secondo l'autore, si può aprire la strada per una sintesi tra le due impostazioni filosofiche, il marxismo e l'esistenzialismo. La possibilità di una sintesi tra posizioni filosofiche distanti tra loro è scorta da Massolo nell'accettazione di «questa mondanità come il destino dell'uomo, la cui unica possibilità (già, d'altra parte, realizzata con il proprio esserci) sarà quella di superare la propria indigenza nella vita sociale, sino a un completo assorbimento»<sup>480</sup>.

Secondo Massolo, dunque, accettando fino in fondo il presupposto della mondanità umana così come viene espresso dall'esistenzialismo, si riuscirebbe a valorizzare di esso la volontà di partecipazione civile e sociale, arginando, ed in qualche modo superando, la solitudine del singolo, che potrebbe costituire un limite anche per questa filosofia. Per Massolo, dunque, le premessa

---

<sup>475</sup> Ivi, cit., pag. 15.

<sup>476</sup> Arturo Massolo, *Esistenzialismo e critica ideologica*, Istituto d'Arte, 1947; ora in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pp. 163-171. Tra gli studi che si riferiscono a questo saggio si segnalano: Norberto Bobbio, *Di un nuovo esistenzialismo*, in «L'Acropoli», n. 16, aprile 1947, pp. 180-181; C. Luporini, *Rigore della cultura*, in «Società», II (1946), n. 5, pag. 12; F. Lombardi, *La filosofia italiana negli ultimi cento anni*, Arethusa, Asti, 1948, pp. 176n, 187n; A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna, 1959, pp. 204; E. Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Bari, 1962, pp. 291-291; N. Matteucci, *La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951*, in «Rivista di filosofia», XLIV (1953), pag. 69.

<sup>477</sup> Arturo Massolo, *Esistenzialismo e borghesismo*, «Società», I (1945), n. 3.

<sup>478</sup> Arturo Massolo, *Filosofia e ideologia*, «Socialismo», febbraio 1946.

<sup>479</sup> Arturo Massolo, *L'esistenzialismo deve scegliere*, «Socialismo», novembre- dicembre, 1946.

<sup>480</sup> Arturo Massolo, *Esistenzialismo e critica ideologica*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pp. 163-164.

teorica esistenzialistica della struttura essenzialmente mondana dell'uomo può rivelarsi utile per superare il problema, esistenzialistico anch'esso, della solitudine.

Come sottolineano alcuni interpreti si può facilmente comprendere quanto la posizione di Massolo, sotto questo aspetto, risulti distante rispetto a quella espressa da Lukács in *Existentialisme ou marxisme?*(1948)<sup>481</sup>, il quale definisce l'esistenzialismo «un carnevale permanente dell'interiorità feticizzata»<sup>482</sup>.

Per Massolo quell'interiorità non rappresentò mai un problema in sé. È opportuno riflettere, infatti, su un aspetto fondamentale per un'adeguata intelligenza della posizione di Massolo in questi anni di transizione.

Già sul finire degli anni '30 l'esistenzialismo parve a Massolo una filosofia in grado di cogliere la dimensione mondana dell'uomo senza trascurare la problematica del singolo. In questo momento in cui il suo pensiero, sollecitato dalle letture di Marx cominciava ad includere il problema della dimensione sociale dell'individuo, Massolo non rinuncia, almeno immediatamente, ai presupposti teorici dell'esistenzialismo. L'autore infatti continua a vedere proprio in essi gli strumenti concettuali per valorizzare il singolo e nel contempo porlo in una prospettiva comunitaria.

A ben vedere, secondo Massolo, è proprio l'esistenzialismo che con il proprio contributo può dimostrarsi efficace nel respingere ogni forma di evasione:

«Il filosofare si giustifica (anche nel senso che si fonda) nel diritto del singolo alla propria solitudine. Qui ha inizio la genuina esistenza, qui egli è chiamato dalla lontananza di se stesso che sempre più va perdendo la sua enormità di ombra, a risolvere quelli che sono i suoi problemi, i suoi errori, la sua verità; qui avviene l'incontro con il suo demone. Che importa se i più temono questo silenzio e i suoi affascinanti incontri? Anche questa paura è naturale. Per troppo tempo falsi profeti e commedianti hanno ammonito il singolo a temersi come peccato. [...] Filosofare è respingere ogni possibilità di evasione che mi si offre. Io debbo condurmi a me stesso. Il linguaggio, la cultura, il nome, ogni cosa mi è stata data. Se io provo a svestirmi da essi, se faccio la tremenda esperienza di considerarli panni, nient'altro che panni, io non sono che un punto, un ricordo semmai e più nulla se non una frase, il termine di una frase. Questa decisione, che per il suo disinteresse è assai lontana dalla freddezza di un calcolo cartesiano, mi denuncia prodotto della società, sia pure prodotto intelligente e in certo qual modo dotato di iniziativa, delle quali mi so autore perché mi si fa responsabile. Mi accorgo ancora che la mia definibilità, il cui compendio è il mio nome scritto nella piccola scheda delle mie generalità, è in funzione che di me la società può fare. La familiarità che avevo di me stesso, era nient'altro, che la familiarità che gli altri hanno di me stesso. Ma è proprio qui, dove termina la facilità della definizione, dove ogni familiarità si sgretola come cortecchia inaridita, che ha inizio una fatica segreta che vuole ignorare il tempo strumentale, lo spazio che è coesistenza, la parola che è commercio. Io qui avverto di volere la più assurda la più peccaminosa esistenza, la mia assoluta inutilità»<sup>483</sup>.

La serietà dell'impegno teorico che Massolo si sforzava di mantenere in questi anni lo condusse a non smorzare i termini del conflitto tra le due posizioni e a non vedere nell'esistenzialismo soltanto uno dei segni della decadenza della cultura filosofica. Pochi interpreti hanno colto la sfaccettatura di questa posizione, che non è di mera condanna delle posizioni esistenzialistiche, quanto di aperta critica di alcune posizioni esistenzialistiche rispetto ad altre. Egli entrò nel vivo della dialettica tra esistenzialismo e marxismo, procedendo in un arduo sforzo di chiarificazione che lo condusse a ritagliarsi una propria particolare posizione all'interno del marxismo.

<sup>481</sup> Cfr. György Lukács, *Esistenzialismo o marxismo?: Saggio*, Acquaviva, 1995.

<sup>482</sup> Cfr. Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici di Arturo Massolo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 462.

<sup>483</sup> Arturo Massolo, *Esistenzialismo e critica ideologica*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pag. 164.

«L'analisi dell'azione del filosofare, sulla quale tutta la filosofia esistenzialistica si è finora esercitata, ricorda così la situazione del singolo che si fa unico, la situazione dell'Unico di Max Stirner»<sup>484</sup>.

In questa critica vengono coinvolti Jaspers e Sartre, ma non Heidegger, la cui filosofia permette anzi, di sfuggire all'ideologia. Dunque, se la critica marxiana insorge contro il singolo estraniato dal mondo, contro il *Privatmensch*, ovvero l'uomo borghese, critica alla quale soggiacciono sia l'Unico di Stirner che l'esistenzialismo jaspersiano, per Massolo le riflessioni di Heidegger circa la banalità quotidiana, la mistificazione dell'esistenza nella puntualità della logica, la ricerca sulla fondazione dell'atto filosofico rappresentano una originaria lotta contro il pericolo di ogni costruzione ideologica.

Se Jaspers viene salvato per la denuncia della caduta della illusione metafisica, tale denuncia, secondo Massolo, deve ancora rispondere ad una possibile obiezione da parte di Marx.

«Cosa potrà rispondere l'esistenzialismo all'obiezione che la caduta, di cui esso discute, è di una particolare situazione d'esistenza, che ha suo inizio in Descartes? Con Descartes ha inizio l'affermazione della borghesia moderna, del *bourgeois*. È allora possibile vedere in questo crollo il tramonto cupo del pensiero borghese giunto proprio con lo Jaspers al massimo della sua alienazione dalla comunità, e condannare nell'esistenzialismo la coscienza in sé lacerata del mondo borghese, il cui filosofare, con Nietzsche e con Jaspers, è oggi pervenuto alla piena coscienza della sua antitesi. L'esistenzialismo così altro non sarebbe che l'epilogo d'una *menschliche Selbstentfremdung*, consapevole della sua disperata inumanità»<sup>485</sup>.

La scoperta della nozione di ideologia fu in Massolo un'esperienza cardine ed irreversibile. È possibile seguire la maturazione di questa acquisizione in quanto essa avvenne integralmente alla luce del sole nello scritto, *Filosofia e ideologia*, il quale costituisce il secondo paragrafo di *Esistenzialismo e critica ideologica*.

Richiamandosi direttamente a Marx e ponendosi in antitesi ad alcune espressioni dell'esistenzialismo, dalle quali viene tuttavia preservato Heidegger, Massolo approfondisce il proprio discorso mediante una differenziazione tra filosofia e ideologia:

«La critica mossa da Marx alla filosofia in quanto ideologica è, invero, la critica alla ideologia che si presenta e può continuamente ritornare a presentarsi come filosofia. Quest'opera di smascheramento ideologico è l'opera di ogni azione genuinamente filosofica»<sup>486</sup>.

È chiaro che il concetto di ideologia a cui si richiama Massolo in questi anni è quello delineato da Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*<sup>487</sup>, ove il termine è oggetto di un'esposizione articolata<sup>488</sup>

---

<sup>484</sup> Ivi, cit., 165.

<sup>485</sup> Ivi, cit., 166.

<sup>486</sup> Arturo Massolo, *Esistenzialismo e critica ideologica*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pag. 167.

<sup>487</sup> Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie* (1939), trad. it. *L'ideologia tedesca*, a cura di Cesare Luporini, Editori Riuniti, Roma, 1958.

<sup>488</sup> A ben vedere il primo luogo in cui negli scritti di Marx compare il termine di ideologia è la parte V della tesi di laurea incentrata sulla *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. Quando Marx descrive le concezioni astronomiche dei due filosofi, afferma che «non di ideologia e vuote astrazioni abbisogna la nostra vita, ma di svolgersi senza agitazioni». (Karl Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (1941) in Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Dietz, Berlin, 1968., pag. 299.

nell'accezione di falsa coscienza. La coscienza ideologica è falsa in quanto non è capace di riflettere le condizioni materiali e sociali della sua genesi<sup>489</sup>.

Massolo sottolineando come Marx sia pervenuto al concetto di ideologia proprio smascherando nella hegeliana «*Filosofia del diritto* la ideologia statale di una determinata situazione storica», non risparmia neppure Hegel. Soltanto più tardi, alla fine di un tortuoso processo di riavvicinamento da Marx ad Hegel, Massolo muterà opinione su questo punto.

Adesso Massolo sostiene che il nucleo della problematica hegeliana riguarda la domanda sul perché lo Spirito cade nel tempo, e sottolinea che per Hegel è l'uomo lo Spirito alienato rispetto a se stesso. Il superamento di tale situazione nella filosofia hegeliana viene ancora letto da Massolo come una «vittoria sull'uomo»<sup>490</sup>, in quanto egli continua ancora a ritenere che in Hegel «l'esserci dell'uomo è ancora per lui un rapporto di soggetto e di altro, accettando egli supinamente la rappresentazione di un mondo che sta di contro e che noi dobbiamo accettare»<sup>491</sup>.

Con l'idealismo hegeliano viene condannato anche il materialismo di Feuerbach, sulla scia della critica che Marx oppose al filosofo nel 1845-46. Massolo sottolinea infatti che per sfuggire al pericolo di trasformare la filosofia in ideologia non basta soltanto «rovesciare la situazione ponendo la materia al posto dello Spirito, l'individuo, la coscienza singola al posto della coscienza universale, ma di porsi per prima il problema del perché mai l'uomo debba porsi il problema della intelligibilità del mondo»<sup>492</sup>.

Similmente anche l'idealismo contemporaneo<sup>493</sup> viene coinvolto nell'accusa di ignorare la critica ideologica come parte attiva della filosofia. Secondo Massolo esso «ha creduto, specie in Italia, di poterla ignorare o di averla sostituita con il concetto e il criterio di uno storicismo assoluto. Tale storicismo è oggi in crisi, rivelando sempre più una metafisica inumana, una metafisica che sulla identificazione meramente logica dell'uomo con la libertà, dà dell'uomo una rappresentazione mistificatoria»<sup>494</sup>.

Nell'ambito di questa nuova area di ricerca, che ha come riferimenti il marxismo e l'esistenzialismo, è da tenere in considerazione il fermo rifiuto da parte di Massolo

---

<sup>489</sup> «La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata alla attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essi si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc... di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico». Marx- Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 26-27.

<sup>490</sup> Ivi, cit., pag. 167.

<sup>491</sup> Ivi, cit., pag. 167.

<sup>492</sup> Ivi, cit., pag. 167.

<sup>493</sup> La polemica in questo passo specifico è contro lo storicismo assoluto di Croce. Tuttavia vi è un saggio di Massolo del 1947 che rappresenta un atto di accusa e una presa di coscienza anche relativamente all'idealismo attuale: Cfr.: Arturo Massolo, *Gentile e la deduzione kantiana*, *Giornale Critico della filosofia italiana*, 26, (1947), n. 1-2. Ora in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pp. 135-140.

<sup>494</sup> Arturo Massolo, *Esistenzialismo e critica ideologica*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pag. 168.



dell'interpretazione di Löwith, in un momento in cui l'opera *Von Hegel zu Nietzsche*<sup>495</sup> riscosse ampio seguito in Italia ed in particolare negli ambienti culturali di sinistra.

Come ampiamente noto, Löwith descrive la frattura rivoluzionaria nel pensiero filosofico del XIX secolo tramite un procedimento volto a dimostrare la dissoluzione dell'hegelismo. Nel testo Hegel è visto come l'ultimo erede teorico della tradizione cristiano borghese e i suoi successori, in particolare Marx e Kierkegaard, si accingono a demolire il sistema in un percorso ideale che ha in Nietzsche il suo punto culminante. Massolo dal canto suo continuava a sostenere:

«Il rapporto esistenzialismo-marxismo non deve esser posto come rapporto di due polemiche con l'hegelismo. Come conseguenza, è allora lecito tentare un superamento delle due posizioni mediante una critica alla critica che Kierkegaard e Marx hanno mosso ad Hegel. Entrambi sottopongono a una analisi severa il concetto di dialettica, nel quale individuano il concetto stesso della filosofia hegeliana. [...] Ora, se ci si riporta dommaticamente alla posizione in generale del Löwith, pare che si possa concludere facilmente sullo smarrimento del concetto hegeliano della dialettica, in quanto Marx e Kierkegaard avrebbero, mediante una analisi astratta, fatto valere entrambi un elemento della sintesi a priori, distruggendone così la interna dialetticità. Che si riconosca o non la legittimità della loro insoddisfazione, ciò non ha per il nostro rilievo importanza alcuna, dacché in ultima istanza altro non si richiederebbe per il loro superamento che un rinnovamento della dialettica hegeliana e una riconciliazione diretta dei due elementi»<sup>496</sup>.

L'incontro con Marx permise dunque a Massolo di comprendere il compito della filosofia contro ogni possibile irrigidimento in ideologia, intesa come l'assolutizzazione di alcune condizioni del reale e l'eliminazione di ogni forma di trascendenza. Massolo comprende che di fronte alla ideologia la filosofia deve lavorare a far prendere coscienza all'uomo di vivere in una realtà estraniata. Tuttavia è fondamentale notare che in questi anni la scoperta del concetto di ideologia in Massolo si muove nel solco di una possibile messa in rapporto dell'esistenzialismo con il marxismo, un rapporto tuttavia che non prevede né implica nessun tipo di superamento, né di ritorno alle categorie della dialettica hegeliana. Nell'ultima parte del saggio, pubblicata in un primo momento con il titolo *L'esistenzialismo deve scegliere*, viene chiarita la dinamica interna di questo processo:

«In questo suo eccedere, l'esistenzialismo oggi entra in chiaro rapporto con il marxismo. Ma la chiarezza di questo rapporto non si trova in Hegel, non è, cioè, costituito dalla possibilità di una ripetizione attuale del logo hegeliano o nella potenza di una riconciliazione concettuale con esso. Questo rapporto non è hegelianamente concepito, come rapporto, quindi che esige il superamento dei due opposti»<sup>497</sup>.

Al rifiuto della posizione di Sartre, ovvero di un «esistenzialismo superatore», si fa largo in Massolo un concetto di fondamentale importanza: il concetto di trascendenza. Le radici speculative di questa idea si rinvencono già in precedenza. A ben vedere questo concetto si è visto comparire in Massolo, prima di tutto nella polemica contro le posizioni intellettualistiche nel saggio *Ugo Spirito e l'intellettualismo*<sup>498</sup>. Qui l'obiezione che Massolo muove a Spirito riguarda proprio l'eliminazione del trascendentale, un'operazione teorica che viene intesa alla stregua di una vera e propria rinuncia al discorso filosofico in nome dell'«assoluta immanenza dell'azione». Il saggio, da

---

<sup>495</sup> La prima edizione del libro di Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, è del 1941; la nuova edizione riveduta del '49: L'anno della traduzione in italiano da parte di Giorgio Colli.

<sup>496</sup> Ivi, cit., pag. 169

<sup>497</sup> Ivi, cit., pag. 170

<sup>498</sup> Arturo Massolo, *Ugo Spirito e l'intellettualismo*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», (1942), n. 3-4.

un punto di vista generale, è assai indicativo del modo che Massolo ebbe di intendere l'esperienza attualistica e non a caso è dedicato al pensiero di colui che più di altri aveva rappresentato il dramma di un attualismo disposto a pagare con una sorta di suicidio filosofico la assoluta fedeltà al principio dell'immanenza radicale. In questo saggio la rinuncia al trascendentale viene spiegata da Massolo alla luce di quel preconetto tipicamente intellettualistico che impedisce di vedere nel trascendentale qualcosa di diverso del riflesso di una realtà presupposta. Già in questi anni cominciava a farsi chiara in Massolo l'idea per la quale l'eliminazione del trascendentale in nome della pura creatività dello spirito, finiva per coincidere con una rinuncia a realizzare l'azione in quelli che sono i limiti invalicabili della finitezza umana.

Così Massolo sottolineava il problema in quegli anni:

«Si opera l'eliminazione del trascendentale e si dimentica che questa eliminazione conduce a uno smarrimento di un senso possibile dello spirito come creatore. Che mai potrebbe significare il processo attraverso il quale si perviene a questa esperienza, dato che questo processo ha il suo presupposto nella nostra finitezza? Non è certo Dio che ha bisogno di un'ontologia. Per un senso si è condotti alla negazione del filosofare stesso o a concepirlo come una purificazione, una espiazione d'un antico peccato, inconcepibile, però, in uno spirito creatore»<sup>499</sup>.

Anche se la problematica del trascendentale in questi anni si situava all'interno della polemica di Massolo nei confronti dell'intellettualismo e nel più ampio movimento di emancipazione dall'attualismo, il saggio denota già una profonda presa di coscienza relativamente al problema dell'eliminazione del trascendentale. In quest'ottica la polemica contro l'intellettualismo, rappresenta in Massolo il punto di inizio dello svolgimento delle idee più mature relative al problema dell'alienazione, dell'ideologia e della storicità. In questi anni la piena risoluzione dell'essere nel divenire poneva a Massolo il problema della storicizzazione dell'essere, poiché se si vuole mantenere il presupposto ontologico dell'immanenza radicale e se non si vuole ridurre il divenire ad un presupposto teorico del discorso filosofico, ma si intende parlarne come forma delle strutture reali del processo storico, si apre il problema del *senso del divenire*. In questa prospettiva il senso del divenire viene riassorbito nella problematica della storicizzazione, e si distanzia definitivamente dal problema dell'intelligibilità del divenire come trattato negli sviluppi dell'attualismo.

La questione del trascendentale torna a farsi strada in modo ancora più chiaro nell'opera *Storicità della metafisica* (1944), allorché l'autore pone la distinzione tra *analitica*, ovvero attività chiarificatrice dell'esistenza, e *metafisica*, atto di libertà eccezionale con cui si supera l'opacità dell'uomo a se stesso. Nell'opera il concetto di analitica si lega a quello di immanenza, mentre il concetto di metafisica a quello di trascendenza. Come si è avuto modo di vedere in precedenza, infatti, l'atto metafisico è un atto in grado di sospendere il normale fluire della temporalità, un atto che nell'opera del '44 detiene ancora una certa dose di irrazionalità.

Si può constatare come il concetto di metafisica, così come emerge in *Storicità della metafisica* sia trasvalutato nel concetto di *trascendenza rivoluzionaria*, ovvero quell'atto straordinario di cesura che permette di ripensare il reale, che consente, cioè, il cambiamento della situazione quando essa si irrigidisce nella unilateralità della ideologia.

---

<sup>499</sup> Arturo Massolo, *Ugo Spirito e l'intellettualismo*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 100

«Chiuso nella serietà della analitica che esso eredita con più o meno coscienza da Kant, all'esistenzialismo si offrono due possibilità. Queste due possibilità si offrono, però, come due trascendenze, e ciò nel senso che esse si aprono sulla sua rinuncia a porsi come epilogo della storia dell'uomo: la trascendenza religiosa e la trascendenza rivoluzionaria».<sup>500</sup>

Pur nella critica all'esistenzialismo sartriano inteso come *borghesismo*, il saggio di Massolo non si muove assolutamente nell'ottica del superamento dell'esistenzialismo nel marxismo, e neppure propone una risoluzione in una terza forma. In esso piuttosto si accettano i presupposti dell'esistenzialismo di matrice heideggeriana nella consapevolezza che essi necessitano di completarsi in un'alternativa in grado di scardinare l'atteggiamento ideologico dell'esistenzialismo, ovvero quello di porsi come *epilogo della storia dell'uomo*.

### 3.3.2 La rivista «Il Politecnico»: un nuovo concetto di cultura

Considerare, seppur brevemente, la polemica che si sviluppò sulle pagine de «Il Politecnico»<sup>501</sup>, consente di osservare la situazione in cui si trovavano la cultura ed il costume italiani nel 1945, ovvero quel momento in cui gli intellettuali, reduci dagli anni bui della guerra e della dittatura fascista, erano bramosi di riconquistare uno spazio d'azione. Nell'immediato dopoguerra la cultura italiana prese coscienza della unilateralità della propria impostazione dell'anteguerra e si trovò di fronte alla necessità di includere in se stessa diverse componenti, da quelle politiche a quelle più strettamente culturali. Perciò nel clima della Liberazione qualsiasi elemento nuovo apparve ricco di storia e di avvenire e degno di essere introdotto nel programma di rinnovamento culturale.

Al centro di questa esigenza di rinnovamento c'era un profondo ripensamento della figura dell'intellettuale.

Per comprendere la svolta storica ed i confini della polemica sul ruolo degli intellettuali, sarà opportuno confrontare relativo due bilanci, presi ad esempio, che fanno seguito rispettivamente alla prima e alla seconda guerra mondiale<sup>502</sup>.

Alla fine prima guerra mondiale Julien Benda pubblicò il saggio *La trahison des clercs*<sup>503</sup>, il quale costituisce un violento atto di accusa nei confronti degli intellettuali che avevano abdicato alla loro funzione universale per prendere parte alle passioni nazionali e politiche. L'opera di Benda, criticando la subordinazione della cultura agli interessi particolari della politica, detiene il merito di riflettere sulla rinuncia della cultura ad essere custode di valori universali fino ad asservirsi e spendersi per cause particolari. Tuttavia questa critica si traduce ben presto nella nostalgia da parte

---

<sup>500</sup> Arturo Massolo, *Esistenzialismo e critica ideologica*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pag. 171

<sup>501</sup> Secondo la ricostruzione di N. Ajello: «L'idea di dar vita a una rivista con questo titolo nacque con ogni probabilità nel 1943, in casa di Antonio Banfi, a Milano, dove alcuni giovani intellettuali antifascisti, fra cui appunto Vittorini, De Grada, Treccani, De Micheli, si riunivano per appassionate discussioni con lo stesso Banfi e Eugenio Curiel. La rivista era stata concepita come emanazione del Fronte della cultura, organizzazione controllata dal Pci e curata da Banfi e Curiel. Anche Giancarlo Pajetta, uscito dal carcere fascista, era fra i dirigenti del Fronte e si incontrava spesso con Vittorini e con gli altri: per cui risulta verosimile l'eventualità che il titolo «Il Politecnico» (come Pajetta ha lasciato intendere, con la riserva d'un "forse", in una intervista rilasciata nel 1975) sia stato proposto da lui». (N. Ajello, *Intellettuali e PCI. 1944/1958*, Editori Laterza, Roma, 2013, cit., pag. 476, n. 40.

<sup>502</sup> Si veda: Domenico Losurdo, *L'engagement e i suoi problemi. Fortuna e tramonto di una categoria nella cultura italiana*, in *Prassi, come orientarsi nel mondo*, Atti del convegno organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dalla Biblioteca Comunale di Cattolica, (a cura di Gian Mario Cazzaniga, Domenico Losurdo e Livio Sichirolo), Quattroventi, Urbino, 1991, pp. 105-130.

<sup>503</sup> Julien Benda, *La trahison des clercs* (1927), trad. it., Einaudi, Torino 1977.

di Benda per una sorta di *republique des lettres*, ovvero nell'auspicio di una forma ascesi e separazione della cultura dagli interessi mondani e materiali, al quale segue la condanna di qualsiasi forma di impegno da parte dell'intellettuale.

Le riflessioni che emergono intorno al tema della cultura, e alla figura dell'intellettuale in seguito alla seconda guerra mondiale appaiono a prima vista assai diverse rispetto alle valutazioni espresse da Benda, rispetto al quale è proprio il richiamo a questa forma di ascesi, a questa purezza politica degli intellettuali, ad essere oggetto di ripensamento e discussione.

A sottolinearlo è lo stesso Garin il quale ricorda come dopo la conclusione della guerra l'esigenza dell'intellettuale fosse quella di «rimettersi al proprio lavoro». Nonostante la differenza di voci sull'argomento durante il 1945 vi era una costante «invito all'intellettuale perché la sua opera sia non soltanto chiarificatrice, ma anche collaboratrice nell'edificazione di una società nuova». In quest'ottica l'intellettuale doveva «contribuire a ridare il senso e la coscienza di quello che l'uomo è, e può essere»<sup>504</sup>.

In questo clima la vicenda de «Il Politecnico»<sup>505</sup> rappresentò il momento più tumultuoso e indicativo del fervore di quegli anni. La radicale volontà di ripresa veniva impersonata prima di tutto dalle figure del direttore Elio Vittorini, e dei suoi più vicini collaboratori, i quali, nella pratica del lavoro, si trovarono a conciliare con forza fenomeni a priva vista inconciliabili, come politica e cultura, economia e letteratura, marxismo e pragmatismo.

Il primo editoriale del 29 settembre 1945, dal titolo esemplificativo *Una nuova cultura*, con il quale Elio Vittorini aprì il primo numero del «Politecnico», può essere considerato un vero e proprio manifesto pubblicato in Italia in favore della cultura impegnata. Risulta interessante, ai fini del nostro discorso, leggere il bilancio che Vittorini tracciò immediatamente dopo la conclusione del conflitto. Ad un certo punto, lo scrittore si domanda:

«Di chi è la sconfitta più grave in tutto questo che è accaduto? [...] Non vi è delitto commesso dal fascismo che questa cultura non avesse insegnato ad esecrare già da tempo. E se il fascismo ha avuto modo di commettere tutti i delitti che questa cultura aveva insegnato ad esecrare già da tempo, non dobbiamo chiedere proprio a questa cultura come e perché il fascismo ha potuto commetterli?».

Per Vittorini, dunque, l'analisi risulta chiara; egli ritiene che le nefandezze cui si è appena assistito nella storia derivino dal fatto che «questa cultura non ha avuto che scarsa, forse nessuna influenza civile sugli uomini»<sup>506</sup>, motivo per cui caldeggia il costituirsi di una cultura che possa essere anche una forza politica trainante. Appare chiaro, a questo punto, come i bilanci successivi rispettivamente alle esperienze della prima e della seconda guerra mondiale risultino essere assai diversi tra loro: l'antitesi di Vittorini rispetto a Benda è evidente. Nel primo caso, infatti, il tradimento degli intellettuali viene ascritto alla loro commistione con le vicende politiche, nel secondo caso il tradimento viene per l'appunto individuato nella mancanza di presa di posizione rispetto a questioni sociali.

Sicché a fronte di un compito così vasto, in grado di unire sotto l'obiettivo del rinnovamento schiere diverse di intellettuali, e nascente da una profonda e sincera volontà di rifondazione culturale,

---

<sup>504</sup> Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari, 1966, pag. 493.

<sup>505</sup> Per una panoramica sulle pubblicazioni del «Politecnico» Cfr. *Il Politecnico*, antologia a cura di Marco Forti e Sergio Pautasso, Rizzoli, Milano, 1975.

<sup>506</sup> Elio Vittorini, *Una nuova cultura*, in *Il Politecnico*, cit., pag. 44.

Vittorini e l'intero gruppo de «Il Politecnico» si trovarono, fin dal primo numero, al centro di un'accesa polemica che nella sua sostanza rispecchiava la confusione in cui giaceva la cultura italiana.

Il concetto di cultura formulato da Vittorini, ovvero una cultura che investe direttamente la situazione sociale e che giunge in tal modo a trasformarla, sollevò parecchie reazioni sia nel campo cattolico, per il richiamo al Cristo storico<sup>507</sup>, sia nel campo marxista per l'impostazione ideologica poco rigorosa e aperta e disponibile ad ogni eclettica novità.

È opportuno notare infatti che «l'episodio «Politecnico»- intorno al quale il tempo ha prodotto come spesso accade, una mitologia alquanto semplificatoria- «va considerato nel quadro, assai articolato, della politica comunista nei tardi anni Quaranta. Valutarlo isolatamente, come un incidente di percorso, può essere fuorviante»<sup>508</sup>.

Esemplificativo a tale riguardo è l'articolo di Luporini, dal titolo *Rigore della cultura*<sup>509</sup>, apparso nel '46 su «Società», il quale accoglieva, seppur polemicamente, lo stimolo della riflessione di Vittorini sul concetto di cultura come una prova della grande crisi intellettuale della cultura borghese e ne denunciava nel contempo i termini provvisori di impostazione. Se la polemica tra Luporini e Vittorini si mantenne su un piano teorico e, se si vuole, strettamente culturale, fu l'intervento di Mario Alicata, che in una nota apparsa su «Rinascita»<sup>510</sup>, spinse la polemica su un piano più apertamente politico<sup>511</sup>. Lo stesso Fortini in *Che cosa è stato Il Politecnico*<sup>512</sup> riferisce che sin dai primi numeri l'entusiasmo dei redattori si scontrò col P.C.I., che pure nelle fasi iniziali della stampa appoggiò il giornale, come non stenta a riconoscere lo stesso Togliatti<sup>513</sup>. Il problema di

---

<sup>507</sup> Lo spiccato laicismo con cui si intende Cristo come un fenomeno essenzialmente culturale non mancò di sollevare dissenso e opposizione in Carlo Bo, il quale coglie tale spunto per riflettere sull'istanza di rinnovamento legata alla nozione di male: «[...] sono utopie, il cattolico sa che il male è insuperabile, anzi è necessario: così come il peccatore conta più del santo. Come si potrebbe dare la vita senza questi oggetti di prova, senza queste misure offerte al nostro sacrificio o alla nostra viltà? I rimedi in cui spera Vittorini non ci possono dare nessun aiuto vero; siamo pronti a combattere con lui contro l'ingiustizia ma qualcosa dentro di noi ci avverte che questa ingiustizia comincia da noi, ce il male che vediamo in spaventose forme esteriori ha una esatta rispondenza nel nostro cuore». Caro Bo, in *Costume*, n. 9, 15 ottobre 1945; ora raccolto nel volume: *Scandalo della speranza*, Firenze, Vallecchi, 1957.

<sup>508</sup> N. Ajello, *Intellettuali e PCI. 1944-1958*, cit., pag. 115.

<sup>509</sup> Cesare Luporini, *Rigore della cultura*, «Società», II, 1946, pp. 5-17.

<sup>510</sup> Cfr. Mario Alicata, *La corrente «Politecnico»*, in «Rinascita», n.5-6, maggio-giugno 1946.

<sup>511</sup> Fu l'articolo di Mario Alicata, *La corrente «Politecnico»*, pubblicato su «Rinascita» del maggio-giugno '46, ad innescare la polemica con Togliatti. In esso Alicata accusa la redazione del «Politecnico» di aver formato un vero e proprio partito e di essersi allontanati dall'ideologia comunista; la risposta di Vittorini appare sulle pagine dei numeri 31-32 (luglio-agosto) del «Politecnico»: «Si esclude che un comunista (me stesso) possa svolgere un'attività culturale che non sia soggetta al controllo politico del suo partito». Vittorini ribadisce dei concetti che aveva già espresso precedentemente riguardo alla sua autonomia e all'autonomia della rivista nei confronti del PCI.

<sup>512</sup> Franco Fortini, *Che cosa è stato «Il Politecnico»*, in «Nuovi Argomenti», n. 1, maggio-aprile 1953; ora nel volume *Dieci inverni: 1947-1957. Contributo ad un discorso socialista*, De Donato, Bari, 1973.

<sup>513</sup> «Quando «Il Politecnico» è sorto, l'abbiamo tutti salutato con gioia. Il suo programma ci sembrava adeguato a quella necessità di rinnovamento della cultura italiana che sentiamo in modo così vivo. Naturalmente, noi non pensiamo che spetti a noi, partito politico, il compito immediato e diretto di rinnovare la cultura italiana. Pensiamo che spetti agli uomini stessi della cultura: scrittori, letterati, storici, artisti. Per questo ci sembrava dovesse essere utile un'azione come quella intrapresa dal «Politecnico», alla quale tu chiamavi a collaborare, secondo un indirizzo che ci sembrava giusto, una parte del mondo culturale italiano. Ma a un certo punto ci è parso che le promesse non venissero mantenute. L'indirizzo annunciato non veniva seguito con coerenza, veniva anzi sostituito, a poco a poco, da qualcosa di diverso, da una strana tendenza a una specie di «cultura» enciclopedica, dove una ricerca astratta del nuovo, del diverso, del sorprendente, prendeva il posto della scelta e dell'indagine coerenti con un obiettivo, e la notizia, l'informazione (volevo dire, con brutto termine giornalistico, la «varietà») sopraffaceva il pensiero. Ed è questo, e solo questo, che abbiamo detto, richiamandoci puramente al vostro programma primitivo. Seguendo la strada per la quale «Il Politecnico» tendeva

Vittorini era infatti quello di voler parlare a nome del Pci, o tutt'al più in nome del comunismo, da un pulpito culturalmente eterodosso. Sotto quest'aspetto infatti l'autore di *Conversazioni in Sicilia* fu sempre piuttosto ambiguo; mentre ribadiva che «Il Politecnico» non era una rivista di partito, desiderava nel contempo che esso fosse riconosciuto come settimanale di cultura legato al PCI, raccomandando all'editore Einaudi di sottolinearlo pubblicamente<sup>514</sup>. Dal canto suo l'esigenza del PCI era quella di respingere un settimanale come quello di Vittorini, ed in particolare non si intendeva delegargli il compito, come disse Alicata in *La corrente «Politecnico»*, di «smuovere ed entusiasmare» la fantasia della gente. È opportuno notare che Alicata probabilmente non tenne presente la vena autocritica che segnò la risposta di Vittorini, il quale<sup>515</sup> oppose abilmente la propria titubanza, che lo portava ad esitare di fronte alle sue stesse tesi immediatamente dopo averle pronunciare, alla «severità oracolare»<sup>516</sup> del primo. Nella sua risposta Vittorini chiama in causa direttamente Togliatti, quasi ad invocare l'intervento del capo del partito in funzione di arbitro fra lui ed Alicata. Ad una prima analisi l'intervento di Vittorini appare intessuto di lodi verso Togliatti<sup>517</sup>, ma esaminato con attenzione tradisce un'intenzione implicita di ben altra sostanza. Togliatti replica con toni pacati<sup>518</sup>, ma dichiara che, diversamente da altre occasioni, «questa volta il fondo delle osservazioni di Alicata [lo] trova consenziente». La preoccupazione principale di Togliatti era quella di contrastare le opinioni sull'intolleranza del partito verso le varie espressioni culturali e nello stesso tempo di dimostrare quanto il Pci fosse disposto alla conversazione senza opporre alcun veto<sup>519</sup>.

Vittorini risponde riportando la “Lettera” di Togliatti nel numero 33-34 del «Politecnico» (settembre-dicembre '46). Nella stessa occasione afferma: «è solo la cultura autonoma che

---

a mettersi, ci sembrava infatti si potesse arrivare, non solo alla superficialità, ma anche a compiere o avallare sbagli fondamentali di indirizzo ideologico, e in questo modo temevamo che la tua iniziativa avesse ad esaurirsi, come molte altre già si esauriscono, in un conato infruttuoso, se non proprio nel contrario di quelle che sono le tue intenzioni». Palmiro Togliatti, *Politica e cultura: una lettera di Palmiro Togliatti*, «Il Politecnico», n. 33-34, (settembre-ottobre 1946)

<sup>514</sup> Vedi Elio Vittorini, *Gli anni del «Politecnico». Lettere (1945-51)*, (a cura di Carlo Minoia), Einaudi, Torino, 1977, cit., pag. 11 e 86.

<sup>515</sup> Elio Vittorini, *Politica e cultura*, «Il Politecnico», n. 31-32, luglio-agosto, 1946.

<sup>516</sup> N. Ajello, *Intellettuali e PCI. 1944-1958*, cit., pag. 130. Per una puntuale ricostruzione della polemica tra Vittorini e Togliatti si veda dello stesso volume: *Togliatti lancia l'ultimatum e «Vittorini se n'è ghiuto»*, pp.129-137

<sup>517</sup> Vittorini dice di considerare Togliatti «forse il migliore fra tutti i capi dei partiti comunisti europei»

<sup>518</sup> Palmiro Togliatti, *Politica e cultura: una lettera di Palmiro Togliatti*, «Rinascita», n. 1, ottobre 1946. Il testo venne mandato da Togliatti a Vittorini con il n. 10 di «Rinascita», e venne pubblicato da Vittorini su «Il Politecnico», n. 33-34, settembre-dicembre 1946. «*Politecnico* era già pronto ad andare in macchina quando è arrivata, col n. 10 di «Rinascita», la lettera che mi scrive Palmiro Togliatti sull'argomento dei rapporti tra «politica» e «cultura» come fu posto lo scorso numero qui nella rubrica delle «Risposte ai lettori». Il fatto che il capo di un grande partito di governo abbia scritto ad un intellettuale intervenendo in una discussione di carattere culturale (e non per giudicarla dal di fuori ma per penetrarvi con tutta la propria esperienza e portarla molto più a fondo di quanto non fosse stata portata) è troppo importante e nuovo nella storia della cultura italiana perché «Il Politecnico» potesse pubblicarsi senza metterlo subito in rilievo.»

<sup>519</sup> «Oh quando la finiranno, questi tuoi benedetti lettori, di credere alla storia del lupo? E se un comunista scriverà un libro di versi, e io gli dirò che li trovo brutti, oppure, come dissi una volta a un compagno ed amico, gli dirò che saran bellissimi, ma solo non capisco perché egli vada a capo proprio dopo quella parola e non dopo un'altra qualsiasi di quelle che allinea in ciò che chiama un verso e che se non ci fosse quell'inconveniente del cervelotico andare a capo mi parrebbe una passabile prosa, anche allora gridereste o avreste paura che si gridi alla tirannide oppressiva della libertà, diciamo, del poetare? In questo caso permetterete però a me, a mia volta, di protestare in nome della libertà del mio gusto e del mio giudizio». Palmiro Togliatti, *Politica e cultura: una lettera di Palmiro Togliatti*, «Il Politecnico», n. 33-34, (settembre-ottobre 1946).

arricchisce la politica e, quindi, giova obiettivamente alla sua azione; mentre la cultura politicizzata, ridotta a strumento di influenza, o, comunque, privata della problematicità sua propria, non ha nessun apporto qualitativo da dare». La polemica destò interesse anche all'estero<sup>520</sup>. Nelle successive battute<sup>521</sup> Vittorini, dopo essersi aggrovigliato in una serie di *excursus* storico-filosofico-politici, coinvolgendo i nomi di Marx, Lenin, Mazzini e altri, finisce per sostenere che essere rivoluzionari non significa “suonare il piffero” «intorno ai problemi rivoluzionari posti dalla politica», tradurre cioè questi problemi in «bel canto». Ciò equivarrebbe a fare dell'arcadia e definisce arcadi di partito gli esponenti più recenti della letteratura sovietica. La parte finale dello scritto di Vittorini è interamente dedicata alla impossibilità di trapiantare in Occidente i criteri che in Unione Sovietica presiedono alla valutazione dei fenomeni intellettuali.

La rivista «Il Politecnico» cessò le pubblicazioni con il numero 39, nel dicembre del '47. Ancora oggi non è chiusa la discussione circa la scomparsa del «Politecnico»: se essa sia da attribuire in maniera diretta alle pressioni del Pci, a difficoltà finanziarie oppure alla volontà di Vittorini di tornare a scrivere romanzi, oppure al naturale inaridire di un'esperienza. Sulla polemica Togliatti-Vittorini il giudizio più misurato e che coglie la sostanza delle vicende fu quello pronunciato più tardi da Giulio Einaudi: «In quella polemica si espresse la drammatica incomprensione di due posizioni che avrebbero potuto fare molta strada insieme»<sup>522</sup>.

### 3.3.3 *L'engagement dell'intellettuale ed il ruolo della filosofia: Massolo nella polemica di Luporini con «Il Politecnico»*

Un aspetto più di ogni altro merita di essere considerato per il discorso che qui si vuole intraprendere: la posizione de «Il Politecnico» va inserita in un contesto di maggior respiro rispetto a quello italiano e spiegata alla luce delle frequentazioni personali di Vittorini, le quali svolgendosi regolarmente al di fuori del partito, ne rendevano la figura sempre più eclettica e ne accrescevano l'eterodossia. È Fortini a porre l'attenzione sull'influenza che Sartre esercitò su Vittorini, allorché i due intellettuali si incontrarono a Milano nell'estate del 1946<sup>523</sup>. Tuttavia l'influenza intellettuale di Sartre su Vittorini è senza dubbio precedente all'incontro milanese: se infatti il primo numero de «Il Politecnico» risale alla fine di settembre del 1945, dunque precede la rivista «Les Temps Modernes», che iniziò la pubblicazione nell'ottobre dello stesso anno, è necessario tenere presente che l'articolo con cui Sartre presentò la rivista era stato anticipato al pubblico inglese e americano su «Horizon» e «Partisan Review», alcuni mesi prima. Già dal primo numero, inoltre, «Il Politecnico» dedicò ampio spazio al filosofo francese, ponendosi esplicitamente sotto l'influenza di Sartre. In particolare nel n.16 della rivista, nell'annunciare l'uscita di «Les Temps Modernes», Vittorini pubblicò l'articolo del filosofo francese sottolineando in una nota introduttiva che le tesi in esso espresse erano assimilabili alle posizioni de «Il Politecnico». La vicinanza è confermata dal

---

<sup>520</sup> Sulla polemica Togliatti Vittorini si veda: M. Fini, *La polemica Togliatti-Vittorini* (intervista con Rossana Rossanda), «L'Europeo», 6 marzo 1975.

<sup>521</sup> Elio Vittorini, *Politica e cultura: lettera a Palmiro Togliatti*, «Il Politecnico», n.35, gen-mar 1947, pp. 2 e sgg.

<sup>522</sup> Dall'intervento pronunciato da Giulio Einaudi durante l'«Incontro nazionale per un progetto di rinnovamento della società italiana», organizzato dal Pci (Roma, teatro Eliseo, 15-16 gennaio 1977)

<sup>523</sup> Cfr. N. Ajello, *Intellettuali e PCI 1944/1958*, cit., pag. 124. Per una trattazione generale della figura di Elio Vittorini e della vicenda del «Politecnico», si veda nello stesso volume il cap. IV, *Il caso Vittorini*, pp. 113-137.

fatto che anche il primo articolo di Vittorini *Una nuova cultura*, che come si è visto tanto scandalo procurò tra gli intellettuali comunisti italiani, venne poi pubblicato in Francia<sup>524</sup>.

È opportuno soffermarsi a riflettere su un aspetto, particolarmente importante per afferrare il clima di quegli anni e comprendere la posizione di Massolo. Durante gli anni de «Il Politecnico», delle fiammate generali ma anche generiche, dei grandi scontri e delle grandi proteste, Massolo mantenne un atteggiamento di cauta osservazione. Egli era indubbiamente nel vivo della lotta, ma restava assai vigile e se si vuole, anche in disparte.

Tuttavia ad un certo punto, successivamente all'accesa polemica intercorsa tra Vittorini e Togliatti, il nome di Massolo si vede comparire sulle pagine de «Il Politecnico». Egli difficilmente sarebbe sceso in prima persona nello scontro. Il coinvolgimento di Massolo si deve, infatti, a Luporini, che chiama in causa *Esistenzialismo e borghesismo* nella seconda parte del proprio articolo *Rigore della cultura* nell'ambito di un discorso più ampio che qui vale la pena, seppur brevemente, di trattare. Come anticipato sopra, l'articolo di Luporini rappresentò uno dei luoghi costitutivi, anche se non il solo, della polemica con «Il Politecnico». Il punto essenziale per comprendere il nucleo argomentativo della critica di Luporini a Vittorini, risiede nel richiamo da parte del primo ad una categoria decisiva, che costituisce la leva teorica fondamentale della polemica intrecciata a più voci con «Il Politecnico»: il vincolo di politica e cultura, il quale si coniuga ai motivi fondamentali della riflessione di Luporini: *temporalità e storicità*.

Nelle prime righe dell'articolo Luporini si richiama esplicitamente all'articolo di Vittorini dal titolo *Una nuova cultura*<sup>525</sup>, contestando in particolar modo la tendenza di Vittorini a separare società e cultura:

«La società non è cultura perché la cultura non è società. E la cultura non è società perché ha in sé l'eterna rinuncia del «dare a Cesare» e perché i suoi principii sono soltanto consolatori, perché non sono tempestivamente rinnovatori ed efficacemente attuali, viventi con la società stessa come la società stessa vive. Potremo mai avere una cultura che sappia proteggere l'uomo dalle sofferenze invece di limitarsi a consolarlo? Una cultura che le impedisca, che le scongiuri, che aiuti a eliminare lo sfruttamento e la schiavitù, e a vincere il bisogno, questa è la cultura in cui occorre che si trasformi tutta la vecchia cultura»<sup>526</sup>.

Luporini dal canto suo risponde sostenendo:

«La cultura non è fuori del dramma umano, non è un contorno, un sollievo, un riposo, un piacere nei pressi di esso; la cultura è questo dramma stesso. Il suo processo è il processo drammatico della storia umana: il senso che esso di momento in momento dà a sé medesimo. Una cultura radicalmente imparziale, ossia fuori dalle parti, sarebbe una cultura fuori dell'umano. Essa non è pensabile neppure come ideale»<sup>527</sup>.

L'esigenza, sentita da più parti, di definire una missione per l'intellettuale, nonché i rapporti tra politica e cultura, si traduceva sia in una profonda polemica con l'esistenzialismo, sia nel portare al

---

<sup>524</sup> Cfr su questo punto: N. Ajello, *Il caso Vittorini*, in *Intellettuali e PCI*, pp. 123-124; D. Losurdo, *L'engagement e i suoi problemi*, in *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, pp. 109-110.

<sup>525</sup> Elio Vittorini, *La nuova cultura*, in *Il Politecnico*, n. I.

Sono intervenuti direttamente nella polemica Giancarlo Vigorelli, Carlo Bo in *Costume* n. 9 e n. 11; Felice Balbo, Elio Vittorini, Franco Fortini, Giansiro Ferrata in *Politecnico*, n. 3,7,17, 21. Indirettamente presero parte alla polemica anche Luciano Anceschi, Antonio Banfi e Sergio Solmi in *Uomo*, vol. IX.

<sup>526</sup> Elio Vittorini, *La nuova cultura*, in *Il Politecnico*, n. I.

<sup>527</sup> Cesare Luporini, *Rigore della cultura*, «Società», II, 1946, pag. 10



centro delle questioni la filosofia di Marx. Questo movimento si è visto sopra essere presente anche in Massolo, seppur nella sua specificità che tendeva a conciliare in questi anni alcune espressioni dell'esistenzialismo con il marxismo. Queste tematiche vengono sviluppate da Luporini nella seconda parte del suo articolo, il quale è insieme una ripresa ed una rielaborazione delle posizioni espresse già nel '43, allorché l'autore intervenne su «Primato»<sup>528</sup> nell'ambito di un dibattito sull'esistenzialismo derivante da un ripensamento di Marx inteso filosoficamente.

In quest'ottica, per Luporini, era proprio la scelta di campo ad indicare la via da seguire per risolvere quella problematicità assoluta, ovvero quella crisi di cui l'esistenzialismo era stato la più acuta coscienza<sup>529</sup>.

Alla luce di quest'analisi, sollecitato nella polemica dalla traduzione sul n. 16 de «Il Politecnico» dell'articolo di Sartre<sup>530</sup>, nella seconda parte di *Rigore della cultura* Luporini si scaglia contro l'eclettismo della cultura di stampo vittoriniano. Più nel dettaglio Luporini condanna l'affiliazione di Vittorini a Sartre e si dimostra contrariato alla pubblicazione sul «Il Politecnico» delle opere del filosofo francese. Egli inoltre in merito alle posizioni della filosofia esistenzialista invita a leggere, e pubblicare, lo scritto di Massolo *Esistenzialismo e borghesismo*<sup>531</sup>.

«La questione dell'esistenzialismo si pone ormai in discussione in termini semplici e quasi elementari. In siffatti termini essa è stata proposta, sulle pagine di questa rivista da Arturo Massolo, nel modo più stringente e sofferto, nel modo più avanzato, che finora fosse stato mai fatto. (Naturalmente queste pagine sono sfuggite alla nostra sempre giovine, e ora progressiva, intelligenza letteraria, che nel suo consueto spirito subalterne, ha preferito rivolgersi alla volgarità di un Sartre)»<sup>532</sup>.

All'attacco di Luporini la risposta, altrettanto pungente de «Il Politecnico», non si fece attendere. In un articolo dal titolo *Dove si parla di noi, di cultura e di un amico di «Società»*, Giansiro Ferrata ribatte in questo modo:

---

<sup>528</sup> Per l'intervento di Luporini cfr. *Primato 1940-1943*, a cura di Luisa Mangoni, De Donato, Bari, 1977, pp. 475-481.

<sup>529</sup> Cfr. Cesare Luporini, *L'esistenzialismo in Italia: intervento di Cesare Luporini*, in *Primato 1940-1943*, cit., pag. 479. Per comprendere fino in fondo le ragioni di questa posizione bisogna notare che per Luporini le posizioni di Sartre risultano essere molto simili a quelle di Fichte, ed in particolare all'analisi di un testo cardine del filosofo tedesco, *Die Bestimmung des Gelehrten*, tradotto solitamente con il titolo italiano *La missione del dotto*. Sollecitato dalla polemica, Luporini scrive un saggio incentrato sull'opera fichtiana sui due numeri di «Società»: Cesare Luporini, Fichte e la destinazione del dotto, «Società», 7-8 (1946), pp. 639-666; «Società» 2 (1947), pp.193-216. In particolare l'accostamento tra Fichte e Sartre è a pag. 204, in nota.

<sup>530</sup> Si veda «Il Politecnico», 16 gennaio 1946.

<sup>531</sup> A ben vedere Luporini non coglie le più profonde sfaccettature del pensiero di Massolo, che come si è visto sopra distingue nell'esistenzialismo due tendenze di cui soltanto una deteriore ed espressione del borghesismo. In Luporini le differenze interne all'esistenzialismo, così come vengono individuate da Massolo, subiscono un processo di appiattimento. Dal discorso generale di Luporini si comprende come per lui l'esistenzialismo rappresenta esclusivamente il punto più acuto della crisi della coscienza europea.

A molti interpreti è sfuggita la maggiore complessità del discorso di Massolo, che fa cadere sotto la sua condanna soltanto alcune manifestazioni dell'esistenzialismo. Si segnala a tal proposito il saggio di Norberto Bobbio, *Di un nuovo esistenzialismo*, «L'Acropoli», n. 16, aprile 1946, pp. 171-181. «Ho accolto perciò con una certa soddisfazione il primo segnale di battaglia contro il furtivo ingresso dell'esistenzialismo nel campo nemico, dato da Arturo Massolo nel suo articolo *Esistenzialismo e borghesismo* ( *Società*, I, 3, pag. 115-118). Il Massolo condanna la filosofia esistenziale, interpretandola come filosofia della borghesia, giunta al massimo della sua alienazione dalla comunità, così come era giunto l'unico di Stirner, secondo Marx, all'assolutizzazione dell'uomo borghese assolutizzando se stesso». (cit., pag. 180).

<sup>532</sup> Cesare Luporini, *Rigore della cultura*, «Società», II, 1946, pag. 12.

«Non dovevamo pubblicare Sartre ma invece un sunto delle pagine di Massolo sull'esistenzialismo, uscite in Società n. 3? Luporini dice proprio questo. E in verità è difficile dargli ragione. Quelle quattro pagine di Massolo sono tra l'altro unilaterali, insufficienti, non dicono che l'esistenzialismo è anche diverso da una difesa del singolo (fin dalla grandezza di Kierkegaard e fino alle peggiori contaminazioni moderne), non dicono che esso mostra troppi elementi d'una coscienza di crisi per ridursi nel giro del pensiero borghese. Infine, preferiremo sempre dare ai nostri lettori documenti diretti del nostro tempo che non ripetergli giudizi altrui di limitato se pur notevole interesse»<sup>533</sup>.

Al centro di tali polemiche era il problema dell'engagement dell'intellettuale. Se in Italia nel secondo dopoguerra Benedetto Croce sembrò essere, come Benda, il critico più duro dell'engagement dell'intellettuale, questa tesi trova in Sartre a livello internazionale l'esponente più rappresentativo.

Dal canto suo l'opposizione di Massolo verso Sartre è implacabile. Alle posizioni già espresse in *Esistenzialismo e borghesismo*, ove si legge del «senso di noia che provoca l'esistenzialismo «superatore» di un Sartre»<sup>534</sup> la posizione dell'autore al riguardo si fa ancora più chiara negli anni successivi. Allorché Massolo riflette direttamente sull'engagement dell'intellettuale afferma:

«L'esistenzialismo di Sartre, che bisogna sempre più decisamente distinguere da quello del grande Heidegger, risulta, guardato da questo punto di vista, un filosofare astrattamente polemico che soltanto ad uno spirito superficiale e decadente può apparire fortemente «engagé». Essa è invece la filosofia dell'indifferenza, una filosofia che crede di impegnarsi, ma che di fatto si disimpegna con l'affermazione che tutto è libertà, che tutto è impegno. È una filosofia astrattamente formalistica, che incoscientemente ripete la sua mediata origine da Husserl. Oggi essa gode di un eccezionale prestigio presso i pigri e coloro che cercano ciò che giustifichi la loro miseria intellettuale o di costume»<sup>535</sup>.

Negli anni precedenti al saggio di Massolo *Filosofia e libertà* (1949), Sartre aveva pubblicato *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946)<sup>536</sup>, saggio propriamente incentrato sulla tesi dell'engagement dell'intellettuale, al quale Heidegger aveva risposto polemicamente con la sua celeberrima *Lettera sull'«umanismo»* (1947)<sup>537</sup>. Alla luce dell'analisi condotta dai due intellettuali non sorprende che Massolo propendesse in modo chiaro e netto per Heidegger.

In un suo studio Losurdo<sup>538</sup> fa notare che Banfi nello stesso anno di *Filosofia e libertà*, pubblicava su «Studi filosofici», il polemico saggio di Lukács, *Heidegger redivivus*<sup>539</sup>, mettendo l'accento sul fatto che Banfi già nel 1946, dunque prima ancora che la polemica tra Sartre e Heidegger avesse risonanza pubblica, aveva condotto un confronto tra i due filosofi che risulta essere non soltanto differente ma addirittura antitetico rispetto alla posizione espressa nello stesso periodo da Massolo. Losurdo nota che se dal canto suo anche Banfi pone le idee del filosofo francese, così come Massolo, nell'ambito di un «rivoluzionarismo romantico» ed in definitiva astratto, accusandolo di porsi in tal modo contro «la concretezza dei rapporti sociali», molto diverso, rispetto a Massolo, risulta essere il giudizio che Banfi esprime su Heidegger.

<sup>533</sup> G. Ferrata, *Dove si parla di noi, di cultura e di un amico di «Società»*, in «Il Politenico», pag. 8

<sup>534</sup> Arturo Massolo, *Esistenzialismo e critica ideologica*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 170.

<sup>535</sup> A. Massolo, *Filosofia e libertà*, (1949), in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 199.

<sup>536</sup> J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano, 2010.

<sup>537</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2011.

<sup>538</sup> Si veda: D. Losurdo, *L'engagement e i suoi problemi*, in *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, pag. 124.

<sup>539</sup> Cfr. G. Lukács, *Heidegger redivivus*, trad. it. In *Studi Filosofici*, Milano, 1948. Parte prima, pp. 177-188; parte seconda 1949, pp. 3-16.

Secondo Banfi, infatti, Heidegger intende «far dimenticare il suo discorso hitleriano, fanatico e sciocco- oh non questo gli aveva insegnato il suo grande maestro, Husserl, l'ultimo apostolo della ragione incontaminata»<sup>540</sup>.

La differenza tra la posizione di Massolo e quella di Banfi risulta interessante: se il primo «rimprovera a Sartre di aver ereditato da Husserl l'intellettualismo astratto, Banfi rimproverava a Heidegger di aver contaminato la purezza che l'idea di ragione deteneva nella speculazione del suo maestro Husserl»<sup>541</sup>. Inoltre la critica di Banfi al «soggettivismo dell'*engagement* sartriano»<sup>542</sup>, mediante il riferimento alla purezza della ragione husserliana, permette di condannare l'*engagement* nazista di Heidegger; una condanna che è opportuno notare non avverrà mai esplicitamente in Massolo.

Per render conto di questo silenzio di Massolo si deve tenere presente un aspetto non secondario: in questi anni la riflessione dell'autore si muoveva sospinta da un concetto nuovo, quello di ideologia, che abbiamo visto configurarsi in lui a partire dal 1945. Proprio negli anni successivi al dopoguerra, Massolo approfondiva l'analisi dei rapporti tra filosofia e ideologia. È nell'ambito di questo discorso va configurata la sua riflessione sulla libertà del discorso filosofico, sulla sua presunta indipendenza rispetto alla situazione storica in cui esso si istanzia, ed infine sul ruolo che l'intellettuale svolge in questo processo. In questi anni Massolo comprendeva lucidamente che il pericolo dell'ideologia è sempre in agguato per il discorso filosofico. Si faceva gradualmente chiara nell'autore l'impossibilità di staccare la riflessione filosofica dalla situazione, onde non vi è «nessuna possibilità di evasione da quelli che sono i problemi del tempo». Egli si pone esplicitamente la domanda sulla crisi della filosofia:

«La filosofia è in crisi? La domanda, così formulata, non ha ancora niente di particolare. Essa è così generica che la stessa persona potrebbe rispondere sì e no. Ciò che è entrato in crisi, è la credenza che il filosofare sia un'azione che mi pone di colpo in una situazione di trascendenza di fronte al mondo. Noi siamo convinti che questa trascendenza è una illusione»<sup>543</sup>.

È proprio questa consapevolezza, che si è vista essere presente in Massolo già dalle precoci pubblicazioni su Husserl<sup>544</sup>, che non permise all'autore di pronunciare una ferma condanna su Heidegger in nome della purezza metastorica della ragione, e di riflettere piuttosto sul fatto che proprio la fenomenologia husserliana fu «l'ultima dottrina che credette nella propria indifferenza di fronte al mondo».

Massolo vide in Heidegger, pertanto, l'espressione di una situazione, di un momento storico, così come l'aveva vista in Gentile. Ovviamente la mancata condanna di Massolo della ideologia heideggeriana non cela un semplicistico giustificazionismo, quanto piuttosto è rivelatrice di una profondissima riflessione sulla minaccia ideologica cui è continuamente esposta la riflessione filosofica a causa del suo concreto essere nel mondo degli uomini.

È in questo bacino problematico che va cercata la genesi della riflessione posta a conclusione del saggio *Filosofia e libertà*, il quale conchiude nel contempo la parabola delle riflessioni che Massolo

---

<sup>540</sup> A. Banfi, *Umanità pagine autobiografiche raccordate* da D. Banfi Malaguzzi, Reggio Emilia, 1967, pp. 250-251.

<sup>541</sup> D. Losurdo, *L'engagement e i suoi problemi*, in *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, pag. 124.

<sup>542</sup> Ivi.

<sup>543</sup> Arturo Massolo, *Filosofia e libertà*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 197.

<sup>544</sup> Si veda il capitolo 2 di questo lavoro

maturò fra il 1945 e il 1949. Quattro anni di estrema importanza in cui, nel pensiero dell'autore si posero le basi di alcune certezze ermeneutiche che da quel momento egli farà proprie e alle quali non rinuncerà più.

«La crisi della filosofia attuale è determinata dal suo sforzo di ritornare alla storia, dalla sua decisione di voler contare qualcosa nel dramma al quale, volenti o no, siamo destinati a partecipare. Da questa volontà nasce il bisogno di superare ogni atteggiamento di sfiducia verso la ragione, di rifiutare pertanto ogni irrazionalismo, perché si vuol evitare che la filosofia si esaurisca in un più o meno tormentato monologo e ritorni ad essere quella che è sempre stata nelle sue stagioni felici, un dialogo di uomini con uomini.

Affermare, quindi che la filosofia deve tornare ad essere umana, postulare la sua inevitabile presenza nel mondo, è già un prendere posizione di lotta contro lo scetticismo che è il volto di ogni filosofia che pretende di porre in parentesi il mondo, contro il pessimismo che è sempre a fondamento di ogni atteggiamento scettico, contro la vanificazione della filosofia in ideologia, che sempre risulta ogni qualvolta noi, credendo di trascendere la società nella quale viviamo, la subiamo e la riflettiamo con la fedeltà ma anche con la viva inerzia delle acque stagnanti»<sup>545</sup>.

Durante gli anni dell'immediato dopoguerra, Massolo aveva ormai acquisito la consapevolezza di alcune tematiche cardine che ruotavano intorno al rapporto di pensiero e realtà, filosofia e ideologia. La polemica del tutto esteriore che lo vide coinvolto sulle pagine de «Il Politecnico», lo condusse ad una profonda meditazione sul concetto di cultura<sup>546</sup>. Una meditazione che egli cominciò a sperimentare direttamente su sé stesso. Da questo momento in poi infatti egli apparirà accompagnato da un penseroso sospetto in merito all'esposizione dei propri lavori, che lo costrinse di lì a poco tempo al silenzio, alla rinuncia a prendere posizione nella filosofia contemporanea e ad un repentino ritorno alla solitudine degli studi più specificatamente teoretici. Furono anni duri e non fu debolezza o mancanza di convinzione di rendere pubblica la strada intrapresa, era piuttosto un passo indietro, un atto di pudore e serietà che si concretizzava nella volontà di tracciare in modo meditato la propria linea di condotta, per cogliere il fondo della questione, e con esso la polpa della nuova realtà.

### 3.4 L'impegno teoretico di Massolo: una nuova lettura dell'idealismo classico tedesco

La lettura dei testi marxiani permise a Massolo di rendere sempre più lucida l'intuizione che il «singolo non è mai l'aurora», che egli «si muove in un mondo già apparso»<sup>547</sup>.

L'incontro con la filosofia di Marx avvenne a conclusione di un coerente svolgimento teoretico, il quale informa sia sulla vicenda speculativa dell'autore, ma anche sul travagliato percorso di un'intera generazione intimamente segnata dal «lungo viaggio nel fuoco e nel sangue»<sup>548</sup>.

È da notare che l'adesione teorica al marxismo non esaurì la robusta vena teoretica, che caratterizzò la precedente produzione di Massolo in luogo di un esclusivo impegno sul piano politico. Tuttavia qualcosa cambiò rispetto alla precedente situazione, in quanto da questo momento in poi prese corpo nell'autore una «sofferta ascesa storicistica e politica che lo conduce dagli slanci lirici delle

<sup>545</sup> Arturo Massolo, *Filosofia e libertà*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 199.

<sup>546</sup> Si vedano a tal proposito un gruppo di lettere inedite che Massolo invia a Carlo Bo, in seguito alla polemica con la rivista di Vittorini. Le lettere, tutte inedite sono conservate presso la *Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea* di Urbino.

<sup>547</sup> Arturo Massolo, *Storicità della metafisica*, cit., pag. 4.

<sup>548</sup> Eugenio Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., pag. 523.

poesie giovanili e dalla esuberanza teoretica delle prime ricerche filosofiche alla radicale presa di coscienza delle sue responsabilità di intellettuale e di cittadino»<sup>549</sup>.

A Urbino Massolo cominciò una fase di studio molto ardua e complessa, volta, forse inconsapevolmente, a portare a compimento la ricostruzione storiografica dell'idealismo tedesco.

È un grande ciclo di pubblicazioni che comprende *Introduzione alla analitica kantiana* (1946)<sup>550</sup>, *Fichte e la filosofia* (1948), *Il primo Schelling* (1953), *Per una lettura della «filosofia della storia di Hege»* (1959) e *Prime ricerche di Hegel* (1959)<sup>551</sup>.

Questo itinerario, che cominciò nel 1945 e si concluse intorno agli anni '60<sup>552</sup>, rappresenta il centro pulsante della vicenda intellettuale di Massolo, ed il nucleo teoretico più prezioso che egli ha consegnato alla storia del pensiero.

In questi anni Massolo ripercorse un cammino che in un primo momento gli sembrò sfociare nell'intellettualismo e nel tradimento alla fedeltà kantiana verso la finitezza umana. In questi anni egli riprese il nucleo della sua formazione, per metterla alla prova, per decifrarla e comprenderla alla luce di nuovi studi, facendo agire con il proprio acume ermeneutico i singoli pensatori all'interno della loro situazione, dunque storicizzandoli.

Egli fu l'unico in Italia a seguire lo sviluppo complessivo del problema dell'idealismo classico tedesco. Questo approccio gli permise di appropriarsi di strumenti teorici che gli consentirono di comprendere Hegel nella sua origine storica, senza separarlo, come spesso è accaduto, dal dibattito filosofico dal quale si origina la sua filosofia. Questo modo di procedere, che non separa i filosofi dal loro tempo e dalla loro situazione storica, volto a storicizzare la vicenda filosofica di ognuno, non fece però mai cadere Massolo in deteriori forme di archeologia filosofica e sterile filologismo. Il filo conduttore che lega Kant a Hegel e scandisce la ricostruzione massoliana risiede nell'idea che l'idealismo tedesco proceda, come sua tendenza interna, verso una storicizzazione dei dualismi kantiani e che tale processo trovi il proprio compimento nella hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*.

Con questa operazione Massolo si inserisce con una certa precocità in un lavoro di revisione della tradizionale interpretazione della storia della filosofia classica tedesca che si andava compiendo in quegli anni e che raggiungerà il suo acme negli anni '50<sup>553</sup>.

Le novità di questa esegesi risiedono nel capovolgimento dell'interpretazione con particolare riferimento a quella neohegeliana, la quale, secondo questi nuovi studi non avrebbe colto l'umanità della filosofia post-kantiana. Nella storiografia di riferimento la storia dell'idealismo tedesco veniva letta in linea generale come volontà di superamento e distruzione della finitezza umana che Kant

---

<sup>549</sup> Domenico Losurdo, *Arturo Massolo dall'esistenzialismo al marxismo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 509.

<sup>550</sup> Arturo Massolo, *Introduzione alla analitica kantiana*, Sansoni, Firenze, 1946.

<sup>551</sup> Su questo gruppo di opere concernenti la lettura di Massolo dell'idealismo tedesco si veda il saggio di Pasquale Salvucci e Livio Sichirollo, *Arturo Massolo: Einführung in die Kantsche Analytik*, Florenz, Sansoni, 1946. *Fichte und die Philosophie*, Florenz, Sansoni, 1948. *Untersuchungen über die Hegelsche Logik und andere Essays*, Florenz Marzocco, 1950. *Der frühe Schelling*, Florenz, Sansoni, 1953, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» Jahrgang, 5 (1957), Heft 1, pp. 121-127.

<sup>552</sup> Sulla questione si vedano anche di Massolo, *Conversazioni alla radio. Kant e schelling*. I due testi (1. *La condizione umana nel pensiero moderno. Kant*; 2. *Le «Lettere sul dommatismo e criticismo» del giovane Schelling*) sono inediti, probabilmente redatti e letti tra il 1950 e il 1951; ora in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, pp. 41-44.

<sup>553</sup> Si veda a tal proposito i seguenti volumi: E. Weil, *Hegel et l'Etat, Vrin*, Paris, 1950; A. Plebe, *Hegel filosofo della storia*, Edizioni di filosofia, Torino, 1952. Per una rassegna della produzione su Hegel fino al 1950 si rimanda alla *Rassegna di studi hegeliani* di N. Bobbio, in «Belfagor», 1950/1-2.

aveva posto a fondamento della sua filosofia, per arrivare alla celebrazione dell'assolutezza del pensiero<sup>554</sup>. Lo stesso Massolo in un primo momento vide questo movimento nel pensiero filosofico postkantiano ed in particolare vide, contro la finitezza della ragione kantiana, la vittoria del logo astratto, che celebrava il suo aligido trionfo in Hegel, il quale sacrificava sull'altare dell'universale il dramma dell'umano.

Nelle interpretazioni ispirate al neohegelismo tutta la storia della filosofia post-kantiana è letta nel senso di una volontà di eliminazione della distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé, mediante un processo di trasfigurazione del pensiero di Kant che da inevitabilmente legato alle intuizioni sensibili, ancoraggio che ne garantisce l'oggettività, si assolutizza e diviene pensiero essenzialmente creatore.

Secondo questa linea interpretativa la violenta distruzione del dualismo tra cosa in sé e fenomeno comincia con Fichte, il quale concepisce per la prima volta il pensiero nella sua absolutezza. Per Massolo<sup>555</sup>, e gli studiosi che in questi anni si liberavano degli schemi interpretativi tipici della storiografia tradizionale, l'*Io* di Fichte e la sua absolutezza assumeva ben altra colorazione teorica e il filosofo della *Dottrina della Scienza* rimaneva pur sempre un filosofo della finitezza umana<sup>556</sup>. Se nell'opera *Fichte e la filosofia* Massolo si occupa di evidenziare lo sforzo del primo Fichte di mantenersi sul piano della finezza umana, sarà il libro *Il primo Schelling*<sup>557</sup> che metterà in evidenza le più intime connessioni e le reciproche sollecitazioni tra il pensiero di Fichte e quello di Schelling. Inoltre è opportuno osservare che questo lavoro di rilettura della filosofia postkantiana mise in crisi un altro importante schema della storiografia idealistica, quello che tende a leggere in un'ottica strettamente genealogica la filosofia da Kant a Hegel<sup>558</sup>. Dagli studi è risultato che il rapporto logico (così come lo stesso Hegel lo descrive), non corrisponde al rapporto storico tra i sistemi. Tramite un acuto lavoro filologico Massolo ha potuto notare che dal punto di vista storico il rapporto risulta essere molto più complesso, in quanto i filosofi dell'idealismo spesso si sono sollecitati reciprocamente, motivo per cui la loro speculazione più che nel segno dell'indipendenza si è definita e motivata in un rapporto di confronto e critica.

In particolare gli studi di Massolo hanno permesso di mettere in luce come il concetto di *Assoluto*, così come si presenta nel dialogo schellinghiano *Bruno* del 1802, è una posizione che Schelling deve a Fichte, come risultato di una collaborazione piuttosto polemica. Si vedrà come Massolo

---

<sup>554</sup> Sul tema, per i numerosi riferimenti a Massolo, si veda di Pasquale Salvucci: *Recenti orientamenti della storiografia sull'idealismo tedesco*, in «Nuova Rivista di varia umanità», I, 1956, n. 3, pp. 1-7; *Una lettura recente dell'idealismo*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», n. IV, 1952, pp. 493-500.

<sup>555</sup> Su questo punto l'opera di Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze, 1948, ha rinnovato la storiografia fichtiana, aprendo la strada a molti altri studi tesi a sganciare l'interpretazione di Fichte dalla storiografia tradizionale.

<sup>556</sup> Tra le opere che pongono l'attenzione sulla valorizzazione del finito nella filosofia fichtiana si veda: L. Pareyson, *Fichte*, Edizioni di Filosofia, 1950, e in N. Abbagnano, *Fichte*, in *Storia della filosofia moderna*, Volume II, Edizioni UTET, 1950, pag. 27 (qui si pone l'attenzione sul tentativo di Fichte di rimanere sul piano della finitudine umana nel primo periodo della sua speculazione).

<sup>557</sup> Arturo Massolo, *Il primo Schelling*, Firenze, Sansoni, 1953.

<sup>558</sup> Si veda su questo punto l'*Introduzione* di Enrico De Negri, a i suoi *I Principi di Hegel: frammenti giovanili, scritti del periodo jenese, prefazione alla Fenomenologia*, La Nuova Italia, Firenze, 1949. È opportuno notare che Massolo deve essere stato particolarmente influenzato dalla lettura di Hegel compiuta da De Negri nel libro *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze, 1943. Di questo libro Massolo parla esplicitamente in una lettera a Gentile (vedi: *Il primo libro di Arturo Massolo*). L'influenza di De Negri si può inoltre notare ampiamente in *Prime ricerche di Hegel* (1959). Dalle testimonianze dei suoi allievi si sa, inoltre, che il testo *Principi di Hegel* di De Negri, veniva ampiamente utilizzato come testo per le lezioni universitarie.

dimostra questa interdipendenza teoretica alla luce del suo ampio studio del Carteggio (1800-1802) tra i due filosofi.

Un altro risultato coinvolge direttamente la lettura di Hegel e la rinnova nei suoi tratti fondamentali.

Alla luce delle ricerche di questi anni, in gran parte fomentate dalla scoperta degli scritti giovanili di Hegel, pur nelle differenze, molti interpreti concordano nel rovesciare la tradizionale lettura che tende a vedere uno Hegel schellinghiano nel periodo jenesi. Anche su questo punto Massolo ha offerto il suo fondamentale contributo il quale mette in mostra, tramite una serrata analisi filologica, che Hegel aveva un suo ben definito punto di vista prima di arrivare a Jena. Come si vedrà più nello specifico, Massolo si spingerà oltre dimostrando come sia stato piuttosto Schelling a ricevere una decisiva influenza da Hegel, il quale nella *Differenz* (1801), aveva fatto notare che l'Assoluto non può essere che soggetto. Massolo dunque procede a evidenziare come Schelling nello *Zusatz zur Einleitung* alle *Ideen* del 1802, accetti l'esigenza fatta valere da Hegel della soggettività dell'Assoluto.

Come vedremo, inoltre, in Massolo la storia dell'idealismo tedesco si rivela nel suo aspetto più efficace, in quanto l'autore assume come termine *ad quem* la *Fenomenologia dello spirito*, sulla linea degli studi di Hyppolite, Kojève, Wahl.

Proprio partendo di qui Massolo porta a conclusione un percorso speculativo già incominciato, il quale era stato sollecitato dallo studio della problematica kantiana così come si delinea nell'opera *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Tuttavia sarà proprio alla luce delle nuove acquisizioni teoriche che avverrà il decisivo distacco di Massolo dalla filosofia heideggeriana.

### 3.4.1 Massolo interprete di Kant

Si è visto come Massolo, a partire dalla fine degli anni '30 ed in particolar modo agli inizi degli anni '40, si muoveva all'interno della problematica kantiana, sospinto dall'esigenza teorica di una riproposizione del problema ontologico. In *Storicità della metafisica* si è vista emergere, sotto la spinta di tematiche heideggeriane, la ricerca della struttura temporale dell'essere, nella quale si delineava l'istanza di una temporalità qualitativa. Tuttavia si è anche constatato come a partire dal 1945 Massolo cominci a scorgere con più decisione e maggiore chiarezza le insufficienze sia dell'esistenzialismo che della storiografia idealistica. Si scandisce pertanto negli anni successivi alla seconda guerra mondiale l'inizio per Massolo di nuove ricerche tramite una metodologia d'indagine che procede dall'analisi diretta dei testi. Un procedimento atto proprio a sgomberare il campo dalle interpretazioni sia di derivazione esistenzialistica che dalla tradizione della storiografia idealistica.

«I limiti dell'esistenzialismo, Massolo li ha avvertiti fin dall'inizio, e dopo aver chiarito a sé stesso le proprie esigenze nel confronto con le rivendicazioni di cui gli esistenzialisti hanno poi fatto moneta spicciola, si è riportato al terreno filosoficamente più produttivo, quello di chi chiede la risposta alle proprie domande ad una cauta e severa ricerca, alla lettura dei grandi che, come egli suole dire scherzosamente, *nutriscono senza accoppiare*: e in tale ricerca una lettura di Kant non poteva non costituire un passaggio obbligato, specie per chi, assillato dal problema della pluralità, si accorgeva di quante indicazioni e di quanti allarmi sia feconda l'opera del filosofo di Königsberg, quando ad essa torniamo liberati da sovrastrutture idealistiche»<sup>559</sup>.

---

<sup>559</sup> Rosario Assunto, *Recensione a Introduzione all'analitica kantiana* (1946), in «Rivista critica di storia della filosofia», n. 1, 1948, cit., pag. 89.

Questo rinnovato interesse di Massolo per la filosofia kantiana si coglie certamente nell'opera *Introduzione alla analitica kantiana* (1946), che costituisce un vero e proprio momento di sintesi degli studi dell'autore relativi alla problematica kantiana, nonché un deciso spostamento ermeneutico rispetto alle ultime posizioni di Massolo su Kant così come si sono viste emergere nell'articolo *Heidegger e la fondazione kantiana* (1941).

Durante il 1946 Massolo pubblicò due articoli su Kant che possono essere considerati preparatori dell'*Introduzione*. Il primo di essi, dal titolo *Il fondamento esistenziale della logica kantiana*<sup>560</sup>, verrà rielaborato ed andrà a costituire il cap. II dell'*Introduzione alla analitica kantiana*<sup>561</sup>, mentre il secondo articolo, di taglio particolarmente analitico, dal titolo *La analitica kantiana dal 1772 al 1775*<sup>562</sup>, si ritroverà nel cap. III dell'opera. Bisogna inoltre tenere presente che al primo Congresso di filosofia dopo la guerra nel 1946<sup>563</sup>, Massolo portò una comunicazione proprio su Kant dal titolo *Il rapporto estetica-logica e l'esistenziale*<sup>564</sup>, ove ribadiva che dopo Kant quel rapporto non può essere posto «identico a quello di particolare-universale. Il rapporto è qualitativo»<sup>565</sup>. Qui il problema dell'analitica coincide per Massolo con il problema della pluralità come diretta conseguenza dell'accertata limitazione qualitativa dell'intelletto. Per Massolo, affinché la pluralità non resti estranea nella logica, il problema richiede una critica della conversione della ragione in puro logo, sullo sfondo di una persuasione che attiene alla «traduzione del trascendentale in esistenziale». Anche se Massolo subito sottolinea come essa «altro non è se non l'accorgimento stesso della inevitabilità del problema, non già, si intende, la soluzione»<sup>566</sup>.

L'interesse per la problematica kantiana non si assopisce neppure nell'anno successivo, dato che anche il 1947 è segnato dalla pubblicazione di altri tre articoli relativi alla tematica: due di essi sono direttamente dedicati a Kant (*Note a Kant*<sup>567</sup> e *Critica e ontologia in Kant*<sup>568</sup>), il terzo, già sopracitato, è incentrato sull'analisi critica della deduzione kantiana in Gentile (*Gentile e la fondazione kantiana*<sup>569</sup>).

Massolo stesso nello *Schema della propria operosità scientifica* sottolinea il definirsi di tale interesse, che rappresentò il fuoco della sua riflessione nell'immediato dopoguerra e la base concettuale per l'impostazione delle ricerche successive.

---

<sup>560</sup> Arturo Massolo, *Il fondamento esistenziale della logica kantiana*, in «Archivio di filosofia», 15, 1946.

<sup>561</sup> In merito alle recensioni e studi critici su quest'opera si segnala: A. Galimberti, in «Rivista di filosofia», n. 3-4, 1947; R. Assunto, in «Rivista critica di storia della filosofia», n. 1, 1948; P. F. Taboni, *L'«Introduzione alla analitica kantiana vent'anni dopo»*, in Studi in onore di Arturo Massolo, pp. 591-596.

<sup>562</sup> Arturo Massolo, *La analitica kantiana dal 1772 al 1775*, in «Annali della Scuola Normale Superiore»- Classe di lettere, 13, 1946.

<sup>563</sup> Si veda: Atti del congresso internazionale di filosofia promosso dall'Istituto di studi filosofici : Roma, 15-20 novembre 1946, Castellani & C, Milano, 1947-1948.

<sup>564</sup> Arturo Massolo, *Il rapporto estetica-logica e l'esistenziale*, «Atti del Convegno Internazionale di Filosofia», (Roma, novembre 1946), Edizioni Castellani, Milano, 2 volumi, 1947-1948; ora (con il titolo *Il rapporto estetica-logica e la sua problematica*) in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pp. 173-178.

<sup>565</sup> Arturo Massolo, *Il rapporto estetica-logica e sua problematica*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pag. 173.

<sup>566</sup> Ivi. cit., 178.

<sup>567</sup> Arturo Massolo, *Note a Kant*, in «Occasioni. Quaderni di Università», 1, Zanocco, Padova, 1947; ora in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pp. 179-182.

<sup>568</sup> Arturo Massolo, *Critica e ontologia in Kant*, in «Rivista di Filosofia», 38, n. 3-4, (1947).

<sup>569</sup> Arturo Massolo, *Gentile e la fondazione kantiana*, «Giornale Critico della Filosofia italiana», 26, (1947), n. 1-2.



«Da quell'anno, 1945, la mia attività è diretta sulla filosofia kantiana e sull'idealismo. Nell'anno successivo pubblicai *Introduzione alla analitica kantiana*. La cura filologica nella ricostruzione storica del testo, mi portò al risultato, in apparenza modesto, di una precedenza della deduzione trascendentale. Soltanto cinque anni dopo Kant costruisce la cosiddetta deduzione metafisica. Nella tradizione storiografica questa è stata costantemente considerata un momento nel procedere o uno scarto. Ma come si motiva allora che nella seconda edizione della critica della ragion pura Kant presenta una nuova deduzione trascendentale, che lungi dall'essere in contrasto come la precedente con quella metafisica ne accentua il valore decisivo?»<sup>570</sup>.

Nell'*Introduzione alla analitica kantiana* (1946) Massolo si muove contro la tesi sostenuta da Martin Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik*. Come già anticipato, è noto che Massolo conosceva questo testo in modo approfondito e diffuso, avendone condotto una traduzione, di cui fa menzione a Gentile in una lettera. Si è potuto constatare, inoltre, dall'analisi del saggio *Heidegger e la fondazione kantiana* (1941), che proprio mediante lo studio di quest'opera Massolo, sulla scia della proposta heideggeriana, si avvicinò alla problematica della fondazione di una nuova ontologia in Kant ed in particolare alla problematica della temporalità, questione che è poi al centro di *Storicità della metafisica* (1944).

È opportuno notare, a questo punto, che in merito al rapporto teorico tra Massolo ed Heidegger non può considerarsi come conclusivo il testo del 1941, poiché è soltanto nell'*Introduzione all'analitica kantiana* del '46 che Massolo matura la piena coscienza di ciò che lo allontana dall'interpretazione di Heidegger. A ben vedere, in realtà, già nel saggio del 1941 Massolo sottolineava che «Heidegger dimentica la distinzione kantiana tra *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*, e che il pensiero non è soltanto intelletto ma ragione e l'immaginazione trascendentale non è soltanto spontaneità ma anche recettività»<sup>571</sup>. Erano risultati critici, quelli ottenuti agli inizi degli anni '40 da Massolo, derivanti da contraddizioni che l'autore scorgeva nell'interpretazione heideggeriana, ma rispetto ai quali non aveva ancora maturato strumenti concettuali utili per fornire una risposta adeguata. Come si è visto, negli anni successivi Massolo completò la nozione di finitezza esistenzialistica con la lettura di Marx, un percorso che gli consentì di procedere nell'acquisizione di concetti utili a per illuminare le questioni da un campo interpretativo più ampio.

Come è noto, secondo Heidegger l'autonomia della logica dal sensibile, che continua a sussistere nella fondazione kantiana nonostante i risultati della prima edizione della *Critica*, è ascrivibile ad un residuo intellettualistico che sarebbe in Kant. Heidegger vede infatti nella prima edizione della *Critica* (1781) il testo che racchiude in maniera più genuina le intuizioni chiave del pensiero kantiano. Secondo Massolo la motivazione di questa propensione è da ricercare nella lezione fichtiana ricevuta da Heidegger, laddove nella seconda *Wissenschaftslehre* la ricerca genetica condotta di Fichte si radica proprio sul terreno dell'immaginazione. Massolo sottolinea infatti come «Fichte porta a compimento la deduzione kantiana del 1781 dell'immaginazione produttiva come l'attività sensibilizzante l'intelligenza»<sup>572</sup>.

Dunque per Heidegger l'abbandono del tema dell'immaginazione compiuto da Kant nella seconda edizione della *Critica* costituisce un risultato inaccettabile, cioè un tributo di Kant alla tradizione razionalistica, ferma al primato della logica. Su questa base, come noto, per Heidegger la deduzione

---

<sup>570</sup> Arturo Massolo, *Schema della propria operosità scientifica*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pp. 8-9.

<sup>571</sup> Arturo Massolo, *Heidegger e la fondazione kantiana*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 78

<sup>572</sup> Arturo Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pag. 151.

delle categorie è da ricercarsi in un approfondimento dell'intelletto a partire dall'intuizione, della logica a partire dal sensibile.

Su questo punto si può penetrare chiaramente la distanza interpretativa tra l'interpretazione di Heidegger e quella di Massolo, in quanto ciò che per il primo costituisce la difficoltà da superare, per Massolo risulta il presupposto della questione che apre la trattazione del problema del limite e della possibilità dell'errore nella ragione umana.

Relativamente a questo aspetto sono indicative le parole che Massolo scrive nel saggio del 1947 dal titolo *Gentile e la deduzione kantiana*. L'autore, dopo aver sottolineato quella che gli appare la maggiore preoccupazione di Kant nella rielaborazione della Deduzione trascendentale, e cioè il mantenere ferma la indipendenza del pensiero logico e delle sue forme pure dalla sensibilità, un fatto che veniva smentito dalla prima deduzione trascendentale (con l'affermazione del prodursi di questo pensiero) nell'incontro della appercezione trascendentale con la immaginazione produttiva pura, ammette che la seconda Deduzione trascendentale del 1787 non è tale se non di nome, essendo nient'altro che l'approfondimento di quella metafisica. Secondo Massolo, dunque, Kant avrebbe potuto, sulla base dei principi esposti nella prima *Critica*, portare a termine la propria fondazione. Su questo punto l'autore sottolinea che all'interno della ricerca di Kant:

«È indubbio l'intervento di qualcosa che a un determinato momento interrompe la ricerca. Heidegger ha creduto di poter individuare questo qualcosa come un brusco ritorno al razionalismo. Gentile parla di un ritorno alla trascendenza del logo astratto. Ma questa cosiddetta deviazione a che si deve? Al risultato, noi diciamo, al quale conduceva la deduzione trascendentale: la distruzione, cioè, dell'autonomia del pensiero logico. Ora, perché Kant sentì l'urgenza di giustificare questa autonomia? Non già perché obbediente alla suggestione del razionalismo tradizionale, come sostiene implicitamente Gentile ed esplicitamente Heidegger, ma perché questa autonomia era il fatto condizionante la sua fondazione, il fatto, si badi, della illusione trascendentale. Come è giustificabile l'uso del pensiero logico, se questo pensiero è inevitabilmente legato alla immaginazione trascendentale, che è «sempre sensibile»?»<sup>573</sup>.

Dal canto suo Massolo, per mezzo di una serrata ricostruzione filologica, dimostra l'importanza in Kant dell'autonomia della logica dal sensibile, in quanto proprio tale autonomia è in grado di giustificare l'*illusione trascendentale*. A tal proposito Massolo riflette su un aspetto fondamentale della questione, mediante una riflessione di questo tipo: se la nostra conoscenza fosse sempre oggettiva, se dunque il pensiero non pretendesse di istituire una conoscenza basata sull'intuizione sensibile, unica valida per noi uomini, una critica sul funzionamento della ragione sarebbe privo di senso. Ecco perché Pietro Chiodi riconosce a Massolo il merito di aver tenuto ben ferma, nella sua interpretazione di Kant, il legame tra finitezza e possibilità dell'errore<sup>574</sup>.

Partendo da qui Massolo osserva in modo piuttosto acuto come il passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Critica* non sia decretato da un ritorno di Kant all'intellettualismo, così come ritengono Heidegger e Gentile, ma risulta essere sospinto da una motivazione ben più profonda.

Come noto nell'*Analitica trascendentale* Kant propone due deduzioni delle categorie: la Deduzione metafisica e la Deduzione trascendentale. Nella Deduzione metafisica delle categorie Kant risponde alle prime due domande, ovvero quali sono le categorie e quante ne sono, mentre nella Deduzione

---

<sup>573</sup> Arturo Massolo, *Gentile e la deduzione kantiana*(1947), in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pp. 138-139.

<sup>574</sup> Pietro Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino, 1961, p. 99.

trascendentale delle categorie Kant risponde alle terza domanda, che risulta decisiva, ovvero come si applicano le categorie al materiale sensibile informato dallo spazio e dal tempo.

«La spiegazione del modo in cui tali concetti possono riferirsi *a priori* ad oggetti, io la chiamo dunque la deduzione trascendentale dei medesimi concetti, e la distinguo dalla deduzione empirica, che indica il modo in cui un concetto è stato acquistato mediante l'esperienza e la riflessione sull'esperienza, e che riguarda quindi non la legittimità, bensì il factum, attraverso il quale è sorto il possesso»<sup>575</sup>.

Proprio la Deduzione trascendentale è la parte più complessa dell'*Analitica trascendentale*, nonché la sezione per Kant più impegnativa a livello teorico. Un sintomo di questo è proprio il fatto che nella seconda edizione della *Critica* questa parte verrà completamente riscritta. Ed è proprio questo l'elemento da cui partono gli studi di Massolo, i quali si definiscono nel significato conferito all'esigenza kantiana di modificare i termini del problema della Deduzione trascendentale nella seconda edizione della *Critica*.

Nella Deduzione metafisica Kant ricava le categorie dall'analisi dei giudizi (qualitativi, quantitativi, di relazione, di modo), istituendo una simmetria tra la tavola dei giudizi e quella delle categorie. L'aspetto innovativo è che le categorie non descrivono l'essenza della realtà, ma sono principi a priori, regole universali di costruzione dell'esperienza.

Pertanto la Deduzione metafisica, che presenta una logica autonoma e indipendente dalla sensibilità, mantenendo il dualismo di sensibilità e intelletto, è costruita in funzione del problema del «limite». Esso è inteso come problema che è in grado di formulare una spiegazione anche relativamente all'esserci della illusione trascendentale, giustificata appunto con il compito di presentare separatamente il pensiero logico dal sensibile e dichiarare la loro indipendenza.

La Deduzione trascendentale, che ha a suo fondamento il problema della oggettività, perviene ad un risultato antitetico, ovvero ad un'unità originaria di sensibilità e intelletto nell'immaginazione trascendentale che è sempre sensibile<sup>576</sup>.

Massolo nota che il risultato di questo procedimento della Deduzione trascendentale nella prima *Critica* ha per esito la distruzione dell'autonomia del pensiero logico, e dunque la possibilità stessa dell'illusione trascendentale.

Secondo Massolo questo esito si porrebbe in aperto contrasto con la Deduzione metafisica della prima *Critica*, cioè con la questione stessa del limite, ed invaliderebbe il problema della realtà umana di essere esposta all'errore. In tal modo decadrebbe la stessa motivazione di condurre una "critica" della "ragion pura".

Questo discorso viene condotto da Massolo nel III capitolo dell'*Introduzione alla analitica kantiana*, che qui, si badi, si segue soltanto nelle sue linee essenziali. Massolo pone dunque l'attenzione sul fatto che nella prima edizione della *Critica* (1781) vi è il contrasto tra la Deduzione metafisica e la Deduzione trascendentale.

Su questo punto Massolo fornisce la sua risposta in merito al problema del rapporto tra le due edizioni della *Critica* nel capitolo IV dell'*Introduzione alla analitica kantiana* dal titolo *La distruzione del conflitto come sua soluzione*.

---

<sup>575</sup> Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, (trad. it. Giorgio Colli) Fabbri Editore, Milano, 2001, cit., pag. 142, §13.

<sup>576</sup> Sull'immaginazione trascendentale nella prima e nella seconda *Critica* si veda: P. Salvucci, *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*, S.T.E.U., Urbino, 1957; in particolare: *L'immaginazione nella deduzione trascendentale del 1781*, pp. 19-50; *L'immaginazione trascendentale nella deduzione del 1787*, pp. 51-70.

Ponendo l'attenzione sul fatto che nella seconda edizione della *Critica* (1787) l'interesse kantiano non verte più sul problema della oggettività, quanto piuttosto sul problema del limite, Massolo giunge a considerare la Deduzione trascendentale del 1787 «nient'altro che un approfondimento della deduzione metafisica»<sup>577</sup>. In essa il ruolo dell'immaginazione trascendentale è ridotto al minimo e si determina un irrigidimento del dualismo di sensibilità e intelletto. In altre parole Massolo sostiene che l'accentuazione dell'autonomia delle categorie nella sfera logica, così come si presenta nella seconda edizione della *Critica* con la conseguente riduzione del ruolo dell'immaginazione trascendentale a pura facoltà di schemi, non è da leggersi come un ripiegarsi di Kant sulle posizioni intellettualistiche (come riteneva Heidegger) o un percorrere una strada che poi verrà sviluppata dall'idealismo classico tedesco, almeno secondo la lettura della storiografia tradizionale. Per Massolo infatti è proprio in virtù dell'autonomia del pensiero dalla sensibilità che si può spiegare l'illusione trascendentale.

Massolo in definitiva sostiene che l'inasprimento dei dualismi nella seconda *Critica* rivela la profonda fedeltà di Kant all'uomo e l'attenzione della sua filosofia alla finitezza umana.

«La nuova ricerca appare motivata dal problema: in che e da che la possibilità, anzi l'inevitabilità della apparenza trascendentale? Unicamente in quanto le determinazioni intellettuali non sono in un inevitabile rapporto con la sensibilità, può tale apparenza venir motivata e con essa il perché di una ricerca critica sui limiti di una ragion pura umana. Kant non ebbe coscienza, meglio, non pose a problema il perché di questa autonomia, anche se a lui deve essere riconosciuto il merito di avere per primo indicata la strada per la scoperta di esso. Il conflitto delle due deduzioni, così come esso si presenta nel 1781, non è già una indicazione per procedere nella scoperta di essa autonomia come una delle tante figure dell'alienazione umana? Nella seconda edizione della *Critica* Kant assolutizza questa estraneazione del pensiero logico. Non la presenta come tale. Essa risulta in una purezza metafisica, in una indifferenza, per noi inquietante, di fronte alla storia. Così Kant non pone la domanda del perché di questa estraneazione, anzi la sopprime con il rigetto della ricerca sulla possibilità trascendentale dell'intelletto puro. Ma è soltanto nella ripetizione del conflitto, che alla estraneazione logica è data la possibilità del suo drammatico configurarsi sul piano di una estraneazione che in sé la comprende, in quanto estraneazione non più soltanto del pensiero logico, ma estraneazione umana»<sup>578</sup>.

Dalle indagini di Massolo emerge la drammaticità dell'atteggiamento di Kant di fronte ai dualismi, i quali costituiscono il presupposto della sua istituzione. L'intera ricerca di Massolo condotta nell'*Introduzione alla analitica kantiana* permette di comprendere che in Kant il dualismo fondamentale dell'uomo, quello di sensibilità e intelletto, non può considerarsi una dualità di struttura, in quanto la terza facoltà fondamentale dello spirito umano, ovvero l'immaginazione trascendentale, ne costituisce l'originaria radice comune. È qui che va ricercato il ruolo fondamentale che Kant ascrive all'immaginazione trascendentale nella prima edizione della *Kritik*. Tuttavia Massolo mostra nel contempo come Kant si sia accorto ben presto delle enormi conseguenze che poteva avere questo risultato per la sua istituzione. Secondo Massolo Kant abbandonò l'idea di una derivazione sensibile del pensiero in quanto si trattava di un risultato che non avrebbe potuto giustificare la situazione umana, dove il pensiero proprio estraneandosi dal sensibile, precipita nell'illusione trascendentale. Questo costrinse Kant a ritenere ineliminabile l'alienazione umana, intesa come strutturale per l'uomo. Massolo ritiene in ultima istanza che al tempo di Kant la realtà politico-sociale non fosse matura per una concezione storicistica dell'uomo,

---

<sup>577</sup> Arturo Massolo, *Introduzione alla analitica kantiana*, cit., pag. 111.

<sup>578</sup> Ivi, cit., pag. 117.

anche se ammette chiaramente che fu proprio Kant ad intravedere e gettare le basi per tale considerazione<sup>579</sup>.

Nella lettura di Massolo l'idealismo, dopo Kant, fu in grado di procedere alla storicizzazione dei dualismi in quanto si verificherà, dal punto di vista storico una frattura politica e sociale. In quest'ottica per Massolo la filosofia dell'idealismo tedesco risulta scandita nella sua cronogenesi e nel suo sviluppo dal comparire nella storia della possibilità di comprendersi come risultato di una particolare situazione e di liberarsi pertanto della falsa oggettività.

L'intuizione che permette a Massolo di comprendere l'alienazione kantiana come alienazione essenzialmente umana, superabile storicamente, gli permette di recuperare Kant, emancipandosi dalla lettura esistenzialistica, gli consente nel contempo di segnare la strada per un recupero anche di Hegel e per una sua nuova lettura. Proprio il tema dell'alienazione come fondamento della filosofia è, infatti, il tema stesso della *Fenomenologia*, opera nella quale, come avverte Massolo, Hegel ripercorre l'esperienza kantiana. In quest'ottica la filosofia hegeliana apparirà a Massolo come la possibilità di eliminare quella situazione di scissione che in Kant appariva connaturata ed inestinguibile.

Ma ancora prima la genesi della *Dottrina della Scienza*, ovvero del primo tentativo perseguito sul terreno filosofico di storicizzare i dualismi kantiani, si può spiegare alla luce delle mutazioni storiche e sociali di quel periodo.

### 3.4.2 *Fichte e la storicizzazione dei dualismi kantiani*

Gli studiosi conoscono quella illuminante lettera di Fichte a Baggesen<sup>580</sup>, nella quale l'autore della *Dottrina della Scienza* dichiara che senza la rivoluzione francese l'opera non avrebbe avuto luogo, in quanto la sua genesi si radica nell'atto stesso della rivoluzione francese e dunque nello sforzo di liberarsi politicamente da una situazione data. Molti interpreti<sup>581</sup> concordano nel ritenere che nella personalità di Fichte sia rappresentata l'Europa rivoluzionaria e giacobina del tempo e che le esigenze più squisitamente teoretiche della sua filosofia si generino proprio da quella situazione storico-politica. Guérout, ad esempio, sostiene che la filosofia di Fichte sia il riflesso dell'accadimento rivoluzionario come fatto storico<sup>582</sup>.

Proprio questa interpretazione è il punto da cui prende le mosse lo studio di Massolo che, legando Fichte al suo tempo storicizza l'autore e fa emergere l'aspetto profondamente umano e nel contempo la dimensione storico-politica della filosofia fichtiana. Le ricerche di questi anni condussero Massolo a comprendere che se in Kant il limite della filosofia risiedeva nell'alienazione

---

<sup>579</sup> Massolo su questo punto non cambierà più opinione. Si veda a tal proposito la prima parte di un lavoro del 1959 dal titolo *Per una lettura della «filosofia della storia» di Hegel*, Studi Urbinati 33 (1959), n. 1-2.

<sup>580</sup> Si veda A. Massolo, *Schelling e l'idealismo tedesco*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, pp. 35-36. Cfr. *Fichtes Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, Leipzig, 1925, Bd. I, pp. 449-451. «La Dottrina della scienza è nata nel giro di anni in cui la Nazione francese, a forza di energie, faceva trionfare la libertà politica. Essa è nata, in conseguenza di una lotta con me stesso e con tutti i pregiudizi ancora in me. Questa conquista della libertà ha contribuito a far nascere la Dottrina della scienza. Io devo al valore della Nazione francese d'essere stato sollevato ancora più in alto. Devo ad esso l'aver stimolato in me la energia necessaria alla comprensione di queste idee»

<sup>581</sup> Si veda: Xavier León, *Fichte et son temps*, Colin, Paris, 1922, in particolare il vol. I, cap. III, pp. 166-206; Cesare Luporini, *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze, 1947, pag. 130.

<sup>582</sup> M. Guérout, *Fichte et la Révolution française*, in *Revue Philosophique*, 1939, n.9-12, pp. 226-230.

umana, intesa come costitutiva del pensiero e dunque metastorica, in Fichte si fa chiara l'idea che in Kant sia assolutizzata la situazione storica dell'uomo di quel tempo.

«Noi, dice Kant, abbiamo a che fare con una *natürliche und unvermeidliche Illusion*. Che cosa indica la determinazione «naturale e inevitabile?» Risposta: il risultato di una ricerca condotta sul metodo apagogico o critico. Infatti, questa illusione è un fatto, la situazione umana storica, meglio il suo concetto (astratto), la estraneazione logica. Possiamo, quindi, concludere che qui, in questo fatto, che non può essere aprioristicamente dedotto, ha il suo limite la *Critica della ragion pura*»<sup>583</sup>.

Nello studio della filosofia di Fichte, Massolo mette in luce prima di tutto il passaggio da una concezione della filosofia intesa come analisi dei concetti, così come essa si mostrava in Kant, ad una filosofia genetica, sottolineando come per far questo Fichte costruisca una «storia prammatica dello spirito umano». Massolo sottolinea inoltre come la domanda di Fichte risulti essere profondamente diversa rispetto a quella posta da Kant: se Kant, infatti, partiva per la sua fondazione dalla domanda relativa all'esistenza del mondo, Fichte si chiede come l'uomo giunga a credere all'esistenza di quel mondo. In definitiva per Massolo il senso più profondo della filosofia di Fichte si rileva nella domanda sulla genesi della coscienza comune.

L'interpretazione che Massolo restituisce del pensiero di Fichte sovverte il paradigma interpretativo della letteratura filosofica tradizionale, il quale tendeva a vedere in Fichte il tentativo di eliminare l'equivoco kantiano della cosa in sé. Per Massolo una tale interpretazione risulta essere troppo povera dal punto di vista ermeneutico ed in definitiva poco adatta a cogliere fino in fondo il significato speculativo dell'interpretazione fichtiana di Kant. Per Massolo, infatti, tutto il filosofare fichtiano risulta essere orientato a liberare Kant dall'accusa di realismo dogmatico, dimostrando che per Fichte il realismo cui il pensiero di Kant si tenne fermo non è altro che il realismo della coscienza comune.

Per introdurre, nel modo più adeguato, alla comprensione della lettura di Fichte che Massolo andava compiendo sul finire degli anni '40, le parole dell'autore risultano fondamentali:

«Nel saggio successivo *Fichte e la filosofia* mostrai che il passaggio dal criticismo all'idealismo si attua con il mettere in questione il grande presupposto kantiano (la coscienza già dualizzata) e con il sostituire al metodo apagogico quello genetico. Il tema fichtiano è, infatti, quello del costituirsi della coscienza comune. Tra i risultati ricordo, perché nuovi e apportatori di luce per la intelligibilità dei testi fichtiani e in generale del suo filosofare, l'aver potuto dimostrare che la prima introduzione e la seconda (1797) non sono da riportarsi alla *Grundlage* del 1794 ma alla W.L. del 1798-9 (opera questa che, pubblicata per la prima volta nel 1937, è stata da me per la prima volta analizzata e compresa nella evoluzione fichtiana) e che il rapporto idealismo-realismo non è antitesi»<sup>584</sup>.

È da notare che Massolo studia Fichte alla luce delle connessioni con la filosofia di Kant, istituendo un vero e proprio rapporto Fichte-Kant, il quale si è dimostrato molto positivo per comprendere, alla luce di un nuovo paradigma interpretativo, la storia dell'idealismo classico. Massolo, dunque, già dalle prime pagine di *Fichte e la filosofia* mostra come l'interesse di Fichte sia costantemente rivolto alla istituzione kantiana, una questione che definisce la genesi stessa del pensiero fichtiano. Questo aspetto trova la sua più profonda giustificazione nel fatto, rilevato da Massolo, che la

---

<sup>583</sup> Arturo Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pag. 13.

<sup>584</sup> Arturo Massolo, *Schema della propria operosità scientifica*, cit., pag. 9.

Dottrina della scienza intenda essere lo sviluppo più coerente della stessa istituzione kantiana, e si muova pertanto nella prospettiva di realizzare ciò che Kant non era riuscito a compiere.

In particolare, secondo la ricostruzione di Massolo, di fronte al risultato kantiano relativo alla messa in parentesi del risultato della prima Deduzione trascendentale e di un irrigidimento del dualismo di sensibilità e intelletto con la conseguente autonomia del pensiero logico nelle seconda Deduzione trascendentale, la filosofia di Fichte si presenta come una riproposizione del problema kantiano così come esso emergeva nella Deduzione trascendentale della prima *Critica*.

Massolo sottolinea, infatti, come per Fichte la Dottrina della scienza, proprio tramite la ricerca genetica del pensiero, si sviluppi come un sistema che giustifica la validità della fondazione kantiana nei suoi risultati e non nei suoi presupposti<sup>585</sup>, in quanto l'estraneazione logica, cioè l'autonomia del pensiero logico dal sensibile è posta da Kant in modo aprioristico.

Il limite intrinseco alla *Critica della ragion pura* sarebbe quello di presentare il fatto dell'estraneazione logica, cioè dell'illusione trascendentale, mediante un procedimento dimostrativo che si ferma al *modus tolles* dell'apagogica.

«Il metodo apagogico, nulla, quindi può dirci sulla origine dell'oggetto trascendentale. Tale silenzio rende impossibile rispondere alla domanda del come noi veniamo a conoscenza. Sino a che la risposta non viene prodotta, noi non sappiamo come questo oggetto ci venga dato. Questo sappiamo, che deve essere *a priori*, in quanto condiziona l'esperienza. Manca la visione del fondamento? Questo *a priori* è e rimane = x. Noi dobbiamo sollevarci alla visione delle sue fonti (*Einsicht in die Quellen*), se non vogliamo pigramente fermarci alla denuncia di una contraddizione kantiana. Dobbiamo cioè passare dalla prova apagogica a quella ostensiva. Ma prima è necessario chiarire che cosa importi questo passaggio. Esso importa che il qualcosa non deve essere posto come richiesto ma prodotto, dacché questo significa che esso deve essere provato in rapporto al suo fondamento (*Grund*). Ancora, questa prova deve essere *a priori*. Essa non deve essere determinata dalla esperienza come fatto. Ma può essa realizzarsi, senza che venga liberata dalla condizionatezza della esperienza? E se viene liberata, non viene di colpo posto in oblio il presupposto stesso della fondazione kantiana che è, ripetiamo, la nostra finitezza? Non ci troviamo, allora, di fronte a un ostacolo che non soltanto pare che non possa ma che non deve essere superato? Rimanere però al di qua di esso, che è mai se non un rimanere nell'ambigua situazione di non poter concepire e perciò realizzare l'analitica della ragion pura umana se non come un semplice inventario di essa? Si badi ora a questo: se proveremo con Kant ostensivamente e, quindi, geneticamente (le due espressioni qui si equivalgono) l'oggetto trascendentale, noi non saremo con ciò autorizzati a dire che è niente l'ostacolo intravisto o che la fondazione kantiana nega da sé il suo presupposto. La Critica denuncia da sé questo ostacolo come sua interna contraddizione»<sup>586</sup>.

Tuttavia Massolo sottolinea come il procedimento genetico non risulta essere completamente assente nella *Critica* kantiana in quanto vi sono in essa due concetti distinti di *a priori*: l'uno apagogico, che risulta dalla «riflessione di colui che filosofa e trova che senza quei concetti la esperienza (qui *natura formaliter spectata*) non è possibile; da questo fatto deduce che essi sono indipendenti dall'esperienza»<sup>587</sup>, e l'altra l'*a priori* genetico: «esso non è dato come risultato della riflessione filosofica. Come allora? Nel suo stesso venire ad essere. Esso agisce nella risposta alla domanda, che è fondamentale nella prima Deduzione trascendentale: come è possibile il

---

<sup>585</sup> «Kant possiede in generale la vera filosofia, ma soltanto nei suoi risultati, non già secondo i suoi fondamenti», Fichte a Stephani, dicembre 1793, in Fichte, *Briefwechsel*, hrs. Von Schulz, Leipzig, 1930, Bd. I, p. 319.

<sup>586</sup> Arturo Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pp. 8-9.

<sup>587</sup> Ivi, cit., pag. 11.

pensiero?»<sup>588</sup>. Questo *a priori* genetico è dunque l'appercezione originaria, la cui dimostrazione deve essere necessariamente genetica o ostensiva.

Massolo dunque rileva tramite Fichte come una tale fluttuazione denunci che la fondazione kantiana risulta intimamente segnata da un profondo «conflitto» tra la filosofia come critica o propedeutica, e la filosofia come scienza pura.

«Così quel conflitto che altrove abbiamo potuto configurare come conflitto tra la Deduzione metafisica e la prima Deduzione trascendentale, va spinto innanzi sino a risultare nel conflitto della filosofia come critica e della filosofia come scienza pura *a priori*. Ed è proprio da questa problematica che la nostra ricerca trova la sua storica giustificazione»<sup>589</sup>.

Il problema del conflitto tra la filosofia come critica e la filosofia come scienza pura è proprio di Fichte<sup>590</sup>, e Massolo comincia la sua opera fichtiana del 1948 dedicando apertamente a questo tema il primo capitolo dal titolo eloquente *La W.L del 1794. Critica e filosofia*.

Il punto di vista di Kant, che denuncia l'esserci di una realtà dualizzata, ma non ne ricerca la genesi in quanto la crede assoluta è per Fichte ormai alle spalle, avendo egli compreso che questa è una realtà storica. Massolo mette dunque in luce che il passaggio da Kant a Fichte non si comprende pienamente senza l'acquisizione della coscienza del peso della realtà storica, che risulta propriamente determinante come chiave di intelligibilità. Quando Kant assume i dualismi a livello di struttura ontologica, dunque li assume come costitutivi della realtà umana, assolutizza la situazione storica dell'uomo. Kant però non può avvertire che l'illusione trascendentale e l'alienazione umana non sono altro che la rappresentazione astratta di una determinata situazione storica. In quest'ottica, per Massolo, è Fichte che può procedere alla storicizzazione della illusione trascendentale perché tramite il procedimento genetico può cogliere il configurarsi storico. Tuttavia, si vedrà in seguito come per Massolo l'integrale coscienza di ciò avrà luogo soltanto nella hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*.

Dalla trattazione di Massolo emerge un risultato filologico che merita di essere qui di seguito riportato ed analizzato.

Massolo nota infatti come Fichte nella *Grundlage* del 1794 non sostituisca completamente il procedimento critico con quello genetico, cosa che invece avviene in modo più deciso nella seconda W.L. Essa è composta da una serie di contenuti esposti in lezioni universitarie tenute a Jena durante il biennio 1798-1799. Lo studio di queste lezioni costituisce la seconda parte dell'opera *Fichte e la filosofia*, dal titolo *La W.L. del 1798. Filosofia e genesi*. Le risultanze che emergono da questo studio risultano essere decisamente innovative dal punto di vista storiografico. Massolo infatti, dopo lo studio del 1929 di Max Wundt<sup>591</sup>, fu uno dei primi a studiare questi documenti, che vennero pubblicati integralmente nel 1937<sup>592</sup>, così da intendere l'evoluzione della speculazione di Fichte ed assegnando loro un valore costitutivo.

---

<sup>588</sup> Ivi, pag. 12.

<sup>589</sup> Ivi, pag. 13.

<sup>590</sup> Si veda su questo punto Martial Guéroult, *L'evolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, in particolare il paragrafo *Méthode fichtéenne et Méthode Kantienne*, Les Belles Lettres, Paris, 1930, tome I, pp. 165-178.

<sup>591</sup> Si veda: Max Wundt, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart, Frommann, 1976 (Ripr. facs. dell'ed. Stuttgart, 1929.)

<sup>592</sup> Si veda: Fichte, *Nachgelassene Schriften*, Jacob, 1937.



«È qui, infatti, che deve farsi valere immediatamente il riconoscimento che quei tre scritti i cui primi due sono noti come *Prima* e *Seconda Introduzione* e il terzo come *Saggio di una nuova esposizione della Dottrina della Scienza*, non sono da considerare chiarimenti di alcuni aspetti della *Grundlage*, ma frammenti di un tentativo che Fichte ha realmente portato a termine: la W.L. del 1798-9»<sup>593</sup>.

E nella nota a piè pagina aggiunge:

«I tre scritti debbono venir compresi sotto la loro comune denominazione data originariamente da Fichte stesso, *Versuch einer neuer Darstellung der Wissenschaftslehre*. Risultano, allora, così ordinati: Avvertenza, Introduzione (I), Introduzione seconda (II), Capitolo I (II)»<sup>594</sup>.

Massolo rileva pertanto che nella *Grundlage* il ritmo della ricerca filosofica si scandisce ancora dal fondamento al fondato, laddove nella *Prima Introduzione* del 1797 si può notare un'inversione di tendenza metodologica. Per questo motivo secondo Massolo essa non può essere considerata, al pari della *Seconda Introduzione* e del *Saggio di una nuova esposizione della W.L.*, in linea di continuità con quanto sostiene la tradizionale storiografia fichtiana<sup>595</sup>, un approfondimento dei temi già trattati nella *Grundlage*, proprio in virtù della metamorfosi che avviene in questi nuovi scritti che si pongono, appunto, in antitesi metodologica rispetto alla *Grundlage*.

Più precisamente l'analisi della W.L. del 1798-1799 chiarisce agli occhi di Massolo che in quegli anni Fichte problematizzava il procedere della sua stessa filosofia così come si configurava nella *Grundlage*, perché era spinto nella sua riflessione dallo stimolo, dal confronto dei suoi contemporanei, pervenendo in tale movimento ad una vera e propria rivoluzione metodologica. Tale sovvertimento di metodo che Massolo scorge nell'evoluzione fichtiana si collega direttamente alla visione e al compito che Fichte assegna all'idealismo trascendentale e coinvolge direttamente l'itinerario dell'appassionante dibattito che si aprì tra i giganti dell'idealismo tedesco all'indomani della pubblicazione della *Kritik* (1781), il cui nucleo problematico risiede, per Massolo, nel senso ultimo da attribuire alla fondazione kantiana.

Per Massolo infatti l'interpretazione fichtiana di Kant non può venire staccata dall'evoluzione del pensiero stesso di Fichte. Se già Jacobi si interrogava sull'interpretazione della *Critica*<sup>596</sup>, scorgendo in essa una sorta di contraddizione tra il realismo ingenuo della *cosa in sé* (*Ding an sich*) e l'idealismo che emerge nella conclusione, sostenendo di dover mettere in parentesi il realismo e propendere per una lettura idealistica, anche Fichte si interessò al problema.

Se anche Fichte rileva nella *Critica* questa oscillazione tra realismo e idealismo, egli tuttavia individua in Jacobi un errore, ovvero quello di attribuire a Kant la volontà di porre i due sistemi uno al fianco dell'altro. Secondo Fichte questo errore deriva dal fatto che Jacobi non è giunto alla chiarezza della distinzione del punto di vista pratico, cioè della coscienza comune, dal punto di vista trascendentale. Distinzione che, secondo Fichte, Kant doveva avere certamente intuito per giungere ad asserire che il realista può essere un idealista empirico<sup>597</sup>.

---

<sup>593</sup> Arturo Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pag. 94.

<sup>594</sup> Ivi, cit., pag. 94, n. 1.

<sup>595</sup> Si veda su questo punto Xavier Léon, *Fichte et son temps*, Colin, Paris, 1922, tomo I, pp. 165-178.

<sup>596</sup> Si veda di Jacobi l'Appendice al dialogo *David Hume über den Galuben* (1787).

<sup>597</sup> La tesi di un presunto idealismo kantiano non trova conferma nello studio analitico dell'*Opus postumun*. Si veda su questo punto: Vittorio Mathieu, *La filosofia trascendentale e l'«Opus postumun»* di Kant, Edizioni di Filosofia, Torino,

Durante l'esposizione Massolo mette più volte l'accento sulla persuasione fichtiana di ritenere la propria filosofia una continuazione di quella kantiana, e nota come questo elemento sia costitutivo dell'evoluzione del pensiero di Fichte. Massolo nota infatti che Fichte arriverà a sostenere contro Kant questa tesi. D'altro canto è ampiamente noto che l'interpretazione fichtiana del kantismo come propedeutica all'idealismo trascendentale incontrerà una ferma opposizione da parte di Kant nella dichiarazione del 1799, con cui il filosofo giunge a negare la sua stessa dichiarazione per cui la *Critica* è un trattato di metodo e non il sistema della scienza<sup>598</sup>.

Massolo fa notare al lettore come Fichte parta dall'assunto che l'idealismo e il realismo siano due sistemi l'uno in funzione dell'altro, nel senso che l'idealismo è il sistema del realismo come suo momento di fondazione. La coscienza empirica è realista nel senso che crede nell'esistenza di un mondo che esterno. Il compito dell'idealista trascendentale è per Fichte proprio quello di fondare il realismo della coscienza comune, ovvero di comprendere il modo in cui essa giunge a costruire la credenza nell'esistenza del mondo.

Sicché Massolo può constatare, a questo punto della trattazione, che proprio nel dualismo tra procedimento genetico e principio morale si può scorgere la successiva evoluzione della filosofia di Fichte, il quale è spinto ad approfondire e problematizzare gli assunti della *Grundlage*. Massolo nota come in quest'ultima Fichte sia riuscito a fondare dal punto di vista teorico la fede della coscienza empirica in un mondo esterno, ma non è arrivato a dedurre il realismo della filosofia pratica, ovvero a fondare la credenza nell'esserci di altri individui fuori dalla coscienza empirica.

«Il contrasto appare, invece, ineliminabile, una volta che si abbia coscienza che la *Grundlage* non conosce che un essere, il Non-Io. Dalla conciliazione dei suoi due primi principi nel terzo, non può assolutamente risultare quel mondo razionale, che è il mondo degli enti razionali o mondo degli uomini, che come la rappresentazione della ragione in generale, costituisce il mondo stesso della *Sittenlehre*.

Richiamiamoci ancora al ritmo della *Grundlage*. Essa parte da un sapere immediato: l'Io pone sé stesso. Come questo sapere immediato sia possibile, è qui presupposto. Questo sapere esprime una identità vuota. Come questo avvenga, noi lo ricostruiamo. Chi ha operato la riflessione che dà quel risultato, è il filosofo, che per raggiungere quel sapere, ha proceduto, come già sappiamo, per astrazione di ogni contenuto reale. Questo risultato è incapace di muoversi da sé, e il filosofo deve ora aggiungere ad esso ciò che è stato soppresso nella riflessione, ed aggiungerlo proprio nella figura che esso ha assunto nella riflessione, quindi come Non-Io»<sup>599</sup>.

La contraddizione che lacera la *Grundlage* risiede nell'opposizione tra il realismo della filosofia pratica, che riconosce una pluralità fuori dalla coscienza, e il metodo genetico, che le impedisce di dedurre altri Io fuori dall'Io assoluto, che invece viene postulato dal filosofo a partire da una deduzione della coscienza comune e del finito. È proprio la consapevolezza di questa contraddizione che, secondo Massolo, decreta in Fichte un approfondimento della sua problematica. Secondo l'interpretazione di Massolo infatti le successive esposizioni della *Dottrina della scienza* si muovono in questa direzione. In questo contesto va collocata l'analisi condotta da Massolo relativamente al ruolo che ebbe Schelling nell'ulteriore maturazione della posizione di

---

1958. Mathieu dimostra contro la tesi del De Vleeschauwer ( secondo il quale si deve parlare nell'ultimo Kant di un fichtismo-kantiano), che neppure nell'ultimo periodo Kant venne influenzato dalle emergenti suggestioni romantiche.

<sup>598</sup> Su questi aspetti relativi al percorso che condusse Kant, tra il 1790 fino al 1800, a dissolvere la distinzione tra la *Critica* come propedeutica e filosofia, fino alla celeberrima dichiarazione anti-Fichte del 1799, si veda: De Vleeschauwer, *La Déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, Paris, 1937, tomo III, pp. 530-555.

<sup>599</sup> Arturo Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pag. 109.

Fichte. Uno studio, quello di Massolo, che mostra una piena lucidità ermeneutica rispetto al ruolo di Schelling nell'evoluzione dei temi cardine della speculazione di Fichte. Secondo Massolo l'interpretazione schellinghiana del pensiero di Fichte da un lato è condotta con una modalità che non può essere accettata da Fichte, dall'altra presenta a quest'ultimo delle considerazioni che egli porrà al centro della propria speculazione.

Al fine di comprendere il rapporto teoretico che intercorre tra Fichte e Schelling e al fine di penetrare nel fichtismo di Schelling, Massolo pone al centro dell'argomentazione la dettagliata analisi della interpretazione schellinghiana della *Critica* kantiana, così come essa emerge nelle *Lettere filosofiche sul Dommatismo e Criticismo*<sup>600</sup>.

Nella complessa analisi condotta da Massolo sulle *Lettere*, che qui non può essere riportata in quanto meriterebbe uno studio che isolando la questione ne approfondisca i dettagli, emergono alcune linee di fondo.

Secondo Schelling, nella *Critica* non sussisterebbe la contraddizione rimarcata da Jacobi tra realismo e idealismo, in quanto l'opera non è un sistema. Kant infatti, secondo Schelling, nella sua monumentale costruzione si sarebbe tenuto ben lontano dal fondare un sistema. Per Schelling, infatti, la *Critica* dimostra che non è possibile la soluzione del conflitto in sede teoretica, in quanto il sistema è un atto eminentemente pratico. Per tale motivo Kant non avrebbe deciso né per il realismo, né per l'idealismo, ma si sarebbe mosso soltanto nel far derivare dalla ragione la possibilità di due sistemi antitetici e direttamente opposti tra loro.

Massolo rileva tuttavia come Fichte, dal canto suo, non potesse accettare la posizione di Schelling, poiché, come si è visto, la soluzione risiede per lui nell'intendere l'idealismo come il sistema del realismo<sup>601</sup>.

A questo punto l'interpretazione di Massolo si fa piuttosto acuta ed originale. L'autore mette in evidenza il seguente punto: anche se Fichte dal canto suo non può accettare la posizione di Schelling e la respinge energicamente, per Schelling il proprio schema interpretativo della *Critica* risulta essere giustificato dal procedimento interno alla *Grundlage* stessa. Questo Schelling può asserire in quanto la soluzione del terzo principio fondamentale è decisa con un atto pratico, con un decreto della ragione, mediante un movimento che subordina il Non-Io all'Io. Ed è qui che per Schelling si decreta il passaggio dalla posizione critica all'idealismo<sup>602</sup>.

Sicché per Massolo il fichtismo di Schelling risulterebbe dal fatto che l'autore delle *Lettere* ritiene la propria posizione giustificata proprio dalla *Grundlage*. Massolo dal canto suo avvisa il lettore che tale situazione muta nella seconda *W.L.* ove la contraddizione interna alla *Grundlage* si dissolve con il pieno dispiegarsi del metodo genetico, con il quale si chiarisce la possibilità dell'autocoscienza umana. Tuttavia Massolo conclude ponendo l'accento su una sorta di oscurità che caratterizzerebbe il secondo momento evolutivo della *Dottrina della Scienza*:

«Ma questo risultato è ancora, si osservi, un punto di vista, «il punto di vista trascendentale». Questo punto di vista e quello della «coscienza comune» sono «opposti e non c'è tra i due alcun termine mediatore, e così neanche è possibile

---

<sup>600</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Lettere filosofiche sul dommatismo e criticismo*, introduzione, traduzione e note a cura di Giuseppe Semerari, Firenze, Sansoni, 1958. Su questo si veda il saggio di P. Salvucci, *Le schellinghiane «lettere filosofiche» (1795-1796)*, in *Saggi*, Argalia, Urbino, 1963, pp. 91-99.

<sup>601</sup> Su questo punto è di particolare interesse il saggio di P. Salvucci, *Fichte: l'idealismo trascendentale e il mondo degli uomini*, in Id. *Il filosofo e la storia*, cit., pp. 529-562.

<sup>602</sup> Arturo Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pag. 97.

un passaggio dall'uno all'altro»<sup>603</sup>. Fichte qui parla oscuramente di un punto di vista estetico che farebbe da ponte. Questa oscurità ci interessa soltanto in quanto essa è qui una oscurità che copre una oscurità più profonda ed inquietante. È soltanto con Hegel, e nello Hegel della Fenomenologia dello Spirito, che questa oscurità si chiarisce ed è la storia, l'umano trascendentale»<sup>604</sup>.

È opportuno notare inoltre, al fine di rimarcare come nell'interpretazione di Massolo vi sia una forte connessione tra i protagonisti e le problematiche dell'idealismo classico tedesco, che due anni dopo *Fichte e la filosofia* (1948), Massolo condusse un'attenta analisi del carteggio Fichte-Schelling<sup>605</sup>. Sottolineando che «Il carteggio mostra chiaramente come Schelling debba semmai a Fichte la chiarezza della differenza e la concezione dell'Assoluto come unità di unità e antitesi»<sup>606</sup> Massolo apporta, tramite un'accurata analisi filologica, un risultato inedito nella storiografia relativa alla dimostrazione della presenza delle critiche di Fichte nei successivi rimaneggiamenti e modificazioni della filosofia schellinghiana.

Questo aspetto ci informa sul ruolo ritagliato per sé da Massolo in relazione a quella particolare esigenza che veniva avvertita fortemente dalla storiografia di quegli anni, ovvero di riprospettare, fuori del quadro che ne aveva fatto l'hegelismo convenzionale, il problema ed il cammino della filosofia tedesca. Massolo contribuì con questi lavori a scalfire quell'impostazione genealogica di derivazione hegeliana con cui si era soliti spiegare la connessione tra i filosofi tedeschi da Kant a Hegel.

### 3.4.3 Il ruolo del "Primo Schelling" nel dibattito

Negli anni successivi all'opera *Fichte e la filosofia* (1948) Massolo continuò a muoversi all'interno delle problematiche dell'idealismo classico tedesco mediante la «ripetizione» dell'opera di Schelling.

Se lo studio della filosofia di Fichte si concentra nel volume del 1948, il lavoro su Schelling abbraccia un arco di tempo piuttosto lungo che va dal 1949, anno in cui Massolo pubblica la *Prima Introduzione a Schelling* (1949)<sup>607</sup>, fino al 1955 anno in cui riassume i risultati più importanti delle sue ricerche nel saggio *Schelling e l'idealismo tedesco* (1955)<sup>608</sup>. L'opera più rappresentativa di questo itinerario schellinghiano di Massolo è certamente *Il primo Schelling* (1953)<sup>609</sup>, preceduto da due saggi pubblicati per la rivista «Studi Urbinati» nell'anno precedente, dedicato a mettere in luce i tre momenti caratterizzanti il rapporto *idealismo-realismo*. Il primo di essi è stato pubblicato nel 1950 con il titolo *Schelling e la Dottrina della scienza* (1950)<sup>610</sup>, che rielaborato costituirà i capitoli I-III de *Il primo Schelling* (1953). Il secondo saggio dal titolo *F.G.G. Schelling. Tre momenti del rapporto idealismo-realismo*<sup>611</sup>, comprende la traduzione della sesta della *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, la conclusione del dialogo *Bruno*, e l'*Esposizione dell'idea universale*

<sup>603</sup> Op. cit., Fichte, W.L. (1798).

<sup>604</sup> Arturo Massolo, *Fichte e la filosofia*, cit., pag. 161.

<sup>605</sup> Fichte- Schelling, *Carteggio (1800-1802)*, a cura di A.M. (Università degli Studi di Urbino), Editrice Universitaria, Firenze, 1950; poi riveduto e ridotto sia nel testo che nelle note, in appendice a *Il primo Schelling* (1953).

<sup>606</sup> Arturo Massolo, *Il primo Schelling*, cit., pag. 103.

<sup>607</sup> Arturo Massolo, *Prima Introduzione a Schelling*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 28 (1949), n. 4.

<sup>608</sup> Arturo Massolo, *Schelling e l'idealismo tedesco*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 10, 1955, n. 1.

<sup>609</sup> Arturo Massolo, *Il primo Schelling*, «Studi filosofici», già diretti da G. Gentile, s. III, X), Firenze, Sansoni, 1953.

<sup>610</sup> Arturo Massolo, *Schelling e la Dottrina della scienza*, Studi Urbinati 24, (1950), n. 1-2.

<sup>611</sup> Arturo Massolo, *F.G.G. Schelling. Tre momenti del rapporto idealismo-realismo*, «Studi Urbinati», 26, (1952), n. 1.

*della filosofia in generale e della filosofia della natura in particolare come parte necessaria ed integrante della prima*, ovvero lo *Zusatz* all'Introduzione alla II edizione delle *Idee per una filosofia della natura* (1803)<sup>612</sup>.

Sono indicative per noi le parole che Massolo usa per definire il campo dei suoi studi su Schelling:

«Nel saggio recentissimo *Il primo Schelling* ho posto l'accento sul dibattito con Fichte che, studiato nel suo diretto e immediato testo (il carteggio), permette non solo di correggere alcuni errori interpretativi ben radicati nella storiografia (quale, per esempio, il posto che Hegel occupa nella polemica), ma anche la pressione fichtiana nelle *Fernere Darstellungen* e il peso decisivo della messa in crisi della coscienza comune.

Tra i saggi minori ricordo ancora quelli su Schelling, dove cerco di motivare come il passaggio alla filosofia positiva non obbedisca a una istanza irrazionalistica, ma a uno sforzo di razionalizzare ciò che nella cosiddetta prima filosofia era lasciato da parte come mondo meramente fenomenico e di nessun interesse per la speculazione»<sup>613</sup>.

Vi è subito da constatare in via preliminare un aspetto che si evince già a partire dal titolo che Massolo dà al suo principale lavoro su Schelling. La ripetizione, da parte di Massolo, del pensiero di Schelling non riguarda l'intera evoluzione del pensiero del filosofo, ma si concentra esclusivamente sul legame che esso detiene da un lato con Fichte e dall'altro con Hegel, in particolar modo dopo la venuta di questi a Jena nel gennaio del 1801.

Questo è un aspetto dirimente per comprendere l'orientamento della lettura massoliana di Schelling, in quanto non si tratta di un lavoro puramente concentrato su un autore e indifferente al contesto storico in cui quell'autore si muoveva, ma si configura nei termini di uno studio inserito nel dialogo con gli altri protagonisti dell'idealismo tedesco e che contribuisce a definirne l'interna dialettica evolutiva. Non è un caso che allorché nel pensiero di Schelling questo confronto viene meno, e dunque comincia per il filosofo tedesco un'altra fase del suo pensiero, viene meno anche l'interesse di Massolo. In una lettera a Spirito Massolo dice:

«Lavoro sempre su Schelling e ora sono in grado di vederne il disegno finale. Nel groviglio delle interpretazioni ne avanzo una che, spero, renderà meno oscuro lo Schelling di Jena. Perché il mio saggio termina con la partenza di Schelling da Jena. Lo Schelling di Würzburg è troppo lontano dai miei interessi e dal mio modo di intendere la filosofia. Lo lascio volentieri ai mistici, ai cattolici, alle guardie bianche»<sup>614</sup>.

Anche il pensiero di Schelling, come quello di Fichte, è studiato da Massolo nelle sue connessioni con il criticismo di Kant. Vi è una differenza importante, che Massolo coglie immediatamente all'inizio della trattazione, in grado di spiegare l'origine della differenza tra il pensiero di Fichte e quello di Schelling. Massolo nota che Schelling, diversamente da Fichte, non fu condizionato nella ricerca da un'istanza di fedeltà a Kant, aspetto che gli permise di sviluppare una maggiore autonomia e nel contempo di prospettare critiche maggiormente radicali.

Questa autonomia non era propria di Fichte il quale considerava invece, come si è potuto constatare sopra, la propria filosofia nei termini di un coerente e concreto svolgimento del criticismo kantiano. Schelling invece, dal canto suo procedette nella più assoluta libertà speculativa.

---

<sup>612</sup> Quest'ultimo si trova anche in appendice al testo *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, a cura di Livio Sichirollo, Vallecchi, Firenze, 1967.

<sup>613</sup> Arturo Massolo, *Schema della propria operosità scientifica*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag.10.

<sup>614</sup> Arturo Massolo a Ugo Spirito. Dattiloscritto su carta intestata "Università degli Studi di Urbino-Facoltà di Magistero", 24/05/1951. Inedita. Fondazione Ugo Spirito e Renzo de Felice (Roma).

L'interpretazione di Massolo emerge immediatamente dopo le prime pagine introduttive del volume *Il Primo Schelling* (1953) e porta con sé due risultati innovativi: 1) la messa in luce del ruolo che ebbe Jacobi nella formazione della prima fase del pensiero di Schelling; 2) la lettura dell'evoluzione schellinghiana alla luce di una sostanziale continuità.

Massolo parte dalla constatazione che in Jacobi vi è una netta separazione tra “speculazione” e “vita”, in quanto il compito del filosofo non risiede nella giustificazione del realismo della coscienza empirica, ma si determina nella prospettiva della eliminazione di ogni residuo di realismo. Ora, Massolo sottolinea come questa separazione tra speculazione e vita sia presente anche in Schelling.

Massolo sottolinea che Schelling nel saggio sull' *Io come principio della filosofia* (1795)<sup>615</sup>, esprime già nelle sue tesi fondamentali una critica all'idealismo fichtiano, e nota che la posizione qui espressa, per il polarizzare l'antitesi tra idealismo e realismo, è più vicina all'impostazione jacobiana che a quella fichtiana.

Sotto questo aspetto le *Lettere filosofiche sul dommatismo e il criticismo* del 1795 rappresentano per Massolo un notevole contributo al dibattito tra realismo o idealismo, in cui già da tempo si vedono coinvolte personalità di rilievo quali Fichte e Jacobi.

Schelling mette in questione con impeto le varie interpretazioni, in quanto non scorge nella *Critica* né una contraddizione, (dilemma che aveva posto Jacobi), né l'idealismo trascendentale come sistema del realismo, secondo la soluzione che invece aveva avanzato Fichte, ma esclusivamente la presentazione dei principi che rendono possibile la costruzione dei sistemi. In sostanza la *Critica* per Schelling risulta essere inconfutabile proprio perché una propedeutica dei possibili sistemi che esigono una scelta sul piano pratico.

Per questo motivo per Massolo l'evoluzione schellinghiana è continua e unitaria e soltanto analizzata dall'esterno può apparire discontinua. Una tale continuità Massolo la rinviene proprio nella tesi della impossibilità teoretica dell'idealismo trascendentale, che può essere determinato come sistema esclusivamente da un atto pratico.

«Le *Lettere filosofiche sul dommatismo e il criticismo*, possono venir considerate come la risposta che Schelling dà al dilemma posto da Jacobi, realismo o idealismo. La risposta è radicalmente differente da quella che Fichte ha già implicitamente dato con la *Grundlage* e tematicamente darà nel 1797. Se Fichte, infatti, sostiene che idealismo e realismo non sono contraddittori in quanto il primo è da riconoscere come il fondamento del secondo, e che pertanto la antitesi che Jacobi aveva creduto di individuare nella *Critica della ragion pura* non è una antitesi ma un rapporto del condizionante al condizionato, Schelling afferma che la contraddizione c'è soltanto per colui che non ha inteso il senso della istituzione kantiana»<sup>616</sup>.

Per Schelling, dunque, la *Critica* essendo una propedeutica è inconfutabile in quanto si mantiene al di qua di ogni sistema, laddove ogni sistema è confutabile per mezzo di un sistema opposto.

Ora se dal canto suo Fichte afferma che il solo sistema possibile è l'idealismo trascendentale, tale affermazione ha la sua giustificazione nel fatto che Fichte assegna alla filosofia il compito di dedurre il sistema dall'esperienza. Per Massolo è proprio su tale compito che la posizione di Schelling si differenzia completamente in quanto per lui «la filosofia ha origine da un'opposizione originaria all'Assoluto che originariamente ha luogo nello spirito umano». Questo sta a significare

<sup>615</sup> Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795).

<sup>616</sup> Arturo Massolo, *Il primo Schelling*, cit., pag. 24.

che secondo Schelling l'opposizione tra sistemi esiste soltanto perché la conoscenza umana si realizza fuori dall'Assoluto, in quanto se essa avvenisse all'interno dell'Assoluto nessun conflitto tra sistemi sarebbe possibile<sup>617</sup>.

Le questioni si chiariscono man mano che Massolo avanza su Schelling la propria lettura, la quale procede tramite l'analisi delle *Idee per una filosofia della natura* (1797), ove è esposto il problema del cominciamento dell'azione filosofica come problema della possibilità stessa della natura.

Questo problema si è visto essere particolarmente caro a Massolo, che fin dagli anni giovanili ha percepito una sorta di rigidità della natura rispetto al pensiero. Si è anche visto come per lui l'arte fosse l'unico modo di assimilare la natura al pensiero, di pensarla cioè in immagine. Partendo dalla constatazione che l'uomo avverte la natura come altro da sé, la domanda che Massolo si pone con Schelling è la seguente: perché l'uomo ad un certo punto percepisce nell'elemento naturale qualcosa di ostile? Come si è originato il dualismo tra l'uomo e la natura?

«Il dualismo dell'uomo e della natura risulta da un atto dualizzante che è l'uomo stesso a compiere. Tutti i dualismi che la sistemazione kantiana aveva riconosciuto come esistenti in quanto tali e fuori di ogni sistemazione storica, come sensibilità e intelletto, intuizione e concetto, rappresentazione e oggetto, e con i quali aveva costruito una filosofia come valida in assoluto, non sono che accadimenti storici.

L'atto dualizzante non è deducibile filosoficamente. Esso, che ha origine nel desiderio di liberarsi dalla pressione naturale e di affidarsi a un proprio destino, è l'atto stesso del cominciamento della filosofia nell'uomo»<sup>618</sup>.

Massolo mostra dunque come in anni in quegli Schelling si andava chiarendo il presupposto della fondazione kantiana e con essa l'origine storica dei dualismi. Sicché anche se la completa storicizzazione dei dualismi kantiani avverrà soltanto nella *Fenomenologia dello Spirito*, opera in cui si realizzerà la cucitura della scissione e la ricostituzione della totalità umana attraverso la lotta per il riconoscimento della coscienza sul terreno stesso della storia, Massolo sottolinea come già in Schelling sia possibile notare l'avanzamento di tale consapevolezza filosofica.

Massolo sottolinea infatti come Schelling intuisca che l'uomo speculativo non è l'uomo totale (*der ganze Mensch*), bensì il soggetto alienato. Distinguendo la filosofia dalla speculazione, Massolo sottolinea con Schelling che la speculazione, se abbandonata a se stessa:

«può agire sino a estirpare nell'uomo la radice della esistenza, rendendo permanente il distacco dal mondo. L'uomo, allora, esaurisce le sue forze in una vana lotta con fantasmi. Contro questo potere negativo la filosofia si impegna combattendo per la riconquista dell'uomo totale.

In quanto lavora alla distruzione di quel dualismo, la filosofia lavora alla sua distruzione. Essa, infatti, distrugge il proprio fondamento»<sup>619</sup>.

È un tema particolarmente caro a Massolo che tornerà anche in seguito. Esso è esposto con particolare chiarezza nell'epilogo del saggio *Per una lettura della «Filosofia della storia» di Hegel* (1959).

Vi è dunque un'opposizione tra uomo e natura, che connota l'avanzamento interno dell'idealismo trascendentale di Schelling. Massolo nella sua ripetizione ripercorre il cammino di Schelling relativamente a questa problematica e nota che la posizione del filosofo assunta nel *Primo progetto*

---

<sup>617</sup> Ivi, pag. 24.

<sup>618</sup> Ivi, pag. 32.

<sup>619</sup> Ivi, pag. 32.

(1799) detiene in sé delle novità in quanto qui la «filosofia della natura non è più la “filosofia teoretica applicata”, ma ha ora una sua completa autonomia dalla filosofia trascendentale», tuttavia aggiunge come il rapporto non sia del tutto rotto in quanto la filosofia della natura riceve dalla filosofia trascendentale il concetto dell'incondizionato.

«La possibilità di una filosofia della natura è immediatamente dichiarata all'inizio del saggio come possibilità di riconoscere alla natura una sua propria incondizionatezza. La natura che l'idealismo trascendentale conosce è oggetto, cioè presenza, fenomeno. Il dualismo tra la filosofia della natura e idealismo trascendentale è così assolutamente posto. Ma, per procedere alla costruzione della filosofia della natura abbiamo prima bisogno di assicurarci del concetto dell'incondizionato. E così abbiamo bisogno di alcune proposizioni tratte dal sistema della filosofia trascendentale. L'incondizionato non può essere una cosa ma l'essere stesso, la cui attività assoluta non è rappresentabile che a mezzo di un prodotto infinito. Qui è il primo rivelarsi del rapporto della filosofia della natura con la filosofia trascendentale. La filosofia della natura dipende per ciò che concerne il concetto dell'incondizionato. Possiamo senz'altro dare come fatto che per Schelling idealismo trascendentale si identifica con Dottrina della Scienza?»<sup>620</sup>.

La risposta alla domanda è negativa: Schelling per la sua idea dell'incondizionato non può certamente rifarsi alla Dottrina della Scienza di Fichte in quanto qui non vi è un incondizionato generale ma soltanto un Io che detiene le caratteristiche dell'incondizionatezza. L'interpretazione di Massolo su questo punto si fa stringente e rimanda direttamente alle *Lettere*, evidenziando come in un passo di esse Schelling interpreti la Dottrina della scienza come produttrice dell'idea dell'incondizionato<sup>621</sup>, inteso come concetto generale e non legato all'Io.

«Ci sembra di poter affermare che Schelling sia, in un certo senso, ritornato alla posizione delle *Lettere*, la cui importanza non è, come generalmente si opina, soltanto nella assunzione di una coesistenza dei due sistemi opposti, il realismo e l'idealismo, ma anche nella presentazione della Dottrina della Scienza, come possibilità di ogni sistema possibile»<sup>622</sup>.

Nell'interpretazione che Massolo restituisce questo ritorno schellinghiano alla posizione delle *Lettere*, (ovvero alla coesistenza dei due sistemi opposti, resa possibile dalla presentazione della Dottrina della Scienza come sviluppo della Critica), appare come la conferma di una sostanziale continuità che segna, nel suo evolvere, la filosofia di Schelling. Massolo inoltre, nella propria lettura della filosofia schellinghiana, pone l'accento sul fatto che sarà soltanto dalla polemica con Fichte (1800-1802) che Schelling giungerà a piena chiarezza e maturazione delle intuizioni espresse già nelle *Lettere*. Questo percorso lo condurrà a comprendere la distanza che intercorre tra Dottrina della scienza e l'Idealismo trascendentale. «La Dottrina della Scienza sarà allora per Schelling ciò che già sia pure oscuramente essa era nelle *Lettere* filosofiche, il presupposto necessario per il sistema del sapere, non il sapere stesso»<sup>623</sup>. Questo discorso è svolto nella seconda parte del volume *Il primo Schelling* dal titolo *Idealrealismo*.

Secondo Massolo, dunque, questo percorso schellinghiano si individua chiaramente nel *Sistema dell'Idealismo trascendentale* (1800), ove il filosofo di Leonberg accentuerebbe il progressivo ritorno alla posizione delle *Lettere* mediante la tesi delle due parti fondamentali della filosofia.

---

<sup>620</sup> Ivi, pag. 45.

<sup>621</sup> Ivi, pag. 46.

<sup>622</sup> Ivi.

<sup>623</sup> Ivi, pag. 50.



«La ripetizione della tesi delle due parti fondamentali della filosofia, è fondata su un impressionante ritorno alla posizione delle *Lettere filosofiche*, dove, come si ricorderà, i due sistemi possibili erano postulati da una scelta che determinava quale dei due principi costitutivi del sapere o della sintesi teorica fosse da porsi assolutamente primo e incondizionato, il soggetto e l'oggetto. Donde la tesi che il sistema, sia esso idealistico o realistico, è sempre un atto pratico.

La posizione del Sistema non appare, almeno all'inizio, essenzialmente altra. Nel fatto del sapere, il soggettivo e l'oggettivo sono uniti. Questa identità io posso cercare di dedurla, partendo dal soggettivo o dall'oggettivo. Nel primo caso il problema che allora costituisce l'idealismo trascendentale è dedurre il soggettivo dall'oggettivo, ed è compito della filosofia della natura.

Altrove Schelling precisa che tale configurazione è operata dal punto di vista della coscienza, che non può vedere nella natura che l'oggettivo, laddove da quello speculativo la natura è essa stessa soggetto-oggetto»<sup>624</sup>.

Massolo scorge dunque nel *Sistema* il superamento del dualismo tra Dottrina della Scienza e filosofia pratica, che a partire dal 1797 rappresentò la problematica attorno a cui si scandì l'evoluzione fichtiana così come essa si mostra nella W.L 1798/9.

Su questo punto Massolo avanza un'ipotesi di natura filologica volta a mettere in luce, come in altri luoghi della sua interpretazione, la vicinanza e l'influenza reciproca che si realizzò tra i due filosofi. Secondo Massolo dunque è possibile che Schelling abbia letto le lezioni che Fichte tenne a Jena, pubblicate come noto da Jacob a Berlino nel 1937 ed ampiamente utilizzate da Massolo nel testo *Fichte e la filosofia*.

Come noto, per sistema della filosofia pratica Schelling non intende la costruzione di una filosofia morale ma la deduzione dei concetti etici, motivo per cui la filosofia pratica non soltanto non risulta essere in contrasto con il risultato e il fondamento della filosofia teoretica ma ne costituisce la necessaria evoluzione.

«Potremmo far questione se qui allora si presenta superato quel dualismo tra Dottrina della Scienza e filosofia pratica che costituisce il primo fondamento della ulteriore evoluzione della speculazione fichtiana a partire dal 1797, dualismo che si presentava come contrasto tra il metodo genetico che impediva alla *Grundlage* la deduzione di un Io fuori dall'Io assolutamente postulato, e il principio morale che riconosce una pluralità spirituale in un mondo di spiriti».

L'ipotesi filologica di Massolo si fa chiara nella nota di pag. 76 de *Il primo Schelling*:

«Molto interessante sarebbe porre in rapporto questa seconda Dottrina della scienza con il Sistema dell'idealismo trascendentale. Significativa, per diversi aspetti, ci sembra la tarda dichiarazione di Schelling di non aver mai ascoltato una lezione di Fichte, anche perché fatta nel riesporre il proprio pensiero del 1800 (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S.W. bd, 10, p. 96»<sup>625</sup>.

Nel penultimo capitolo de *Il primo Schelling* (1953), intitolato *L'Assoluto*, Massolo pone l'attenzione sull'insieme dei problemi insiti nel *Sistema* esponendoli mediante la trama della diretta polemica con Fichte, la quale risulta, per il nostro autore, centrale per intendere la successiva evoluzione schellinghiana.

Il punto di riferimento di Massolo per seguire la polemica tra Fichte e Schelling è il carteggio (1800-1802) che, come si è visto, fu oggetto di una analisi da parte di Massolo nell'anno 1950. La

---

<sup>624</sup> Ivi, pag. 60.

<sup>625</sup> Ivi, pag. 76.

controversia in esso contenuta va dall'ottobre del 1800 fino al gennaio del 1802. Massolo, pur ammettendo che il carteggio non esaurisce i temi della polemica, dichiara di utilizzarlo in quanto «testo fondamentale per mantenere il dibattito nella sua forma originaria, la dialogica»<sup>626</sup>.

Il primo momento della polemica ha come tema il rapporto che intercorre tra il *Sistema dell'idealismo trascendentale* con la *Dottrina della scienza*, mentre il secondo si basa sul risultato di questo primo confronto, ovvero la *Esposizione del mio sistema filosofico* (1801) e il *Bruno*.

Massolo segue il dialogo tra i due giganti dell'idealismo tedesco nei suoi più minuti dettagli. Ciò che emerge dal dibattito, che in alcuni momenti raggiunge toni drammatici, si può sintetizzare in questo modo: se per Fichte il sistema non può mai essere disgiunto dalla riflessione filosofica, la quale costituisce la sua stessa possibilità dunque con il mantenimento d' un punto di vista umano e finito, per Schelling la costruzione del sistema procede necessariamente mediante l'eliminazione della riflessione in quanto punto di vista umano e finito. In questo modo Schelling tradisce se stesso e le proprie posizioni precedenti, quando aveva riconosciuto nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* che il compito della filosofia era quello di ricostruire la storia della propria autocoscienza.

A questo punto della evoluzione schellinghiana Massolo nota come la distanza con Fichte si fa profonda, in quanto per Fichte l'eliminazione di questo compito per la filosofia costituisce una rinuncia alla possibilità di dedurre il finito, notando come nella impostazione di Schelling il finito è spostato come un fatto.

Seguendo le linee della polemica, Massolo mostra come nelle fasi cruciali, Fichte chieda a Schelling di dedurre il finito, di dimostrare cioè le modalità per le quali l'Assoluto si quantifica.

Le fasi successive dell'esposizione che Massolo conduce dell'evoluzione del primo Schelling sono tutte incentrate su questa problematica, e mostrano come il problema della deduzione del finito dall'Assoluto sia al centro della ricerca di Schelling. Il problema della genesi del finito è dunque al centro del dialogo con Fichte e costituisce il punto fondamentale nel *Bruno*; tuttavia Massolo sottolinea come «proprio la soluzione di tale compito si presenti estremamente ambigua. La ricerca è, infatti, determinata come una *Ableitung*», coincide dunque con l' ammissione dell'istanza di Fichte della unità assoluta come unità della unità e della differenza. Massolo mostra dunque come nel *Bruno* vi sia una sincera volontà di conciliazione con Fichte da parte di Schelling, ma non manca di rimarcare come «immediatamente dopo, e precisamente nelle *Fernere Darstellungen* Schelling respinge energicamente l'istanza deduttiva, dacché il compito speculativo non è «*in ein Ableite, es sei aus dem absoluten oder andern Princip*»<sup>627</sup>, ma nella esposizione dell'Assoluto».

Dunque nelle *Fernere Darstellungen* l'unità così come si presentava nel *Bruno* non è più immediatamente posta, ma è il risultato di un atto dello stesso Assoluto. Massolo nota come su questo punto il distacco di Schelling da Fichte si fa chiaro e netto.

Massolo si spende ampiamente in questo capitolo per chiarire la presenza di Fichte nel *Bruno* di Schelling e contestualmente per spiegare la profondità speculativa della richiesta fichtiana della deduzione del finito.

Massolo mostra inoltre come Schelling, proprio in seguito alle pressioni di Fichte, sia stato costretto a modificare nel *Bruno* il concetto di Assoluto, subendo quest'ultimo una radicale trasformazione

---

<sup>626</sup> Ivi, pag. 83.

<sup>627</sup> Op. cit., *Fernere Darstellungen aus del System der Philosophie*, 1802, S.W., bd. IV, p., 36.

rispetto all'impostazione precedente. Il problema si originava nel modo seguente: una volta posto l'Assoluto come indifferenza, ovvero come identità indifferenziata al suo interno fra soggettivo e oggettivo, come si può spiegare la deduzione della loro differenza?

Per rispondere al dilemma di Fichte, Schelling muta il concetto di Assoluto, che non è più indifferenza, bensì Dio. Il concetto di Assoluto come Dio permette a Schelling di recuperare il concetto di creazione e dunque di giustificare il finito come un atto essenzialmente creativo.

L'esposizione di Massolo continua nel mostrare come Schelling ritratti le proprie posizioni, negando quanto aveva concesso a Fichte nel *Bruno*. Nelle *Fernere Darstellungen*, il compito della filosofia è infatti fissato da Schelling nella rinuncia alla ricerca della deduzione del finito, in quanto il punto di vista della filosofia dell'identità non è la coscienza umana, dunque la sua problematica dell'esistenza come singolarità. In definitiva la problematica della giustificazione del finito viene inevitabilmente vanificata. Da Schelling il compito di tale filosofia è posto nell'esposizione del particolare e del finito non dal punto di vista della coscienza finita, bensì dal punto di vista dell'Assoluto, con una metodologia costruttiva, laddove costruire viene ad assumere il significato di mostrare nell'Assoluto il finito.

Infine bisogna notare che Massolo si occupa di studiare le *Fernere Darstellungen* non soltanto per quanto concerne la polemica con Fichte ma anche per l'influenza che esse assorbono dal dialogo con Hegel. La trattazione di Massolo da questo punto in poi mostra come Hegel agisca sul pensiero di Schelling in due momenti precisi ed entrambi successivi alla stesura del *Bruno*.

«Il carteggio mostra come Schelling debba semmai a Fichte la chiarezza della differenza e la concezione dell'Assoluto come unità di unità e antitesi. Con ciò non si vuole negare il contributo che Hegel dà con il suo arrivo a Jena, gennaio 1801, e poi con la pubblicazione della *Differenza dei due sistemi filosofici, il fichtiano lo schellinghiano*. Il contributo di Hegel è innegabile, ma esso agisce più tardi in due momenti.

Nel primo momento e pur sempre dopo la stesura del *Bruno*, Hegel agisce con la sua critica all'Assoluto dei romantici. Tale critica obbligherà Schelling nelle *Fernere Darstellungen* a presentare il proprio sistema come sistema delle differenze. [...] Nel secondo momento e non prima, Schelling cercherà di soddisfare l'esigenza hegeliana della soggettività, esigenza che Hegel fa valere sin dal 1795, esigenza alla quale Schelling rispondeva allora con un netto rifiuto: «Non c'è un Dio personale, e il nostro compito supremo è la distruzione della personalità, trapasso all'assoluta sfera dell'essere»<sup>628, 629</sup>

È da rilevare che in questo momento Massolo è a conoscenza dell'opera di Lukacs e di Hyppolite, dato che ne suggerisce la consultazione nella nota a piè pagina. Questo dettaglio permette di intuire la precocità dell'interesse per il giovane Hegel che di lì a pochi anni verrà sviluppato in studi più organici.

Sicché Massolo nota che in un primo momento Hegel agisce su Schelling mediante la critica all'Assoluto dei romantici, paragonata alla notte dell'indifferenza. Schelling è costretto in tal modo a presentare, nella *Fernere Darstellungen*, il problema del sistema come sistema delle differenze, ovvero tematizzando il problema «del rapporto dell'essenza e delle forme, che è poi il problema del come la notte dell'Assoluto si trasformi nel giorno»<sup>630</sup>.

---

<sup>628</sup> Op. cit., Lettera del 4 febbraio 1795. *Aus Schelling Leben*, 1896, bd. I, pp. 74-77. È la risposta alla prima perplessità hegeliana. Massolo sulla questione rimanda al libro di De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze, 1934, pp. 90-94.

<sup>629</sup> Arturo Massolo, *Il primo Schelling*, cit., pp. 103-104.

<sup>630</sup> Ivi, pag. 137.

Su questo punto Massolo procede con il porsi una domanda circa la chiarificazione offerta da Schelling alle sollecitazioni di Hegel provenienti dalla *Differenz*:

«Se Schelling può credere di aver chiarito anche a Hegel che il suo Assoluto non è l'Assoluto della riflessione, un al di là, «la notte» dei romantici, ma identità della identità e della riflessione, soddisfacendone l'esigenza chiaramente formulata nella *Differenz* di comprendere «la dualità nell'Assoluto come sua manifestazione»<sup>631</sup>, non può non avere coscienza che tale comprensione mancava di necessità non essendoci movimento. E proprio in quanto l'Assoluto non produce la riflessione e non vi partecipa, non era ancora la sua filosofia se non più una filosofia della differenza, pur sempre, però, una filosofia *nella* differenza?»<sup>632</sup>.

Successivamente Massolo pone l'accento sul fatto che le obiezioni di Fichte e Hegel finivano per coincidere sullo stesso punto, ovvero nel rifiuto del sistema dell'identità come il sistema che pone l'Assoluto nella forma della differenza quantitativa. Tuttavia l'autore nota come le due istanze soltanto dall'esterno possano sembrare identiche laddove esse, a ben vedere risultano radicalmente opposte. Se la critica di Fichte a Schelling è tale per cui tende a escludere ogni movimento nell'Assoluto, in quanto la quantità è relativa al sapere che investe l'Assoluto, la critica di Hegel è opposta in quanto egli preme su Schelling affinché risolva la quantificazione nel movimento stesso dell'Assoluto.<sup>633</sup>

Massolo individua un secondo momento in cui Hegel agisce su Schelling: esso riguarda l'istanza della soggettività dell'Assoluto, che Hegel dal canto suo aveva espresso già dal 1795, quando Schelling non condivideva affatto tale presupposto teorico. Massolo nota inoltre come questa esigenza propria della filosofia hegeliana si possa vedere espressa nel pensiero di Schelling soltanto nel saggio *Esposizione della idea generale della filosofia* (1802). Il dialogo tra Schelling ed Hegel si arresta in questa accettazione e, su questo punto si dissolve anche l'interesse di Massolo per la filosofia schellinghiana.

«Schelling pone tematicamente al centro della ricerca il compito di presentare con più rigore la soggettivazione-oggettivazione dell'Assoluto. Tale esigenza porta inevitabilmente a un ulteriore movimento del concetto dell'Assoluto più vicino a quello fichtiano che a quello spinoziano. L'Assoluto è ora l'atto eterno di conoscenza che da sé, mera soggettività, si oggettiva, e da sé in quanto forma, in quanto oggetto, torna a risolversi nell'essenza nel soggetto. Ma tale movimento proprio perché ideale, lascia più chiaramente intravedere la ulteriore ed ultima interpretazione della filosofia della natura come logica. Ma tutto questo trascende i limiti del nostro attuale interesse»<sup>634</sup>.

Qui è il punto di arresto dell'analisi di Massolo su Schelling, la seconda parte della filosofia dell'autore non viene posta ad oggetto della trattazione da parte di Massolo in quanto troppo distante dagli interessi teoretici ed anche dal modo di intendere la stessa filosofia. Essa, infatti, per Massolo detiene sempre e comunque nel suo centro problematico la tematica della finitezza ed il rapporto tra soggetto e oggetto, individuo e mondo.

---

<sup>631</sup> Op. cit., *Differenz del Fichteschen und Shellingschen System der Philosophie*, 1801, s. W., ed. Lasson, bd. I, p. 27.

<sup>632</sup> Arturo Massolo, *Il primo Schelling*, cit., pag. 123.

<sup>633</sup> Ivi, pp. 130-131.

<sup>634</sup> Arturo Massolo, *Il primo Schelling*, cit., pag. 148.

### 3.5 Il rapporto Hegel-Marx nel «Convegno di studi hegeliano-marxistici» del 1948

A partire dal 1945 Massolo cominciò un graduale percorso di avvicinamento alla filosofia di Marx, una filosofia che per l'autore, prima ancora di rispondere ad un'esigenza teorica, era resa attuale dalla stessa situazione che si stava vivendo e che nel presentarsi agli occhi del filosofo necessitava di una più adeguata comprensione. Tuttavia si è avuto modo di vedere in precedenza come dopo il 1945 ed in particolare dopo *Esistenzialismo e critica ideologica* e le polemiche sul «Il Politecnico», Massolo si sia orientato verso un differente percorso teorico che egli segnò di fatto negli anni successivi della sua formazione. Dal 1946 fino al 1950 Massolo si trovò a vivere un periodo di isolamento intellettuale e di solitudine emotiva, che riteneva necessario per far fronte all'impegno teorico che gli ponevano i giganti dell'idealismo classico tedesco. Tuttavia a fronte di questo movimento sbaglierebbe chi sospettasse che l'interesse per la problematica contemporanea, così come esso si era manifestato nell'anno 1945, si fosse assopito nell'impegno teoretico successivo. A ben vedere è piuttosto chiaro il filo conduttore che lega questi diversi momenti della vicenda speculativa di Massolo, ed è il concetto di alienazione. Esso emerge chiaramente dagli studi di più deciso impegno teoretico in forma di dibattito sulla finitezza umana, che cominciava con la umanissima filosofia di Kant e il suo porre l'accento sull'esposizione all'illusione trascendentale, attorno un percorso storiografico che si snoda tramite Fichte e Schelling, fino alla hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*.

A ben vedere già a partire dal 1945 il nome di Kant viene accostato, sotto la penna di Massolo, in modo piuttosto particolare a quello di Marx.

«Così Marx smaschera nella hegeliana *Filosofia del diritto* la ideologia statale di una determinata situazione storica. Kant individua nella metafisica razionalistica non un fatto di scuola o di logica, ma una situazione che egli disse dell'apparenza»<sup>635</sup>.

Già a partire da questo momento, dunque, si può comprendere il legame che intercorre tra gli studi teoretici di Massolo e la filosofia di Marx. In questi anni il pensiero di Hegel non è ancora stato sottoposto ad un processo di rivalutazione da parte di Massolo, cosa che avverrà tuttavia negli anni immediatamente successivi, a conclusione proprio di quell'impegno teoretico che si sviluppa da Kant a Schelling. La conseguenza più radicale di questo itinerario tra i protagonisti dell'idealismo classico tedesco è proprio un rinnovamento di prospettive, reso possibile dalla caduta della barriera interpretativa interposta dal neoidealismo italiano e dalla *Existenzphilosophie* tedesca.

Tuttavia decisiva per il riavvicinamento a Hegel è la lettura dei testi del giovane Marx. È da notare che questo percorso si definisce in Massolo tramite la lettura di Kojève, la quale si innesta su un interesse particolarmente vivo, per la filosofia, intesa marxianamente, come espressione dell'uomo alienato.

Durante questi anni il legame con l'esistenzialismo non si è ancora del tutto esaurito in Massolo, tant'è che la mediazione tra marxismo ed hegelismo avviene attraverso le interpretazioni hegeliane sviluppate dall'esistenzialismo francese<sup>636</sup>. A testimonianza di ciò si può constatare che nel 1949

<sup>635</sup> Arturo Massolo, *Esistenzialismo e critica ideologica*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 168.

<sup>636</sup> Cfr. A. Kojève, *Hegel, Marx et le christianisme*, in «Critique», août-septembre, 1946, pp. 339-366; *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

Massolo scrisse un saggio dal titolo *L'interesse francese per la filosofia tedesca*<sup>637</sup>, ove operava una rassegna delle maggiori posizioni di questi autori.

Il rapporto Hegel-Marx nell'interpretazione di Massolo si rivela un problema molto complesso e di difficile definizione non appena si intenda approfondirne i particolari.

Il ruolo da attribuire alle opere giovanili di Marx, per definire l'evoluzione del suo pensiero e dunque il materialismo storico e dialettico, si è arricchito sempre di nuove prospettive le quali pur nelle loro differenze concordano nella importanza da attribuire a quella produzione<sup>638</sup>. Tra queste posizioni la più radicale è certamente quella di Hyppolite, il quale si pone il problema se il pensiero di Marx possa essere compreso alla luce dei suoi scritti giovanili oppure prescindendo da essi.

Rispetto alla posizione di Hyppolite, ad esempio, Massolo ritiene che nulla costringa a porre la questione in termini così dicotomici in quanto risulta evidente che il pensiero di Marx mutua dalla precedente tradizione filosofica, dunque da Hegel, il metodo dialettico. Se questo aspetto risulta essere spesso analizzato dagli interpreti, nella riflessione di Massolo si fa particolarmente chiaro il peso che tale legame assume nel primo momento del pensiero di Marx e nel contatto con la hegeliana *Fenomenologia*. A tal proposito il testo fondamentale è l'ultima parte del terzo dei *Manoscritti* del 1844: *Critica della dialettica e in generale della filosofia di Hegel*<sup>639</sup>.

Il documento cardine per comprendere fin dal principio il movimento di ritorno da Marx a Hegel in Massolo, tutto teso a ridurre al minimo l'esperienza feuerbachiana del giovane Marx, ed in particolare, al di là di quello che era considerato un fraintendimento esegetico, a sommergere brutalmente Feuerbach sotto le obiezioni della *Deutsche Ideologie* è la *Nota su Feuerbach e Marx*<sup>640</sup>. Esso indica il primo dischiudersi di un percorso che sarà poi da Massolo perseguito e sviluppato fino in fondo negli anni successivi. Il punto da tenere presente è che secondo Massolo è possibile negare un presunto feuerbachismo del Marx 1841-'45, in quanto la critica di Marx a Hegel sarebbe più apparente che reale e non si porrebbe sullo stesso piano della critica di Feuerbach e questo perché Marx «non dimentica quella storicità del reale, alla cui costruzione Hegel lavorò, sia pure da teologo»<sup>641</sup>.

Per la primissima volta sotto la penna di Massolo il nome di Hegel si lega ad un parziale giudizio positivo. Per il momento è opportuno tenere presente due aspetti: il primo è relativo alla tematica sulla quale avviene questo timido riconoscimento di Hegel, ovvero la costruzione della storicità del reale; il secondo aspetto è che tale riconoscimento avviene tutto a spese di Feuerbach. Entrambi gli aspetti si radicalizzeranno negli anni appena successivi.

É da notare, come già anticipato, che in Massolo questo processo di riavvicinamento ad Hegel (per il quale è risultato fondamentale, ripetiamolo, da un lato l'impegno teoretico esteso da Kant a

---

<sup>637</sup> Arturo Massolo, *L'interesse francese per la filosofia tedesca*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 28, 1949, n. 2.

<sup>638</sup> Si veda: Cornelio Fabro, *Hegel e il primo Marx*, in *Tra Kierkegaard e Marx*, Vallecchi, Firenze, 1952, pp. 43-50; Cesare Luporini, *Per lo studio delle opere giovanili di Marx e di Engels*, in «Rinascita», n. 1, 1955, pp. 35-39; Pasquale Salvucci, *Il giovane Marx nella odierna prospettiva storica*, in «Nuova Rivista Pedagogica», 1958 (serie b), n. 1, pp. 1-16.

<sup>639</sup> Si veda su questo punto: Galvano della Volpe, *Logica come scienza positiva*, D'Anna, Messina, 1950; Delio Cantimori, in *Marxismo*, in Enc. It., vol. II dell'Appendice., 1949. Il significato filosofico dei manoscritti dei *Manoscritti* è stato accentuato da Norberto Bobbio, *Rassegna di studi hegeliani*, «Belfagor», n. 2, 1950, pp. 211-213.

<sup>640</sup> Arturo Massolo, *Nota su Feuerbach e Marx*, «Socialismo», luglio 1946; poi in *Studi in onore di Arturo Massolo*; ora in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pp. 193-195.

<sup>641</sup> Arturo Massolo, *Nota su Feuerbach e Marx*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, pag. 195.

Schelling, utile a riscoprire i testi sotto la patina delle interpretazioni, dall'altro la lettura di Marx), è scandito dal concetto di alienazione, in quanto Massolo ritraccia in Hegel l'origine filosofica del concetto di alienazione. Basti pensare che la prima forma di filosofia che appare nella *Fenomenologia* è lo stoicismo, che ha interiorizzato nel pensiero il lavoro dello schiavo e che si è liberato dalla sua dipendenza solo astrattamente. Massolo afferma che per Hegel:

«la tecnica, il pensiero discorsivo, le idee astratte sorgono a servizio dell'alienazione umana, e quest'alienazione è a servizio del processo storico di riconoscimento della coscienza di sé o conciliazione dello spirito con se stessi. La coscienza alienata, che è coscienza servile, ha nel lavoro la sua possibilità di liberazione, ed è essa che promuove il sapere, crea mondi ideali, ed essa che conduce la storia»<sup>642</sup>.

Massolo infatti della *Fenomenologia dello Spirito* tenne sempre a privilegiare il momento della lotta per il riconoscimento, a considerarlo cioè non uno dei tanti stadi di sviluppo della coscienza, bensì un momento fondante. Egli, seguendo la ripetizione del Kojève<sup>643</sup>, ne scorge questo punto di originalità, e ne acquisisce la profondità assumendolo come questione centrale. L'importanza conferita alla *Fenomenologia* da Massolo è riconducibile al fatto che egli vede in essa «il primo grandioso tentativo di giustificare il fatto stesso dell'alienazione nel suo molteplice configurarsi»<sup>644</sup>.

Quanto al rapporto tra Hegel e Marx, il sovvertimento delle posizioni hegeliane operato da Marx consiste nell'articolare la tesi «che non l'alienazione produce il lavoro, ma che l'alienazione è un risultato della divisione del lavoro»<sup>645</sup>.

Questi temi sono oggetto della comunicazione<sup>646</sup> letta da Massolo al *Convegno di studi hegeliano-marxistici*, tenutosi a Roma dal 27 al 29 maggio 1948, organizzato dall'Istituto di filosofia del diritto dell'università di Roma e dal *Costume politico e letterario*<sup>647</sup>. Parteciparono, tra altri, Guido Calogero, Widar Cesarini Sforza, Raniero Panzieri, Ugo Spirito, Sebastiano Timpanaro, Giacinto Cardona, Galvano Della Volpe e padre Gustavo Wetter.

L'incontro informa anche sulla maturazione dei tempi e sull'avanzamento degli studi relativi al materialismo storico in Italia, in quanto si presenta assai più cospicuo e partecipato rispetto al dibattito che era stato tenuto sempre a Roma durante il XVI Congresso internazionale di filosofia, dal 15 al 20 novembre 1946<sup>648</sup>, il primo del dopoguerra.

---

<sup>642</sup> Arturo Massolo, *Marx e il fondamento della filosofia*, in «Il Costume politico e letterario», 37-38, febbraio 1949. cit., pag. 201.

<sup>643</sup> Sono molti i temi tipici della interpretazione di Hegel di Kojève che si ritrovano in Massolo: il tema del lavoro, la dialettica servo-padrone, e il pregiudizio della "chiusura della storia", intesa come fedeltà al reale, ovvero come imposta dal fatto che non è prevedibile un ulteriore avanzamento della libertà oltre lo stato di diritto così come emerge dalla rivoluzione francese.

<sup>644</sup> Ivi, cit., pag. 203

<sup>645</sup> Ivi, cit., pag. 203.

<sup>646</sup> Arturo Massolo, *Schema per una discussione sul rapporto Hegel-Marx*, in «Il Costume politico e letterario», 29-32, maggio 1948.

<sup>647</sup> Si veda: *Interventi* al «Convegno di studi hegeliano-marxistici», in «Il Costume politico e letterario», 33-36, ottobre 1948; ora in *Studi in onore di Arturo Massolo*, Studi Urbinati, Urbino, 1967 (con il testo integrale degli Atti del Convegno, presentato da Nicola Ciarletta).

<sup>648</sup> In questo convegno si deve notare la partecipazione, tra altri, di Vito Fazio-Allmayer con una comunicazione dal titolo *Critica del giudizio storico*, ora nel volume *La storia*, VIII delle *Opere*, pp. 41-59, nonché la partecipazione dello stesso Massolo, con un intervento dal titolo *Il rapporto estetica-logica e l'esistenziale* (1946). Si veda il volume degli Atti, Castellani, Milano, 1947). Per l'influenza di Kojève su Massolo vi è da rilevare un fatto: a questo convegno il

Nella sua relazione Ugo Spirito scriveva che la presenza dell'attualismo, «il quale aveva preso le mosse da Marx» e il riavvicinamento di Gentile negli ultimi anni della sua vita a «certi presupposti marxistici», rendevano impossibile «in Italia ritornare senz'altro al materialismo storico di cinquant'anni addietro, quando Antonio Labriola ne fece oggetto del suo studio e della sua fede. Da allora si è venuta sviluppando una coscienza storica del movimento hegeliano e delle correnti post-hegeliane, che ci pone in grado di comprendere i motivi più profondi della ideologia marxistica, ma anche i suoi limiti e i suoi anacronismi»<sup>649</sup>.

A distanza di due anni un grande fatto culturale gettava nuova luce sul rapporto delineato da Spirito: i *Quaderni* di Antonio Gramsci. Proprio da Gramsci si può procedere ad inquadrare la situazione storico-critica del neohegelismo italiano nel dopoguerra:

«È da vedere se il movimento da Hegel a Croce-Gentile non sia stato un passo indietro, una riforma reazionaria. Non hanno essi reso più astratto Hegel? Non ne hanno tagliato via la parte più realistica, più storicistica?»<sup>650</sup>.

Nel giro di pochi anni tra gli intellettuali italiani si diffuse l'intuizione per cui il neohegelismo italiano non è tale o lo è solo per una sorta di *pietas* storica verso un grande maestro dell'Ottocento. Nel convegno che si sta per analizzare, Guido Calogero ebbe a dire:

«Gentile e Croce sono neohegeliani non più di quanto siano neokantiani e non più di quanto siano neo di altri pensatori del passato. È pertanto forma di astrazione, di anacronismo, considerare tutto l'idealismo italiano come una specie di neohegelismo»<sup>651</sup>.

Così ricorda Nicola Ciarletta la genesi del convegno romano:

«Questo Congresso di Studi hegeliano-marxistici fu ideato e organizzato dal «Costume» giornale che Mucci ed io venimmo concertando fin dal settembre del 1944, al mio rientro a Roma dopo il passaggio delle linee nel sud, e che vide la luce il 21 giugno del 1945. [...]

Questo, in breve, il curriculum del «Costume» che nel '48, anno cruciale delle elezioni politiche, quando Marx, nonché conosciuto poco o niente, era addirittura misconosciuto, organizzò dunque questo convegno che, studiandone la genesi e le differenze specifiche, intendeva fare il punto proprio su Marx. E- si noti- esso ebbe luogo all'Università di Roma, nella sede dell'istituto di Filosofia del diritto della Facoltà di Giurisprudenza, che era diretto dal prof. Widar Cesarini Sforza. Alla illuminata e sollecita solidarietà di questo insigne studioso, di cui ero allora assistente volontario, si deve quindi, se il Costume poté dar vita a quelle tre memorabili giornate, il cui ricordo torna oggi più che mai pregnante,

---

pensiero di Kojève fu presentato al pubblico italiano, evidenziandone i temi centrali da Gaston Fessard, con una comunicazione dal titolo: *Le Matérialisme historique et la dialectique du maître et de l'esclave*, in *Atti*, pp. 57 e sgg.

<sup>649</sup> Ugo Spirito, *Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico*, in «Atti del Congresso internazionale di filosofia» (15-20 nov. 1946), vol. I, Milano, 1947; Cfr. ora, *La filosofia del comunismo*, Sansoni, Firenze, 1948, cit., pp. 13-14.

<sup>650</sup> Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, Torino, 1948, cit., pag. 241. Sul tema *Hegel, Gramsci e il marxismo*, Livio Sichirollo ha dedicato una comunicazione al Convegno di studi gramsciani, in *Studi gramsciani*, «Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11- 13 gennaio 1958», Editori Riuniti, Roma, 1958. Lo studio dei rapporti di Gramsci con Hegel costituisce per Sichirollo «una motivazione di come Hegel all'interno del suo storico rapporto con Marx sia stato certamente la grande ragione speculativa del nostro tempo e di come le filosofie che in quel rapporto non si riconoscono nient'altro sono che linguaggi speculativamente non significanti per ciò che negano il reale e se stesse».

Su Gramsci che riprende gli strumenti interpretativi di Hegel, di un Hegel dunque non teologo, si veda gli *Appunti* della relazione di Garin allo stesso convegno gramsciano, pag. 13.

<sup>651</sup> Guido Calogero in «Il Costume politico e letterario», 23, ottobre 1948 (Intervento al Convegno di studi hegeliano marxistici, Roma 27-29 maggio 1948). Dello stesso autore si veda anche la relazione al I° Congresso Internazionale hegeliano (l'Aja, 21-24 aprile 1930) in «Nuova Antologia», agosto 1930, pp. 409-427.



stando a significare non solo l'abbrivio degli studi marxistici in Italia, ma, per Massolo che vi dominò, una tappa assai incisiva del suo pensiero»<sup>652</sup>.

Lo schema proposto da Massolo stringe in un forte legame la filosofia di Hegel a quella di Marx, configurando un rapporto di sostanziale reciprocità tra i due filosofi. Per Massolo, infatti, Marx rende possibile una più adeguata comprensione di Hegel, ed Hegel di Marx, mediante un procedimento metodologico fortemente critico nei confronti della storiografia tradizionale e sollecitato dalla volontà di leggere il rapporto tra i filosofi alla luce della problematica contemporanea.

«Porre in discussione il rapporto Hegel-Marx, vuol dire non limitarsi a considerare Hegel come una fonte del marxismo, né dichiarare in che senso Marx sia andato oltre Hegel. Il rapporto deve valere per noi, uomini educati filosoficamente in un ambiente che da mezzo secolo vive di neo-hegelismo»<sup>653</sup>.

Secondo Massolo dunque conferire importanza decisiva «alla posizione che Marx assume negli anni 1842-1847», risulta inadeguato, in quanto successivamente egli «chiarirà il perché della sua aggressività e si dichiarerà discepolo di Hegel»<sup>654</sup>.

Massolo ritiene pertanto che il pensiero marxiano, sin dal suo primo costituirsi, si sia posto in rapporto critico con la filosofia di Hegel, ovvero si sia mosso nel senso di un bilancio con la precedente filosofia.

La prospettiva di Massolo, che connota il rapporto che egli intesse tra Hegel-Marx, risiede dunque nella convinzione della presenza critica dello Hegel della *Fenomenologia* nel primo costituirsi del pensiero di Marx (1841-1845).

«Alla domanda se Marx sia stato inizialmente hegeliano, si deve rispondere di no. La evoluzione di Marx, e non soltanto per ciò che concerne la filosofia nel suo senso tradizionale, non si svolge a mezzo o insieme di un progressivo distacco da Hegel.

Marx, se si vuole continuare su questo piano, è più hegeliano quando scrive il *Capitale* di come sia anti-hegeliano quando scrive la *Sacra Famiglia*. Perché questo? Perché per ritornare a Hegel, doveva prima dimenticare Feuerbach e il suo Hegel, che è un Hegel ben lontano da quello di cui noi intendiamo discutere. Noi, infatti, intendiamo parlare di un Hegel non teologo, di un Hegel che non deduce dalla propria testa il mondo, che non violenta il reale con un trascendente apriorismo concettuale»<sup>655</sup>.

Si è già detto sopra dell'influenza che ebbe Kojève sulla lettura hegeliana sviluppata da Massolo, un'influenza che adesso Massolo lascia agire apertamente nella strutturazione del rapporto Hegel-Marx. In particolare va notata l'accettazione da parte di Massolo dell' "oggettivismo hegeliano"<sup>656</sup>, ovvero l'inclusione nella propria interpretazione di una lettura anti-metodologista della filosofia di Hegel. Si è visto, già a partire dal secondo capitolo di questo studio, il rifiuto categorico di Massolo

---

<sup>652</sup> Nota di Nicola Ciarletta, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 184.

<sup>653</sup> Arturo Massolo, *Schema per una discussione sul rapporto Hegel-Marx*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 185.

<sup>654</sup> Ivi.

<sup>655</sup> Ivi, cit., pp.185-186.

<sup>656</sup> Si veda su questo punto il saggio di Kojève, A. Kojève, *La dialectique du réel et la méthode Phénoménologique* (1934-1935), in *Introduction a la de Hegel : leçons sur la Phenomenologie de l'esprit professées de 1933 a 1939 a l'Ecole des Hautes Etudes*, Gallimard, Paris, 1947.

verso ogni impostazione di tipo gnoseologico<sup>657</sup>. Quando infatti, l'autore, dalla formazione attualistica si mosse verso i panorami filosofici dell'esistenzialismo tenne subito a differenziarsi da tutte quelle manifestazioni che dell'esistenzialismo tematizzavano il discorso gnoseologico a scapito di un approfondimento ontologico. Sicché a Massolo, che da tempo aveva preso le distanze da impostazioni di tipo gnoseologico, tese a dedurre il rapporto dell'uomo con il mondo, una lettura come quella di Kojève, in grado di riconoscere un anti-metodologismo in Hegel, apparve piena di fascino e degna di essere approfondita.

Questo discorso investe interamente un punto centrale della questione ovvero il concetto stesso di dialettica.

«In generale si ritiene che Marx debba a Hegel il proprio concetto di dialettica. Questa tesi va sostenuta o respinta? Ci limitiamo a dire che la questione va posta diversamente. Così come per l'universale è posta, si presta a molti equivoci. Il più dannoso è che essa ha il torto di attribuire ad ambedue un cosiddetto metodo dialettico. Ora per ciò che concerne Hegel, è da dire subito che la filosofia per lui non è un metodo ma il riconoscimento del movimento dialettico del reale. È il reale che è dialettico, non il metodo, è il reale stesso che si trasforma e si fa, discorso umano, concetto. Niente è più estraneo allo spirito hegeliano di un soggetto isolato, che, riflettendo dal di fuori sul reale, lo asserve ai propri schemi. Questa posizione noi la possiamo chiamare «fenomenologica»<sup>658</sup> e così va fatto. Ugualmente fenomenologica è la posizione di Marx quando riflette nel *Capitale* le contraddizioni del mondo borghese. Va da sé che come in Hegel, questo riflettere lungi dall'essere un atteggiamento di mera passività, è un'azione piena di valore perché è a suo mezzo che le contraddizioni diventano nel discorso, oggetto di conoscenza e perciò soltanto allora vere.

Da questa breve schematica osservazione risulta come siano sterili e mal poste le discussioni sulla legittimità o no della estensione del metodo dialettico marxista al di là del mondo economico, al mondo fisico, per es. Mal poste, perché la condizione dell'esistere, cioè della verità è la dialettica»<sup>659</sup>.

Per un'adeguata intelligenza di questo punto fondamentale del pensiero di Massolo che detiene al suo interno una vera e propria svolta è necessario comprendere la via che da questo momento in poi l'autore intraprese. È una strada che si definisce nel senso di un radicale rigetto dell'istanza metodologica e della questione di Feuerbach.

Nella discussione plenaria a cui parteciparono i relatori emerge chiaramente questo aspetto: a coloro che lo richiamavano alla responsabilità di prendere in considerazione la critica marxiana dello speculativismo hegeliano, Massolo rispondeva mediante un approccio integralmente storicistico, ed un fermo rifiuto di riportare il discorso al livello metodologico.

«Lefebvre, che segue Lenin, parla di una «metodologia marxista». Ora, non capisco cosa voglia significare una metodologia marxista. Una metodologia presuppone una metafisica, e avete voglia di storicizzare quando poi parlate di metodologia. La metodologia è un'impostazione antistorica»<sup>660</sup>.

Coloro che avessero la pazienza e l'interesse di seguire interamente gli interventi potrebbero facilmente constatare come ad un certo punto della discussione Massolo si sia trovato a difendere da solo il proprio punto di vista sul rapporto Hegel-Marx.

I toni del dibattito divennero particolarmente infuocati allorché intervenne Galvano Della Volpe.

---

<sup>657</sup> Si veda su questo punto il capitolo 2 e la recensione al libro di Guthrie.

<sup>658</sup> Ovvero la posizione della coscienza finita.

<sup>659</sup> Arturo Massolo, *Schema per una discussione del rapporto Hegel-Marx*, cit., pag. 186.

<sup>660</sup> *Interventi al «Convegno di studi hegeliano marxistici»*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 197.

Della Volpe, (allievo di Rodolfo Mondolfo), il quale, come altri dall'attualismo gentiliano era approdato al comunismo marxista nel 1944.

Come ampiamente, noto le posizioni di Della Volpe erano fortemente critiche nei confronti della filosofia hegeliana, e si configuravano come la più coerente espressione del marxismo anti-hegeliano, dando luogo ad una scuola assai seguita in Italia<sup>661</sup>.

Le posizioni di Galvano della Volpe erano già note a Massolo nel 1948, il quale scrisse tra il 1945 ed il 1946, *Per Una recensione di Galvano della Volpe*<sup>662</sup>. La recensione, riferita al testo *Critica dei principi logici*<sup>663</sup>, rimase inedita, probabilmente destinata alla rivista «Società».

Della Volpe nel testo dal titolo esemplificativo *Hegel romantico e mistico*<sup>664</sup> (1929), aveva tracciato una genealogia anti-idealistica ed antimetafisica che collegava tra loro Aristotele, Galileo e Marx<sup>665</sup>.

La posizione di questo libro viene ripercorsa da Della Volpe nell'intervento che egli tenne al convegno romano del 1948.

«La parte più interessante dell'opera postuma del Marx giovane è indubbiamente la critica dei processi viziosi di ipostatizzazione riscontrabili nella dialettica hegeliana esemplificata specialmente nella Filosofia del diritto di Hegel. Questa critica la ritengo, insieme col Capitale quale suo sviluppo positivo e costruttivo, un contributo di pensiero che dà a Marx nella storia della filosofia (da cui è stato finora sostanzialmente escluso) un posto accanto soltanto all'Aristotele critico della divisione o classificazione platonica dei generi e al Galilei critico dei concetti fisico-metafisici o scolastici del suo tempo e fondatore di una nuova scienza. Si pensi, infatti, che cosa significhi l'esser riuscito, come a questo Marx giovane è riuscito, a ridurre Hegel moralista, l'Hegel della Filosofia del diritto e non già soltanto l'Hegel della barocca Filosofia della natura, a un novello Simplicio paripatetico di galileiana memoria! Ossia l'esser riuscito a mostrare l'infertilità della dialettica hegeliana, metafisica, aprioristica, nella filosofia morale addirittura»<sup>666</sup>.

Ciò che viene immediatamente obliato nella posizione di Della Volpe è il riconoscimento della storicità dell'uomo, che, comunque si configuri nell'intero movimento del sistema appare alla base

---

<sup>661</sup> Della scuola di Galvano della Volpe bisogna ricordare Mario Rossi, Nicolao Merker, Lucio Colletti.

<sup>662</sup> Arturo Massolo, *Per una recensione di Galvano della Volpe*, ora in *Della Propedeutica Filosofica ed altre pagine sparse*, pp. 21-28. Il dattiloscritto si presenta redatto in forma definitiva tranne i due ultimi capoversi.

<sup>663</sup> Galvano Della Volpe, *Critica dei principi logici*, D'Anna, Messina, 1942.

<sup>664</sup> Galvano Della Volpe, *Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, Firenze, Le Monnier, 1929. Si deve notare che la posizione di Della Volpe si radicalizzerà nel volume *Logica come scienza positiva*, D'Anna, Messina-Firenze, 1956. Il secondo capitolo di quest'opera contiene una densa analisi della *Fenomenologia dello spirito*, dalla quale risulta l'intellettualizzazione del sensibile operata da Hegel. Secondo Della Volpe, Hegel è romantico e platonico per la concezione pre-critica, negativa del senso, per l'unità primitiva degli opposti; la sua dialettica è aprioristica e mistificatrice per ciò che essa costruisce ipostatizzando, cioè sostanzificando l'astrazione. Sul posto che la *Logica* del Della Volpe occupò nella problematica contemporanea si veda: L. Geymonat, *La positività del molteplice*, in «Rivista di filosofia», 1951, n. 3.

<sup>665</sup> Tema centrale dell'indagine di Della Volpe è la logica come scienza positiva, il superamento del dualismo di epistemologia o logica delle scienze e di logica filosofica o generale. Alla base della ricerca di Della Volpe vi è l'istanza di quella concezione specifica di un oggetto specifico che è la filosofia come scienza. Secondo Della Volpe il merito di Hegel risiede nel suo contributo ad una filosofia come scienza sperimentale dell'uomo. Tuttavia per quanto concerne il problema fondamentale della dialettica «la soluzione hegeliana si rivela unilaterale e meno comprensiva e pregnante di quella platonica nel Sofista e nel Politico». Essa, infatti, «ignorando il problema della doxa verace, cui s'interessò invece Platone teorico della diairesi, si restringe al concetto di una dialettica di pensieri puri, o montriadi di ragioni». La conseguenza del discorso di Della Volpe è che «il confronto fra Hegel e Platone è a svantaggio del primo»: Hegel è più platonico (dogmatico) di Platone stesso. Cfr. Galvano Della Volpe, *Logica come scienza positiva*, Editore D'Anna, Messina-Firenze, 1956, cit., pag. 107-108.

<sup>666</sup> Interventi al «Convegno di studi hegeliano marxistici», in *Studi in onore di Arturo Massolo*, pag. 219.

del filosofare hegeliano; inoltre dalla posizione di Della Volpe la storia della filosofia, salvo Aristotele, Galilei, Marx, assume il volto di quella “filastrocca di opinioni” rispetto alla quale la filosofia hegeliana aveva lavorato alla distruzione.

L'intervento provocò la reazione di Massolo secondo il quale se la filosofia non è ideologia, se cioè la sovrastruttura non si spiega a partire da se stessa, «allora non dobbiamo parlare di un processo di ipostatizzazione della dialettica hegeliana in sé e per sé, ma di un processo di ipostatizzazione della struttura sociale». Il punto di vista di Massolo, che risulta dunque non solo differente rispetto a quello di Della Volpe ma addirittura irriducibile, si può intendere in questo modo: non è Hegel il mistificatore della realtà, ma è in sé «la realtà ad essere mistificata».

Secondo Massolo la filosofia fino a Marx può essere considerata una sovrastruttura che ignora di essere tale, perciò per criticare quella filosofia occorre passare dalla sovrastruttura alla struttura. Ciò significa, per Massolo, che non è lecito parlare di processo di ipostatizzazione della dialettica hegeliana in sé, quanto di ipostatizzazione della struttura sociale.

È una posizione del tutto inedita nel pensiero di Massolo, una conquista teoretica alla quale da questi anni in poi egli rimarrà sempre legato e alla quale non rinuncerà.

Mediante questo ragionamento nel discorso di Massolo la filosofia hegeliana veniva difesa dalle accuse di mistificazione; tuttavia tale difesa avveniva a discapito dell'autonomia teoretica della filosofia e dunque si collocava sullo sfondo di una globale condanna della filosofia alla passività.

La completa storicizzazione dei sistemi apriva nella riflessione di Massolo il problema del ruolo della filosofia e del legame tra teoria e prassi. In altre parole la posizione definita fenomenologica è interna al sistema, come si è visto sopra, viene posta in contrapposizione al metodo dialettico, che invece opererebbe dal di fuori e che sarebbe pertanto separato dal sistema filosofico.

Massolo ritornerà negli ultimi anni della sua riflessione su questo punto, ma per adesso per l'autore tanto Hegel nella *Fenomenologia* quanto Marx nel *Capitale*, rappresentano tale posizione fenomenologica e riflettono pertanto, con i loro sistemi filosofici, le contraddizioni di quel mondo. In questo momento “filosofia” per Massolo significa consapevolezza concettuale di una determinata situazione, e fenomenologia concettualizzante, modo di far sgorgare attraverso il pensiero le contraddizioni della realtà per individuarle, senza procedere ad una loro ulteriore modificazione sul piano della prassi.

Ne consegue che per Massolo, in questi anni, la funzione del filosofo si limita all'osservazione del lento procedere del reale e dunque a registrarne i processi di trasformazione.

A ben vedere questa problematica sarà oggetto di meditazione in Massolo negli anni successivi, e si vedrà come chiarendo alcuni presupposti di questo ragionamento si determinerà nel pensiero dell'autore se non uno spostamento, quantomeno un ulteriore approfondimento.

Tuttavia in questo momento la posizione di Massolo mostra un aspetto, se si vuole, di debolezza teorica e rivela nel contempo l'intimo sforzo dell'autore di tenere insieme e nel giusto equilibrio l'avanzamento delle nuove conquiste teoriche.

Sullo sfondo di questa posizione vi è la convinzione da parte di Massolo che il reale sia autonomo rispetto all'azione del soggetto. Il Reale, per Massolo, si rivela all'uomo che può dunque razionalizzarlo in un processo teorico che non necessita di uno strumento particolare, di un metodo. È una posizione che Hegel esprime chiaramente nella *Fenomenologia*<sup>667</sup>.

Vi è una differenza tra Hegel e Marx, che aiuta a far comprendere la genesi del concetto, in Massolo, di completa storicizzazione della realtà. Per Massolo, Marx progetta un tipo di società e di Stato differente da quello hegeliano non, come nell'interpretazione di Della Volpe, perché ne scorge le ipostatizzazioni, ma perché si muove in un'altra struttura sociale. Questo implica che «la dialettica di Hegel è vera finché si mantiene quella determinata struttura sociale»<sup>668</sup>.

Se in un primo momento si è visto che per Massolo il *Daisen* si rivelava attraverso una pluralità di esistenze, adesso l'autore sostiene che la realtà si rivela come razionalità e «discorso umano, concetto».

La posizioni di Massolo mette implicitamente in discussione la tesi di Lukács sul personale accomodamento di Hegel con la società borghese. Inoltre il problema del come tale mistificazione si manifesta nella filosofia hegeliana non è certamente di poco conto, in quanto il problema si riferisce al perché Hegel non sottopone a critica la struttura sociale del suo tempo.

È da notare, in margine a queste considerazioni, che la discussione durante il convegno venne in parte falsata dal pregiudizio storiografico per il quale Hegel avrebbe chiuso la storia dal punto di vista speculativo. Alla domanda sul perché Hegel abbia chiuso la storia, Massolo risponde:

«è molto facile rispondere che questa chiusura sia dovuta al suo spirito conservatore, è pur vero, d'altra parte, che una tale chiusura non spiega niente, non deduce niente, in quanto si limita a giudicare ciò che proprio deve essere spiegato, cioè dedotto. Perché la risposta sia valida, essa deve motivare dall'interno stesso della sua concezione storica, tale chiusura. Questa chiusura Hegel la pone con la vittoria di Napoleone ad Austerlitz. Poco importa, e vedremo presto il perché, che egli più tardi penserà di aver visto sin da allora nell'arciduca d'Austria la personalizzazione dell'*Anima del mondo* e celebrerà nel regno di Prussia lo Stato perfetto. In breve noi vogliamo trovare il perché Hegel abbia ragione nel concludere speculativamente la storia.

Non abbiamo che una via. Quali sono le premesse in Hegel per l'esserci della storia? Queste premesse sono deducibili dall'azione assolutamente incondizionata che crea la dialettica del maestro e dello schiavo. Infatti, è propriamente da essa che la storia ha inizio, la storia dell'uomo, che è lotta per il riconoscimento (*Anerkennung*). Dalla situazione di schiavitù che è quella di colui che ha rifiutato il rischio della morte ha origine il lavoro, e con il lavoro, la parola (il logo), e con il logo le tecniche, le scienze, le ideologie. Per rispondere alla domanda che si siamo posta non è necessario ripetere le fasi decisive di questa lotta, com'è noto, descritte nella *Fenomenologia*. La risposta noi l'abbiamo già, ed essa è deducibile dal concetto che Hegel ha posto, del lavoro. Il lavoro è inteso sul piano della divisione del lavoro. Così Hegel non poteva andare al di là dello Stato progettato dalla Rivoluzione francese. Questo Stato ha come suo fondamento che i veri cittadini sono i proprietari. Hegel vide questo Stato compiutamente realizzato nell'Impero napoleonico. La obiezione che dopo Napoleone o il Regno di Prussia, la storia ha continuato, non ha valore in sé e per sé. Si dovrebbe infatti, prima provare che, entro, s'intende, la struttura sociale fondata sulla divisione del lavoro, lo Stato progettato dalla Rivoluzione francese sia stato superato o sia superabile. Soltanto allora Hegel avrebbe avuto storicamente e dialetticamente torto a concludere la storia»<sup>669</sup>.

Sicché per adesso la via d'uscita dalla presunta chiusura della storia in Hegel è individuata nella impossibilità di procedere oltre lo stato progettato dalla rivoluzione francese. Si tratta, come è facile constatare, di una chiusura speculativa. La domanda verte sul perché Hegel ad un certo momento dichiara concluso il movimento storico. La risposta per Massolo si motiva dall'interno stesso del procedere hegeliano, e occorre per spiegare il motivo di una tale chiusura prendere l'avvio dal

---

<sup>668</sup> *Interventi* al «Convegno di studi hegeliano marxistici», in *Studi in onore di Arturo Massolo*, pag. 224. (risposta a Galvano della Volpe).

<sup>669</sup> Arturo Massolo, *Schema per una discussione sul rapporto Hegel-Marx*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 187.

concetto stesso di lavoro in Hegel. Si rende così esplicito come la chiusura operata da Hegel non scaturisca da un gesto di boria filosofica, ma da quella fondamentale fedeltà al reale, ovvero a quella storia che non poteva non apparire conclusa. Massolo comprende in questi anni che Hegel non è un panlogista. Con la dialettica mistificata di Hegel, Della Volpe rompe in modo chiaro e netto e prospetta la via di un «dialettismo funzionale o discorsivo-concreto e però diadico (disgiuntivo), ch'è la legge, tipico ed eminente discorso temporale ('temporaneo') o storico: l'unico intelletto non mitico»<sup>670</sup>.

È opportuno notare che Massolo sottolineò, del marxismo, il lato di liberazione dell'uomo, la lotta per l'eliminazione dell'alienazione, ovvero il tentativo, operato da Marx di fondare una società in cui, dal punto di vista hegeliano, tutti sono liberi. Un processo, questo che ha il suo centro nel concetto di lavoro.

«Marx ha riconosciuto ad Hegel l'immortale merito di aver scoperto nel lavoro la struttura stessa dell'uomo, ma ha nello stesso tempo fatto storicamente e dialetticamente valere che l'errore di Hegel è di aver visto nella divisione del lavoro, non una determinata e per ciò storicamente superabile struttura sociale, ma il lavoro in sé, il lavoro in assoluto. Da questa critica, o meglio, anche da questa critica è nato il Capitale»<sup>671</sup>.

L'interesse per la problematica del lavoro, nonché il rapporto che intercorre tra il lavoro e la genesi della filosofia diviene centrale a questo punto della riflessione di Massolo.

Questo aspetto è decisivo per comprendere l'interpretazione del rapporto Hegel-Marx. L'autore pone l'attenzione al fatto che, per Marx, Hegel ha scoperto il lavoro come atto per mezzo del quale l'uomo si costituisce come uomo. In quest'ottica il concetto di lavoro è costitutivo dell'umana esistenza.

Dunque, secondo Massolo, Marx nel 1844 accetta il concetto hegeliano di lavoro così come esso emerge dalla dialettica servo-padrone nella *Fenomenologia dello Spirito*, tuttavia il limite di Hegel per Marx sarebbe quello di aver fatto coincidere il suo concetto di lavoro con la divisione del lavoro, dunque con una determinata forma di lavoro, assolutizzando pertanto una particolare forma storica di lavoro.

Massolo sottolinea come Marx nella sua critica respinge dunque il rapporto alienazione-lavoro così come emerge dal pensiero hegeliano, in quanto ritiene che non è l'alienazione che produce il lavoro, ma l'alienazione stessa è il risultato della divisione del lavoro.

Massolo nota che, per Hegel, la coscienza alienata è la coscienza servile. In tal modo la tecnica, il discorso, le idee astratte risultano dalla alienazione umana. È il lavoro della coscienza servile che promuove il sapere, la tecnica e la stessa filosofia. In questo risultato Massolo ha scorto il punto più alto della *Fenomenologia*. Tuttavia per Massolo soltanto il marxismo, nel rovesciare il rapporto istituito da Hegel fra alienazione e lavoro e nel procedere alla critica della divisione del lavoro, può procedere realmente, sul piano della storia, alla liberazione della coscienza servile.

Sono queste le basi teoriche sulle quali Massolo sviluppa la propria interpretazione del rapporto Hegel-Marx, che gli permette di penetrare nel pensiero hegeliano e scorgerne un volto diverso. In questo momento la lettura di Kojève e di Hyppolite aiuta Massolo nel suo percorso di

---

<sup>670</sup> Galvano Della Volpe, *Logica*, cit., pag. 171.

<sup>671</sup> Ivi.

riavvicinamento ad Hegel, tuttavia l'autore mostra una propria autonomia e prosegue sulla propria strada.

«Per il Kojève la filosofia hegeliana costituisce ancora oggi un'idea o n ideale, cioè un progetto da realizzare con l'azione: l'interpretazione di Hegel assume pertanto un significato politico nel senso che si tratta di un programma di lotta e di lavoro (e uno di questi programmi si chiama marxismo. Il Massolo, al contrario, non prende le mosse dalla filosofia hegeliana (troppo buon «hegeliano» in ciò), ma dalla coscienza della necessità di passare dalla soprastruttura alla struttura, e quindi da un punto di vista marxista»<sup>672</sup>.

Egli interroga in profondità, sganciato da facili paradigmi di riferimento, scorge un inedito, almeno in quegli anni, atteggiamento di Marx nei confronti di Hegel. Da qui comincia a chiarirsi l'idea, in Massolo, per la quale Hegel non è, come dichiarato in passato, il filosofo che sacrifica il reale sull'altare dell'astrazione, assoggettandone l'andamento ai principi della *Logica*. Cominciano a crearsi i presupposti per cui, di lì a pochi anni, Massolo comprenderà che Hegel non assume verso la realtà un atteggiamento di passiva giustificazione, in quanto le contraddizioni reali, cioè storiche, divengono oggetto di conoscenza, cioè discorso, mediante l'intervento della coscienza riflettente del filosofo, che ad esso dà senso e valore. Si origina in questi anni l'idea per cui le contraddizioni presenti nella storia esistono di per sè, ma soltanto la filosofia può individuarle, dunque soltanto allora divengono reali ed assumono valore concreto. Tuttavia Massolo è pienamente consapevole, già adesso, che la posizione hegeliana si esaurisce in una posizione fenomenologica (la filosofia come *sich aufgeben*), laddove quella di Marx, generandosi da una differente realtà storico sociale, può agire storicamente come realtà rivoluzionaria.

Questa riflessione permette a Massolo di mantenere Hegel nel proprio limite storico, ammettendo che se nel suo pensiero vi è mistificazione, la responsabilità va cercata nella realtà storica che esso manifesta.

---

<sup>672</sup> Loris Ricci Garotti, *Interpreti italiani di Hegel nel dopoguerra*, in *Heidegger contra Hegel*, Argalia, Urbino, 1965, cit., pp. 134-135.

## *Parte Seconda*

### **3.6 Filosofia e situazione: dai classici ai problemi del tempo**

Agli inizi degli anni '50 Massolo aveva ormai portato a termine il percorso teoretico durato un decennio scanditosi attraverso la “ripetizione” dell’idealismo classico tedesco. I suoi libri su Kant (1946), su Fichte (1948) e su Schelling (1953) ripercorrono l’andamento di una delle stagioni della storia della filosofia, spesso esaltata e mistificata da differenti approcci storicistici. Tuttavia nella “ripetizione” di Massolo emergono alcuni elementi inediti, poiché il suo lavoro non si propone di essere una storia della storia dell’idealismo tedesco, ma si consiste piuttosto in una ricerca meticolosa condotta sui testi, lumeggiando concetti, ed avvalendosi, in più casi, di fonti in gran parte riscoperte. Al centro di questo lavoro emerge la riflessione sull’uomo kantiano: un uomo scisso, finito, lacerato dalle contraddizioni del mondo, investito dal tumulto della rivoluzione francese, un uomo che, rifiutando la fuga nella metafisica, finisce per ancorarsi alle certezze scientifiche.

A fianco di questo percorso si è potuto osservare il movimento di ritorno da Marx a Hegel, cominciato nel 1945 con il saggio *Esistenzialismo e borghesismo* e sbocciato nel 1948 al convegno di studi hegeliano-marxistici di Roma. Massolo fu tra i primi in Italia a sostenere la dimensione filosofica di Marx, innescando un dibattito che divenne vivacissimo nel corso degli anni '50, e rimase tra i pochi, se non il solo, ad essere persuaso del fatto che Marx sia stato in grado di rovesciare il sistema di Hegel, proprio in quanto fu un pensatore profondamente hegeliano. Ciò che permetteva a Massolo questa affermazione era la sua lettura, per molti versi inedita, di Hegel. Essa era basata sull’idea che non vi è passaggio logico da un sistema all’altro, in quanto il cambiamento è nella realtà, nella storia. Per questo motivo, ai suoi occhi, risultava assurdo porre il problema del rapporto Hegel-Marx, inteso come bilancio di ciò che Marx deve alla dialettica hegeliana e di ciò che invece è stato rigettato.

All’apice di questo percorso intellettuale, intriso di spessore speculativo ed intuizioni teoretiche, cominciava a maturare in Massolo l’esigenza di comprendere il proprio tempo, di prendere parte al dibattito, di incidere con gli strumenti della riflessione filosofica e del pensiero critico nella problematica contemporanea.

Una tendenza che, a ben vedere affonda le sue radici già negli anni in cui Massolo si dedicava al lavoro schellinghiano. In una lettera inviata ad Ugo Spirito si legge:

«Carissimo,

quando sto senza scriverti vuol dire che c’è qualcosa che non va. E di che si può mai trattare se non di qualche difficoltà di lavoro? La mia giornata è davvero eccessivamente povera di eventi esterni. E la cosa temo che finirà con il nuocermi, con il promuovere in me una inclinazione negativa alla solitudine. Sono profondamente persuaso che è dannoso smarrire il senso del colloquio vivo e diretto. Esso può condurre a un tragico smarrimento, a una perdita di una necessaria concordanza dei nostri interessi con quelli del tempo. Tu perdi il significato reale (sia esso anche minimo) del tuo fare. Perdi la tua umanità nelle fiamme di un ridicolo orgoglio o nel ghiacciaio della negazione.

Non basta la lettura, perché la voce umana contiene nei suoi anche se rari momenti di calore spirituale qualcosa di eccitante che manca alla pagina perfetta. Se stasera mi lascio andare a scriverti tranquillamente e quasi oziosamente, questo lo debbo ad aver superato una crisi che mi annebbiava da tempo. Io non riesco più a prendere interesse per il saggio schellinghiano. Altri interessi erano in me sopravvenuti. Volevo occuparmi di altro, smetterla con queste fatiche inattuali e prendere anch’io posizione e parte alla polemica del nostro tempo. Perché sono innamorato del nostro tempo. E così mi giocavo in una snervante alternativa la giornata.



Da giorni ho ripreso a lavorare sul saggio. Potevo fare altrimenti? Potevo buttare più di un anno di studio? E mi sono tornato ad interessare di Schelling. E stasera ho scritto una bella pagina. E già comincio a vederne il profilo. E sarà per molto tempo l'ultimo mio lavoro di "storia della filosofia"»<sup>673</sup>.

E fu proprio così. Basti riflettere sul fatto che il saggio su Schelling venne pubblicato nel 1953 e da quel momento in poi trascorsero ben cinque anni prima che Massolo si dedicasse ad un ulteriore lavoro di storiografia filosofica. Soltanto nel 1959 vide la luce, infatti, il saggio sul giovane Hegel. L'esigenza comunicata nella lettera a Spirito si tradurrà, di lì a pochi anni, in un vero e proprio atteggiamento di ricerca; un approccio che si è visto già emergere nel saggio *Esistenzialismo e borghesismo* (1945), soffocato però dalle fiammate polemiche che si svilupparono sulla rivista «Il Politecnico». Quella spinta a prendere posizione alla problematica del tempo fu dunque bruscamente interrotta a causa di episodi contingenti, tanto che da quel momento in poi Massolo si orientò nel senso di un lavoro di ricerca più sostenuto dal punto di vista filologico.

A partire da queste considerazioni si fa sempre più chiaro un doppio movimento che connota la ricerca di Massolo, la quale, anche nel più «modesto degli interventi percorre sempre e insieme il doppio cammino, dai classici alla problematica contemporanea e dalla problematica contemporanea ai classici, studiando i classici come contemporanei e i contemporanei in vista dei classici- che è poi la grande lezione degli storici e dei filosofi migliori.

Filosofia e situazione (cioè il problema del senso delle nostre letture, oggi, e del nostro intervento) è il titolo o sottotitolo che molti suoi lavori potrebbero recare, è il tema che li anima e li percorre»<sup>674</sup>.

Di questo rinnovato interesse per la problematica contemporanea risulta rappresentativo l'*Intervento* nella *Inchiesta sul neorealismo*<sup>675</sup>. Qui, a ben vedere, sotto la discussione inerente la poetica neorealista si cela ancora la problematica sul ruolo della cultura così come era stata affrontata in precedenza: se essa debba essere esterna alla società, dunque edificante o se essa sia, invece, espressione della società.

Sicché in occasione dell'*Inchiesta* condotta da Carlo Bo, già rettore dell'Università degli Studi di Urbino, Massolo rispose alla domanda del suo interlocutore: «É possibile riconoscere una ideologia, una *Weltanschauung* a fondamento del neorealismo?»

«Di una ideologia non credo sia il caso di fare immediata questione, ma di una *Weltanschauung*, sì. La risposta che sto per proporre esige che la domanda venga determinata come sollecitazione al perché in generale sia possibile parlare di un neorealismo. Mi pare evidente che anche la tecnica (modi narrativi) debba venire posta in esame. Ora, mi pare opportuno riprendere la tua distinzione tra narratore e romanziere. Il narratore tu lo distinguevi dal romanziere, per un suo gusto di libertà, per una sua posizione estremamente aperta a tutte le occasioni, laddove il romanziere è più sistematico, più interessato alla logica della invenzione. Direi allora che il neorealista è intenzionalmente un narratore. La tua distinzione da me ora ripetuta, neanche qui propone una distinzione di valori d'arte. Ciò vuol dire che essa rimanda a due diversi atteggiamenti di fronte alla realtà. Il neorealismo per tanto si distingue, poniamo dal naturalismo, per una sua sfiducia o evasione da ogni concezione organica o scientifica. Dobbiamo ora procedere alla determinazione della sua struttura tecnica, tecnica che mi pare doversi presentare come *ascolto*. Questa caratterizzazione è provata dalla sua preferenza per la immediatezza del dialogo. Il dialogo neorealista non è commento o preparazione. Esso è fatto valere assolutamente in sé come logo. Nel neorealismo questo predominio del *logo* spiega anche certi suoi risultati

<sup>673</sup> Arturo Massolo a Ugo Spirito, Dattiloscritto su carta intestata "Università degli studi di Urbino-Facoltà di Magistero". 15/12/1949. Carteggio inedito. Fondazione Ugo Spirito e Renzo de Felice (Roma).

<sup>674</sup> Livio Sichirolo, *Notizia introduttiva*, in *La storia della filosofia come problema ed altri saggi*, cit., pag. VII.

<sup>675</sup> Arturo Massolo, *Intervento*, in *Inchiesta sul neorealismo* «Quaderni della RAI», 13 (1951), a cura di Carlo Bo.

innegabilmente poetici che distinguono il suo romanzo da quello esistenzialista. L'atteggiamento del neorealista è, mi sembra, assai vicino a quello che in filosofia è l'atteggiamento del fenomenologo. Il perché di questo accostamento non si giustifica soltanto per ciò che come il fenomenologo anche il neorealista non si propone la realtà nella sua sistematicità e totalità, ma anche per una certa comune evasione da ogni possibile responsabilità di fronte all'esistenza»<sup>676</sup>.

Massolo, dunque, distinguendosi da quanti all'interno del P.C.I. in quegli anni accoglievano i principi poetici ed artistici della corrente neorealista afferma che il neorealismo si approssima all'atteggiamento filosofico tipico della fenomenologia. Nel neorealismo, secondo l'autore, sarebbe connaturata una vera e propria istanza di evasione dalla realtà, alla quale esso nelle sue intenzioni tende a riferirsi, volendola rappresentare, senza tuttavia riuscirci. Tale istanza si tradurrebbe, secondo l'autore in un tipo di cultura che, sulla scia di Vittorini, finisce per essere 'consolatoria' ed 'edificante'.

Dal canto suo Massolo sottolinea come il fenomeno del neorealismo non abbia nulla «in comune né con il realismo del grande ottocento né con il realismo socialista. Il suo fondamento o la sua intuizione è l'empirico. Il suo atteggiamento, a volte anche potentemente umano e pietoso, è analitico, non sintetico. Esso non ci dà il vero del nostro tempo, perché la verità non è mai disgiunta dal sistema»<sup>677</sup>.

Da queste dichiarazioni, cioè dal modo di affrontare la problematica della poetica neorealista, si evince come Massolo non abbia mai interrotto, neppure durante gli anni di più intenso impegno teoretico, la propria riflessione sulla problematica contemporanea. In questo periodo, alla luce dei nuovi strumenti concettuali maturati per mezzo delle ricerche di storiografia filosofica, l'autore è in grado di istituire un legame ermeneutico sempre più stretto tra filosofia e situazione. Sicché a quella corrente neorealista che vedeva la letteratura come impegno politico e come missione educativa, Massolo oppone l'idea che la letteratura, al pari della filosofia, se non intende cadere vittima di unilaterali forme ideologiche debba rinunciare ad essere edificante e tendere piuttosto alla costruzione di una visione totale, dunque sintetica, della realtà.

L'idea che la filosofia o è sistema oppure non è, risulta un concetto nuovo in Massolo, avente la propria genesi in questi anni allorché, concluso l'impegno storiografico, la riflessione dell'autore si apre alla problematica contemporanea; tuttavia essa matura alla luce della convinzione che la *filosofia non fa storia con se stessa*. È importante tenere presente questo aspetto in quanto ci consente di capire che, in Massolo, l'idea della filosofia come sistema assume delle accezioni peculiari.

Tale intuizione si chiarirà negli anni successivi, tuttavia ciò che importa sottolineare in questo momento è che l'istanza sistematica in Massolo non è mai fatta valere a partire dalla filosofia, dunque dall'interno del sistema. Per Massolo il sistema totale del vero è piuttosto un processo essenzialmente umano che si muove nella direzione di costruire un mondo sempre più conforme a ragione, nel quale l'individuo possa essere riconosciuto nella comunità. Bisogna infatti considerare

---

<sup>676</sup> Arturo Massolo, *Intervento*, in *Inchiesta sul neorealismo*, in *Della propedeutica filosofica ed altre pagine sparse*, cit., pp. 39-40.

<sup>677</sup> Ivi., pag. 40.

Alcune riflessioni intorno alla posizione di Massolo rispetto al Neorealismo, seppur collocate nell'ambito di un discorso più ampio, si trovano in E. Alessandrini, *Ideologia e strutture letterarie*, Aracne, Roma, 2014, pp. 195-197.

che l'idea di ragione non detiene in Massolo caratteristiche teleologiche, è sempre ragione umana, in quanto per l'autore «soltanto la realtà umana è pienamente dialettica»<sup>678</sup>.

### 3.6.1 *Il problema della coscienza comune*

Particolarmente rappresentativo del legame che intercorre tra riflessione filosofica e situazione contemporanea è un gruppo di lavori che Massolo pubblicò tra il 1949 ed il 1954<sup>679</sup>: *Filosofia e libertà*, *Filosofia e coscienza comune*, *oggi*, *Nota per una fenomenologia della coscienza comune*, (poi con il titolo *Del Sapere filosofico*<sup>680</sup>).

Inoltre nel 1954 al convegno bolognese di Filosofia e sociologia, Massolo intervenne con una comunicazione dal titolo *Crisi della ragione e sociologia*<sup>681</sup>, poi ampliato con il titolo *Politicità del filosofo*<sup>682</sup>.

Emerge da questi scritti la sofferenza di Massolo in questi anni, originata direttamente dal suo porsi in rapporto con il pensiero contemporaneo.

In queste opere, infatti, si fa chiara la consapevolezza circa la drammaticità del proprio tempo. La domanda latente che anima la ricerca di Massolo in questi lavori sembra essere quella sulla genesi, la crisi e il destino della filosofia: ad essa l'autore risponde, da diverse prospettive, nei saggi di questi anni.

In un'altra lettera inviata a Ugo Spirito nel 1948, dunque di poco precedente a questa stagione di pubblicazioni, si può leggere la tensione di Massolo verso il proprio tempo.

«Carissimo,

di questa mia loquacità epistolare non ti meravigliare. Lidia è partita, ed io me ne sto tutto il giorno a lavorare sul saggio. Per distrazione o edificazione leggo i colloqui di Goethe. Scopro che è un buon metodo quello che io involontariamente sto seguendo, e cioè approfondire l'epilogo di un pensiero prima di approfondire l'inizio. So che la cosa può apparire strana, ma qui è l'esperienza che parla, non io. La stufa mi dà un senso di pace, anche se attualmente sono molto nervoso e pieno di emozioni. Il fatto che non riesco ad isolarmi tutto dalla penosissima situazione politica è un grave inconveniente per il lavoro. Direi che per me il fatto politico è una sofferenza, è una imposizione che non posso non subire. Ciò mi inasprisce perché non ti nascondo che vorrei essere indifferente a occuparmene a mia volontà. Niente da fare. Non ci riesco, e non capisco perché. La poesia nasce, si dice, per ordine del demone, e il bisogno di filosofare da che nasce?

Esso nasce da un istinto e perciò non da una volontà di trascendenza. Il filosofare è essenzialmente un atto pratico ed esso si trova in antitesi con l'atto religioso che è contemplativo. Una ragione senza dommi è una caricatura filosofica. Dopo Kant, noi non possiamo considerare la filosofia che come un'azione. Quando dico pratico, intendo significare che l'atto è libero. Così non potrei meglio indicare il contemplativo se non come un atto riflettente e perciò statico.

Rileggo, non far caso di queste mie malinconie.

Il saggio va avanti, è stanco. Conto di concludere tra una settimana.

Ti abbraccio,

Arturo»<sup>683</sup>.

<sup>678</sup> Arturo Massolo, *Frammento etico-politico*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 263.

<sup>679</sup> Arturo Massolo, *Filosofia e libertà*, «La Rassegna d'Italia», 4 (1949), n. 7-8; *Filosofia e coscienza comune, oggi*, «Atti del XVI Congresso nazionale di Filosofia» (Bologna, 1953), Roma- Milano, Bocca, 1953; *Nota per una fenomenologia della coscienza comune*, Studi Urbinati, 27 (1953), n. 1.

<sup>680</sup> Ora in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit.

<sup>681</sup> Arturo Massolo, *Crisi della ragione e sociologia*, in Autori vari, *Filosofia e sociologia* (Atti del Convegno di studio, Bologna, aprile, 1954), Bologna, Il Mulino, 1954.

<sup>682</sup> Ora in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit.

La domanda sulla crisi della filosofia è posta da Massolo a principio del saggio *Filosofia e libertà* (1949), e rappresenta l'ideale cominciamento di una riflessione che procederà e si approfondirà nei saggi successivi.

Secondo Massolo la domanda sulla crisi della filosofia in sé non è in grado di chiarire la situazione; egli evidenzia infatti come «ciò che è veramente entrato in crisi, è la credenza che il filosofare sia un'azione che mi pone di colpo in una situazione di trascendenza di fronte al mondo». Dunque, se è vero che Hegel disse qualcosa di importante quando «affer mò che i problemi che la filosofia deve risolvere sono quelli del suo tempo», ora questa affermazione, che per Hegel significava che lo spirito assoluto si manifesta nel tempo ed è l'unico creatore della storia, assume per Massolo un significato diverso. Essa infatti aiuta a riflettere sul fatto che il filosofo anche quando tenta di evadere dai problemi del tempo non potrà farlo realmente, in quanto è nella «soluzione che egli darà che vi parteciperà»<sup>684</sup>.

Nel saggio *Filosofia e coscienza comune, oggi*<sup>685</sup>, Massolo affronta per la prima volta il nucleo centrale attorno al quale si sviluppa la sua riflessione in questi anni: il tema della «coscienza comune». In questo scritto la problematica della coscienza comune è affrontata in un'ottica genetica, in quanto l'autore procede ad illustrare una specie di fenomenologia della *coscienza comune*, nella sua evoluzione diacronica da Socrate ad Hegel.

In questi anni il tema della *coscienza comune* era talmente al centro degli interessi di Massolo che nell'anno accademico 1952-1953 egli tenne un corso all'università di Urbino dal titolo *La coscienza comune da Kant a Hegel*<sup>686</sup>.

«Il corso di quest'anno è una visione della filosofia moderna da un punto di vista particolare, che potremmo definire senz'altro teoretico, se questo termine non avesse assunto oggi un tono accademizzante, di soliloquio. Questo punto di vista particolare è il punto di vista della coscienza comune e della coscienza trascendentale e dei fondamenti ultimi di questo rapporto. Come sorge il problema della coscienza comune? Sorge quando la speculazione scorge la storicità dei suoi problemi, quando la coscienza comune viene guardata non più come la coscienza in generale, ma essa stessa come coscienza storica, come coscienza cioè da spiegare storicamente. Soltanto con questa critica si accede ad una considerazione storicistica, ad una posizione di problema che non è il *problema*, ma quel particolare problema di una determinata situazione storica. Sia pure in linea provvisoria, secondo uno schema che si accetta come avviamento alla ricerca, potrei dire che il problema della coscienza comune sorge con la crisi dell'oggettivismo metafisico, quando tutti i problemi filosofici non sono più diretti intenzionalmente verso un mondo extra-coscienza [ma nella coscienza], cioè con la rivoluzione che la *Critica* compie»<sup>687</sup>.

---

<sup>683</sup> Arturo Massolo a Ugo Spirito. Dattiloscritto su carta intestata "Università degli Studi di Urbino-Facoltà di Giurisprudenza", 17/10/1948. Inedita. Fondazione Ugo Spirito e Renzo de Felice, Roma.

<sup>684</sup> Arturo Massolo, *Filosofia e libertà*, in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., pag. 197.

<sup>685</sup> L'intervento venne letto al XVI Congresso nazionale di filosofia a Bologna 1953, ed è pubblicato negli atti: Cfr. *Il problema della filosofia oggi* : atti del XVI Congresso nazionale di filosofia, Bologna 19-22 marzo 1953. Promosso dalla Società filosofica italiana, Edizione f.lli Bocca, Roma-Milano, 1953.

<sup>686</sup> Si vedano gli appunti curati da Pasquale Salvucci, pubblicati in *Della Propedeutica filosofica ed altre pagine sparse*, cit., pp. 71-88.

<sup>687</sup> Arturo Massolo, *La coscienza comune da Kant a Hegel*, appunti curati da Pasquale Salvucci pubblicati in *Della Propedeutica filosofica ed altre pagine sparse*, cit., pag. 71.

Se il significato dell'azione socratica è da «individuare nella assoluta politicizzazione del filosofare», cioè se Socrate «poteva appellarsi alla coscienza comune che era per lui qualcosa di reale, la coscienza della comunità stessa»<sup>688</sup>, Massolo sottolinea come costituisca sempre «un rischio presentare quel grande momento che Kant costituisce con la sua azione speculativa», in quanto egli «non cercò l'evasione, ma rimase nel suo tempo che comprese e dal quale fu compreso»<sup>689</sup>. Se il compito di Hume era quello di «liberare la coscienza comune dall'antica e ostinata diffidenza», motivo per cui il suo empirismo si pone nei termini di un «atto di fede nella realtà», il pessimismo kantiano si evince proprio nella sua «metafisica dei costumi, cioè nella dualizzazione del razionale e dell'empirico»<sup>690</sup>.

Dopo la scissione derivante dalla speculazione kantiana, secondo Massolo, è con Fichte che avviene nella storia del pensiero qualcosa di nuovo, ovvero è posta «la tesi dell'assoluta libertà del filosofare». È con Fichte, infatti, che la speculazione si determina a partire dalla «coscienza della libertà, in modo tale che la coscienza comune come coscienza pratica o vivente» diviene propriamente l'oggetto della riflessione filosofica. Ma è con Hegel che viene ripreso «il problema umano della libertà del filosofo e proprio al punto della sua affermazione più potente della conciliazione del concetto e della realtà». In Hegel la conciliazione avviene mediante la completa politicizzazione della realtà, nel senso che la coscienza universale si istanzia nella coscienza della comunità nella forma dello Stato<sup>691</sup>.

Alla fine del suo intervento tutto teso a rintracciare nelle maggiori figure della storia del pensiero la genesi e lo svolgimento della *coscienza comune* Massolo pone un problema che costituirà, di qui in avanti, il movente delle sue successive riflessioni.

Questo problema è tematizzato già nelle lezioni del 1952-53:

«Il problema della coscienza comune ci ha portati ad una prima lettura di essa come coscienza della collettività. Azione non arbitraria, ma storicamente giustificata dall'azione dei cosiddetti sofisti e di Socrate. Oggi il problema lo guardiamo di nuovo da un punto limite. Chi prende interesse ad un problema prende parte ad un dibattito, con un intervento che può essere di consenso assoluto, cioè io posso fare questa ipotesi, di essere perfettamente d'accordo col risultato del dibattito. Ma l'ipotesi è capace di riflettere un atto reale? Per me questa possibilità di consenso assoluto è soltanto apparente, perché chi prende parte ad un dibattito non può ascoltare tutto, perché ha dovuto scegliere un punto di vista, punto di vista che gli viene da una situazione determinata. Questo prendere coscienza della propria determinatezza storica è il grande scandalo della nostra epoca»<sup>692</sup>.

Sicché comincia a farsi strada l'idea secondo la quale:

«Quella coscienza comune che ha costituito il grande presupposto della filosofia, può oggi venire posta semmai come un compito. Hegel è davvero l'ultimo filosofo della certezza. Dovette saperlo, se parlò della filosofia come sorgente dal crepuscolo del mondo. Non vale chiederci se la credenza in un linguaggio universale, in una discussione che sia valida per l'intera comunità, sia stata mai oggettivamente giustificata. Il problema è qui, che noi non abbiamo più la certezza

---

<sup>688</sup> Arturo Massolo, *Filosofia e coscienza comune*, oggi, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 253.

<sup>689</sup> Ivi, pag. 254.

<sup>690</sup> Ivi, pag. 255.

<sup>691</sup> Ivi.

<sup>692</sup> Arturo Massolo, *La coscienza comune da Kant a Hegel*, appunti curati da Pasquale Salvucci pubblicati in *Della Propedeutica filosofica ed altre pagine sparse*, cit., pag. 81.

di poterci appellare alla coscienza dell'intera comunità umana. La coscienza comune si è dualizzata. Da questo fatto che non può venir negato perché di coscienza non possiamo evadere. *Hier ist die Rose, hier tanze*»<sup>693</sup>.

Massolo nota che se Hegel poté parlare a nome dell'intera comunità umana fu perché la realtà stessa si lasciava conciliare, ma osserva come nel mondo contemporaneo il rapporto tra filosofia e *coscienza comune* si ponga in termini differenti rispetto al tempo di Hegel, in quanto la coscienza comune si è dualizzata. In questa lacerazione, in questa scissione, Massolo scorge il problema che è all'origine della crisi della filosofia e dunque prova a definire anche il compito a cui deve lavorare la riflessione filosofica, ovvero la ricostituzione di quella totalità ormai non più presupposta, in definitiva la costruzione della coscienza collettiva in sé lacerata.

Nel saggio dal titolo *Del sapere filosofico* (1953), si può osservare la progressiva chiarificazione del tema del dialogo e del suo rapporto con la costruzione del vero all'interno di una comunità di uguali.

«Nel dialogo il linguaggio si fa discorso, mediatore delle diverse rappresentazioni, si fa, dunque, concetto. L'uomo che accetta il dialogo, ha riconosciuto che ciò che considerava verità, non è tale se non in quanto è riconosciuto dall'altro o dagli altri. [...] Comprendere in tutta la sua potenza il dialogo è comprendere come sia esso ed esso soltanto potenza trasformatrice di una rappresentazione in un concetto e per tanto in verità. Non ci sono, infatti, concetti prima del dialogo, trovandoci noi dentro alla originaria identità del dialogare e del concettualizzare»<sup>694</sup>

Partecipare al dialogo, cioè vivere nel dialogo, significa esercitare di volta in volta insieme agli altri la volontà mediatrice e concettualizzante, in quanto chi accetta di discutere prende coscienza che fuori dal dialogo risulterebbe impensabile l'esserci stesso dell'uomo, egli dunque «accetta di discutere», in quanto «riconosce nella comunità la misura del vero»<sup>695</sup>.

Il problema affrontato in questo saggio investe la questione dell'universalità del discorso filosofico. L'autore si chiede:

«Quale è la condizione, infatti, perché un sapere sia detto universale? Che esso debba essere valido per tutti i soggetti, che esso quindi possa venire universalmente comunicato. Comunicazione è infatti dimostrazione»<sup>696</sup>.

Ma il problema torna ad aprirsi in tutta la sua complessità allorché Massolo intreccia i presupposti teorici dell'attività dialogica nella comunità con il problema già affrontato della scissione della coscienza comune. Egli infatti afferma nuovamente che «ciò che caratterizza il mondo oggettivo nel quale viviamo è il non poter più presupporre l'unità delle coscienze, la coscienza comune. Ciò che sinora era stato il grande presupposto, può oggi semmai essere posto e creduto come un compito»<sup>697</sup>.

---

<sup>693</sup> Arturo Massolo, *Filosofia e coscienza comune*, oggi, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 256.

<sup>694</sup> Arturo Massolo, *Del sapere filosofico*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 244.

<sup>695</sup> Ivi, pag. 245.

<sup>696</sup> Ivi, pag. 246.

<sup>697</sup> Ivi.

Sicché la questione riaffiora nel saggio *Politicità del filosofo* (1954)<sup>698</sup>, dove Massolo osserva che da questo fatto oggettivo, ovvero dalla scissione della coscienza comune, il filosofo non può evadere, in quanto è proprio da esso che egli deve prendere coscienza del proprio compito ovvero quello di lottare e procedere alla distruzione dell'opacità, di ciò che impedisce al discorso di essere comunicabile e di possedere la certezza di valere per l'intera comunità.

«Caduta la illusione di una filosofia che faccia storia soltanto con se stessa [...]. Noi avvertiamo una crisi della ragione nel fatto che l'uomo oggi sa che il suo rapporto con l'uomo è duramente ostacolato da altro, da qualcosa che non è ridicibile all'uomo»<sup>699</sup>.

Per Massolo accettare il risultato sociologico significa riconoscere come un dato imm modificabile questa opacità tra gli uomini, risultante da un crescente processo di soggettivazione che è alla radice dello sgretolamento della tradizionale credenza in una ragione universale e oggettiva, riconoscibile da tutti. Tuttavia per Massolo il compito del discorso filosofico risiede nel riconoscere questa esigenza di conciliazione, molto difficile da realizzare nella situazione contemporanea in quanto «il singolo non è immediatamente di fronte a noi». Tuttavia se la risposta sociologica si limita ad attendere dalla storia la liberazione, da questa situazione di frammentazione tra gli uomini, la filosofia deve procedere oltre facendosi carico di una verità ineffabile:

«La coscienza speculativa è divenuta per se stessa storica. È tremendamente difficile accettare e vivere fino in fondo questa situazione, non già per ciò che tale accettazione sembra che neghi o nega di fatto, ma per ciò che impone. Il filosofo deve farsi totalmente uomo di città, non più soltanto per una esigenza pedagogica o per una esigenza di dialogo sulle proprie idee, ma perché la città storia è la rivelazione dell'essere (il farsi stesso dell'essere), non la solitudine e il silenzio. Ma la filosofia si identifica allora con la storia? Non ci resta che celebrare nel silenzio la fine della filosofia o rimanere nell'attesa che una nuova situazione proietti da sé la possibilità di una seconda grande aurora? Non credo. Anche in questa attuale, durissima realtà, la filosofia può rimanere fedele al suo compito tradizionale, rimanere ricerca di senso, nello sforzo di risolvere in discorso la rivelazione progressiva della totalità. La filosofia andrà di nuovo alla scoperta dell'uomo, ma con la consapevolezza che quella realtà ostile che lo nasconde non è altro dall'uomo, ma l'opera stessa dell'uomo»<sup>700</sup>.

Contro l'atteggiamento di passività proprio della soluzione sociologica, che attende dalla storia la liberazione dell'uomo, la filosofia, per Massolo, deve lavorare attivamente alla ricostituzione del *logos* tramite il *dialogo*.

Nel dialogo vi è la possibilità di «disentificare ciò che il silenzio e la violenza, che è sempre mùtola anche se urla traducono in cosa».

Al centro del problema delle unità delle coscienze emerge dunque la crisi del concetto stesso di ragione, il quale non rappresenta più il presupposto stesso del filosofare, ovvero il presupposto di un discorso che nella sua coerenza sia o tenda a rappresentare l'unità delle coscienze. Massolo procede pertanto alla riformulazione del concetto di Ragione: essa è «essenzialmente discorso, cioè processo

---

<sup>698</sup> La relazione dal titolo *Crisi della ragione e sociologia* venne letta da Massolo al Congresso di filosofia e sociologia, Bologna 1954: Cfr.: *Filosofia e Sociologia. Scritti di Abbagnano e altri*, Il Mulino, Bologna, 1954.

<sup>699</sup> Arturo Massolo, *Politicità del filosofo*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pp. 247-248.

<sup>700</sup> Ivi, pp. 250-251.

di risoluzione in concetto di ciò che inizialmente si presenta come ostacolo tra gli uomini che partecipano al dibattito. Questo dibattito è poi nella sua più alta e nobile espressione, la storia»<sup>701</sup>. Sicché pur nella consapevolezza dell'estrema difficoltà della situazione nella quale si trova ad operare, il filosofo deve necessariamente prender coscienza della storicità, e dunque anche della superabilità, del dualismo e della scissione che impedisce alla comunità di riconoscersi come una totalità. Il filosofo pertanto dovrebbe porsi il compito di portare a maturazione il processo di unità delle coscienze attraverso lo strumento dialogico, rifiutandosi di attendere dalla storia il superamento della lacerazione che caratterizza il mondo oggettivo.

Dall'analisi di questi saggi si può comprendere come in questi anni Massolo approfondisce le diverse motivazioni e le varie possibilità della ricerca filosofica: la politicità, la storicità, la comunicazione, l'impegno, il dialogo, intesi come elementi imprescindibili ai quali affidare il compito rivoluzionario dell'atto filosofico di fronte all'irreversibilità della storia.

Attraverso una pagina scarna ma potente nella sua essenzialità Massolo intese con questi scritti comprendere la sua epoca e contribuire alla costruzione della coscienza critica della società del suo tempo.

### 3.6.2 Il Frammento etico-politico

Il *Frammento etico-politico*<sup>702</sup> è un testo che risulta dalla rielaborazione di una serie di appunti scritti in occasione di alcune conferenze tenute nella primavera del 1958 all'Istituto di filosofia dell'Università di Praga. Venne pubblicato in tiratura limitata nello stesso anno a Urbino nella prima serie di «Differenze».

Così in una lettera a Carlo Bo:

«Sono a Praga, città enorme e di una bellezza nuova. [...] Starò qui fino a mercoledì, poi in aereo tornerò a Bratislava, qui mi fermerò ancora qualche giorno per ripartire sabato per Urbino.

[...]

Ho anche visto qui a Praga una mostra (la prima delle quattro in programma) dei fondatori dell'arte moderna. Questa prima va in generale dall'espressionismo al primo cubismo.

A Praga parlerò martedì. Ho già preso i contatti con i professori di qui.

Domani mattina dovrò andare all'accademia delle Scienze. Stasera ho visto un'opera di Smètana e domani sera andrò in un piccolo teatro di avanguardia»<sup>703</sup>.

Lo scritto rappresenta uno dei luoghi in cui viene esposto in una modalità più strutturata il rapporto Hegel-Marx, ripensato tuttavia alla luce della problematica contemporanea. Il saggio si apre con una serie di puntini di sospensione, quasi a voler indicare il percorso di una storia già cominciata in altre epoche e di cui l'autore intende seguire l'evoluzione:

---

<sup>701</sup>Ivi, cit., pag. 251.

<sup>702</sup>Arturo Massolo, *Frammento etico-politico* (1957-1958), collana «Differenze», Urbino, 1958, ora in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, pp. 253-266.

<sup>703</sup>Arturo Massolo a Carlo Bo. Praga, 8 marzo 1958. Inedita. Carteggio conservato presso la *Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea* di Urbino.



«.....  
La città nostra, cioè il mondo nel quale viviamo, è dialettizzata dalla lotta di classe. Il grande fatto della nostra situazione è nella coscienza di questa dialettica che ci impedisce di poterci seriamente riconoscere al di fuori o al di sopra di questa coscienza. Ne consegue che il filosofo in quanto si sa oggettivamente *engagé*, deve di necessità rinunciare a quella gloriosa tradizione che lo vuole libero da ogni interesse speculativo che non sia l'universale, cioè per un senso totale e non parziale della realtà?»<sup>704</sup>.

In Massolo in questi anni era giunto a completa maturazione il discorso sul concetto di cultura cominciato nel 1945 con *Esistenzialismo e borghesismo* e proseguito nella polemica con «Il Politecnico», momento in cui mediante la critica a Sartre, egli aveva già profondamente compreso l'impossibilità di portare avanti un discorso filosofico progettato al di fuori di ogni responsabilità etico-politica. Come già si è potuto osservare, nel pensiero di Sartre gli intellettuali sono i rappresentanti di una serie di valori universali e sono chiamati a realizzarli nella pratica. In questo scritto Massolo approfondisce la polemica con Sartre, assunto a simbolo dell'intellettuale che appellandosi alla propria buona coscienza respinge in modo aprioristico il sospetto e la possibilità che la propria filosofia non sia in definitiva altro che l'esito di un'espressione ideologica.

«Noi intellettuali possiamo a volte avvertire la nostalgia per il bel paradiso perduto, per il bel giardino dove niente turbava la nostra innocenza e la fede nella nostra oggettività garantita dalla nostra interna sincerità. L'ultimo grande filosofo che poté credere nella propria incondizionata libertà fu Hegel. A lui toccò, a lui che aveva per la prima volta espresso la grande tesi che il vero concetto può unicamente sorgere da una comunità di liberi comprensiva di tutti gli uomini, a lui che credette che la storia ormai consentisse di celebrare la identità del concetto e della realtà, cioè l'assoluto farsi umano del mondo degli uomini, a lui toccò. Alla sua filosofia un destino in certo qual modo tragico. Fu la sua stessa dialettica a rivelare, infatti, che il suo concetto non era come pretendeva di essere, l'espressione o la rappresentazione della totalità degli uomini, ma solo di una parte di essi, della parte incondizionatamente egemonica»<sup>705</sup>.

Per Massolo la teoria sartriana dell'*engagement* sembra presupporre una sorta di purezza della cultura, completabile mediante l'impegno pratico e politico, in virtù del quale si dissolve l'astrattezza per far posto ad una forma di militanza. Per Massolo, dunque, la posizione di Sartre, si porrebbe nei termini di un «idealismo soggettivo che configura un ritorno non solo al di qua di Marx, ma anche di Hegel, in ultima analisi a Fichte»<sup>706</sup>.

La lezione hegeliana invece, che deve di necessità essere completata Marx, consisterebbe proprio nell'aver chiarito la contingenza storica, la quale ha permesso di comprendere l'ineludibilità, all'interno di ogni situazione storica, dei conflitti politico-sociali. Questa unione della filosofia di Hegel con quella di Marx connota l'universo filosofico della riflessione più matura di Massolo, per il quale Marx completa l'intuizione di Hegel, ma fuori dal sistema, cioè in quella porzione di realtà che non si è ancora lasciata conciliare.

«Non è qui necessario ricordare la critica di Marx, la quale non si produce dall'interno del sistema (e questo è ovvio, dacché dall'interno procedono soltanto gli epigoni) ma dalla denuncia che quella riconciliazione non era opera

---

<sup>704</sup> Arturo Massolo, *Frammento etico-politico*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 257.

<sup>705</sup> Ivi, cit., pag. 257.

<sup>706</sup> Domenico Losurdo, *L'engagement e i suoi problemi*, in *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, cit., pag. 129.

dell'intera città. È interessante notare come Hegel stesso abbia teorizzato la situazione, nella quale Marx per così dire scopre il suo risultato speculativo»<sup>707</sup>.

Secondo Massolo, dunque, Hegel avrebbe intuito per primo, teorizzandolo, il concetto di alienazione, e si sarebbe mosso nella convinzione che tale alienazione avesse termine con la propria filosofia, nella conciliazione del pensiero con la realtà. Ma Massolo nota anche che Hegel ebbe «troppo forte il senso della fedeltà al reale, per non accorgersi che qualcosa si annunciava nel mondo, che avrebbe messo in crisi la proclamata e celebrata identità del concetto e del reale, della coscienza e della situazione»<sup>708</sup>. Massolo sottolinea dunque quanto Hegel fosse già consapevole che lo Stato borghese determinava, nella sua progressiva industrializzazione, una particolare divisione del lavoro a vantaggio di coloro che detengono i mezzi di produzione, motivo per cui il lavoro stesso tenderebbe a produrre alienazione nell'uomo, esposto ad una sempre maggiore espropriazione dei mezzi di produzione.

Sicché «Massolo parte da Hegel, di cui mette in rilievo alcuni motivi in certo modo «premarxisti», ossia l'analisi che Hegel dà della produzione industriale e della conseguente divisione del lavoro, che creano una classe estranea alla razionalità dello Stato»<sup>709</sup>. Tuttavia egli è anche consapevole che Hegel non va oltre questo risultato, poiché «sa soltanto che quel mondo, del quale la sua filosofia è la forma più alta, è un mondo al tramonto. Egli è il Socrate che sa che non può discutere con tutti perché c'è una parte che si rifiuta alla discussione, che non crede in quella ragione»<sup>710</sup>.

Coloro che si rifiutano di partecipare alla discussione sono il prodotto della società stessa, ma Hegel non può saperlo in quanto la sua filosofia sa vedere soltanto ciò che volge al tramonto. Secondo Massolo coloro che non si riconoscono nella coscienza del mondo delineato dalla filosofia di Hegel, che si sottraggono dunque a quel dibattito, sarà Marx a dare «la coscienza di classe», e con essa anche una «coscienza rivoluzionaria»<sup>711</sup>.

Su questo aspetto del problema l'argomentazione di Massolo si fa incalzante e procede alla distinzione, all'interno del materialismo storico, tra «coscienza di classe» e «coscienza rivoluzionaria»:

«C'è infatti una coscienza di classe che non è rivoluzionaria ma conservatrice. Essa è la coscienza borghese che tende proprio ad assolutizzare se stessa come coscienza totale, alla quale tutti possono partecipare. Essa consente un libero passaggio da una classe all'altra. [...] Le classi sono per essa le necessarie strutturazioni della società che non incidono nella storia, né nella coscienza, perché nient'altro sono che espressioni neutre dell'attività produttiva e delle due forze che la rendono possibile, capitale e lavoro.

Soltanto la coscienza di classe del proletariato può essere ed è rivoluzionaria perché tende a distruggerle. Essa non è, pur operando come coscienza di classe, una ideologia di parte»<sup>712</sup>.

Questa tesi- riconosce Massolo- è propria della critica di Sartre al materialismo storico<sup>713</sup>, il quale giustifica il marxismo come una «ideologia della schiavitù», che «tende ad abolire ogni rapporto dell'uomo con l'uomo perché rapporto inevitabilmente di signoria e schiavitù»<sup>714</sup>.

<sup>707</sup> Arturo Massolo, *Frammento etico-politico*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 258.

<sup>708</sup> Ivi.

<sup>709</sup> F. Valentini, (recensione) a Arturo Massolo, *Frammento etico-politico*, in «Società», novembre-dicembre, 1958, n. 6, cit., pag. 1204.

<sup>710</sup> Arturo Massolo, *Frammento etico-politico*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 259.

<sup>711</sup> Ivi.

<sup>712</sup> Ivi.

Tuttavia Massolo ritiene che la posizione di Sartre sia ascrivibile ad un fraintendimento per il quale si ritiene il materialismo storico una metafisica che non riconosce altro che cose. In sostanza, secondo Massolo, Sartre interpreterebbe male una delle tesi fondanti il materialismo storico, ovvero quella circa la condizionatezza della coscienza umana, intesa come se il marxismo facesse in generale della coscienza un «mero riflesso della realtà»<sup>715</sup>. Ma la coscienza umana, per Massolo, è certamente *storica*, ma non *condizionata*: in tal senso appartenere al proprio tempo significa avere in esso le proprie radici, trarre da esso l'orizzonte di senso, ma non significa essere necessariamente e naturalmente determinati.

Massolo ritiene, con Gramsci, «che rimanga ancora aperta la questione se tutta la realtà sia dialettica».

«Dirò anzi che mi sembra molto discutibile, se non inutile per il destino dell'uomo, la tesi di una dialettica fuori dal mondo umano, e che una filosofia della natura non può che significare una filosofia dialettica (data l'ineliminabilità della presenza dell'uomo) della natura, non una filosofia o una scienza della natura in sé aprioristicamente dialettica [...]. Solo la realtà umana è pienamente dialettica, e in gran parte del mondo è ancora una dialettica di classe»<sup>716</sup>.

Il discorso si chiarisce se si tiene presente che il marxismo non è per Massolo un'ideologia di classe, nel senso che non tende ad un miglioramento della situazione sociale del proletariato, ma si pone come obiettivo la distruzione delle classi. In tal senso la «coscienza rivoluzionaria» non è perfettamente sovrapponibile alla coscienza di classe in quanto la prima è «la coscienza che non si chiude nella contraddizione», accettando piuttosto di essere un elemento delle contraddizioni e dunque di essere una negazione, di possedere in sé quella potenza del negativo che la pone immediatamente in una situazione dialettica; essa è dunque in qualche modo una «coscienza umiliata», una «coscienza infelice, che soffre della propria trascendenza, della propria irrealtà»<sup>717</sup>. Queste riflessioni restituiscono la cifra del marxismo di Massolo e della sua posizione rispetto alla problematica materialistica, la quale non è pensata alla stregua di una metodologia avente un obiettivo storicamente determinato, ma è colta piuttosto nel suo esprimere la problematica dell'epoca, ovvero le contraddizioni che in essa sussistono. Pertanto per Massolo il materialismo storico è un approccio filosofico che va a sua volta storicizzato.

---

<sup>713</sup> Si deve notare tuttavia che qui nella *Postilla* Massolo fa alcune precisazioni, al fine di delimitare la propria critica della concezione di Sartre, distinguendola dalla successiva evoluzione del pensiero sartriano. Egli sottolinea infatti, che la posizione del 1946 viene ripresa nel *Frammento etico-politico* in quanto ancora operante nella situazione: «La interpretazione di Sartre, da noi ripetuta e rigettata, si trova nel saggio *Matérialisme et révolution*, che è del 1946, dello stesso anno, dunque, di *L'Existentialisme est un humanisme*. Questa precisazione è qui fatta perché s'intenda che la nostra critica non è una critica alla problematica di Sartre, della quale quel saggio rappresenta un momento passato. Basti ricordare i saggi successivi, *Les Communistes et la paix*, che è del 1952-54, *Le fantôme de Staline*, del gennaio 1957, e infine i due grossi frammenti pubblicati con il titolo *Questions de méthode*. Qui non si vuole esaurire il breve discorso con il riconoscimento che Sartre fa di avere allora guardato più a Engels che a Marx. Il punto fondamentale che la nuova ricerca esprime è da trovare nella condanna d'ogni critica al marxismo fuori del movimento reale del socialismo. Sartre riconosce che la sola filosofia oggi vivente è il marxismo. È interessante notare come questo riconoscimento non consegua da una adesione al marxismo inteso come sistema chiuso, ma come la coscienza di sé in movimento della classe montante. [...] Il perché poi venga da noi ripresa quella sua posizione del 1946, è da ricercare nel fatto che essa è ancora oggettivamente operante», pp. 265-266.

<sup>714</sup> Ivi, pag. 261.

<sup>715</sup> Ivi, pag. 261.

<sup>716</sup> Ivi, pp. 262-263.

<sup>717</sup> Ivi, pag. 261.

In questo senso:

«Il filosofo che accetta il materialismo marxista non tradisce la propria missione che è quella del riconoscimento reciproco fra gli uomini, riconoscimento che da parte sua ha sempre, sin da quando egli è nato nella tradizione umana, ricercato nel concetto. La politicità oggettiva del filosofare anzi cessa in lui e per lui di essere una politicità di parte. Egli accetta di collaborare a un continuo processo di distruzione di tutto ciò che si oppone tra uomo e uomo, ma egli non deve mai dimenticare che il suo compito non si esaurisce con l'esaurirsi della lotta di classe. Anche nella città dove questa ha avuto termine, nuovi conflitti e nuovi rapporti dialettici possono presentarsi»<sup>718</sup>.

Alla luce del rapporto Hegel-Marx, Massolo ripensa ed elabora i concetti di *ragione*, di *realtà*, di *dialettica*. In questo profondo ripensamento speculativo acquisisce una propria dimensione anche il ruolo del discorso filosofico, e si rinvengono gli strumenti teorici per rispondere alla domanda sulla crisi della filosofia che si è vista sorgere nel saggio *Filosofia e libertà* (1949), il primo di questi lavori tesi a coniugare filosofia e situazione.

Con Massolo l'idea dell'intellettuale inteso come sacerdote dell'universale svanisce e al suo posto emerge quella di un intellettuale che partecipa consapevolmente al dibattito del proprio tempo, che si muove nella prassi rivoluzionaria, intesa come smascheramento dell'ideologia e della mistificazione. Sicché per Massolo soltanto dopo Marx il filosofo si sa oggettivamente *engagé*, egli deve cioè prendere parte al movimento dialettico del Reale e «scegliere sempre in favore della dignità umana contro nuove possibili forme di schiavitù, la cui origine sarà sempre da ricercare in un ritorno rabbioso dell'idealismo e in un suo prevalere sulla serietà dello spirito materialista»<sup>719</sup>.

### 3.6.3 Massolo, un intellettuale isolato

Il decennio 1946- 1956, scandito da un lato dalla fatica storiografica e dall'altro lato dall'apertura di Massolo alla problematica contemporanea fu segnato da una profonda inquietudine e da una reale sofferenza. Al fine di far fronte all'impegno teoretico cominciato con l' *Introduzione alla analitica kantiana* (1946), Massolo si costrinse alla solitudine. Egli scelse, dunque, la via del rigore degli studi e dell'isolamento. Tuttavia sul finire degli anni '40 cominciava a maturare in lui una certa insofferenza per questa sua condizione, tanto più che a fronte di un intensissimo lavoro, pochi erano i riscontri da parte degli esperti. La situazione si fece particolarmente acuta tra il 1947 ed il 1948,

---

<sup>718</sup> Ivi, pag. 264.

<sup>719</sup> È necessario chiarire un punto: quando Massolo parla di idealismo non si riferisce alla filosofia hegeliana, la quale egli stenta a definirla una "filosofia idealistica", poiché si origina dal momento tragico dello spirito rivoluzionario, procede da una negazione radicale della situazione precedente e riflette il vuoto tra la struttura distrutta e la struttura che non è ancora. Massolo dunque sottolinea come «questo momento speculativamente idealista, non è una minaccia perché esso non può che volere la propria distruzione». Quando Massolo parla di ritorno rabbioso dell'idealismo, in grado di minacciare la serietà dello spirito materialista intende riferirsi ad una filosofia dell'evasione che intrattenga un rapporto condizionante (e non storico) con la struttura sociale. È questo idealismo che costituisce una seria minaccia per la storia, la sua intrinseca dialettica umana e lo spirito rivoluzionario, in quanto sacrifica il movimento del reale in virtù del "non ancora": «il «non ancora» diventa il tutto, e questo tutto è niente. Non v'è più dialettica, discorsività, concetto. Ma noi siamo per l'uomo e allora per la dialettica che fa del «non ancora» un «non ancora» per l'uomo, giammai un non vi sono ancora uomini». Ivi, pp. 264-265.

durante la stesura del saggio fichtiano, avvenuta in una situazione psicologica particolarmente complessa<sup>720</sup>.

«Carissimo,

[...]Siamo di nuovo murati dalla neve.

Io faccio una vita disperata. Sono tutto sul mio saggio fichtiano. Ma lo sgomento è grosso. Ho una paurosa diffidenza di me stesso. Poi sono in uno stato di collera. Nessuno- a quanto ne so- si è occupato del mio Kant. Soltanto qualcuno si è fatto privatamente avanti per dirmi che è eccessivamente faticoso e oscuro. Ed io sento l'esigenza della critica. Cosa diranno di quello che sto attualmente scrivendo? E la cosa-e in ciò sta la mia collera-mi interessa e perciò mi infastidisce. Mi levo dal letto verso le ore 15. Mi metto al lavoro a sera inoltrata-e lavoro sino alle 5.

Fumo moltissimo. Mi riesce faticosissimo scrivere una lettera. Vivo un periodo di esasperata, e perciò penosa, astrazione.

Attendo che tu venga. Mi dirai quello che è accaduto in questi mesi nel mondo?

Ossequi a Marise.

Ti abbraccio.

Arturo»<sup>721</sup>.

In questi anni inoltre Massolo si sentiva costantemente minacciato dal sopravvenire dell'ambizione personale, che riteneva per molti aspetti deleteria per se stesso, ma soprattutto per i suoi studi. Temeva infatti che la ricerca del riconoscimento pubblico potesse incrinare quel fragile equilibrio che connota «l'ideale di ogni ricostruzione», ovvero «il coincidere dell'oggettività con l'interesse»<sup>722</sup>.

«Carissimo,

perché non sono venuto? Ahimè il mio lavoro va male, molto male. Esso mi annoia, mi esaspera. E non posso staccarmene. Tutto il giorno mi passa sulla pagina piena di vuoti[...] Abbiamo, noi urbinati, finalmente la primavera. Il lavoro di notte è ora una tortura. Stanotte è stato un inferno. Oggi ho deciso di scrivere sotto il segno del sole. Io credo che poco ormai ci sia da fare per me. La mia ambizione è più pesante della mia agilità intellettuale. Sono scontento, in collera. Ma adesso al lavoro. Tornerò a scriverti. Se mi va bene cambierò tono. Che strano. Una pagina buona e il mondo cambia. E poi di nuovo. Si dice isterismo mi pare. In questi casi. Dopo essermi affaticato. Mezza Pagina. E credo finirò con il cestinarla»<sup>723</sup>.

All'inizio degli anni '50 Massolo decise di ripercorrere la strada interrotta dei concorsi universitari, anche al fine di ritagliarsi un ruolo e stabilizzare la propria posizione. In questi anni infatti egli insegnava a Urbino ancora in qualità di "comandato" dal liceo livornese e cominciava a farsi strada, in lui, l'ansia del riconoscimento pubblico dei suoi lavori, nonché di un'ascesa della propria carriera professionale.

Il primo passo da effettuare in questa direzione consisteva nel conseguire l'abilitazione alla libera docenza. Massolo fece per la prima volta domanda di libera docenza in filosofia teoretica nel 1942,

---

<sup>720</sup> Si possono leggere a tal proposito le intense lettere che Massolo invia a Carlo Bo in questi anni, ora conservate presso la *Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea* di Urbino.

<sup>721</sup> Arturo Massolo a Carlo Bo. Manoscritto su carta intestata" Università degli studi di Urbino. Facoltà di Magistero". Senza data. Inedita. Carteggio depositato presso la *Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea*.

<sup>722</sup> Arturo Massolo, *Introduzione alla analitica kantiana*, cit., pag. 2.

<sup>723</sup> Arturo Massolo a Carlo Bo: Manoscritto su carta intestata" Università degli studi di Urbino. Facoltà di Magistero". Urbino 19/04/1947. Inedita. Carteggio depositato presso la *Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea*.

quando era ancora insegnante all'istituto magistrale di Catanzaro. Essa, tuttavia, non andò a buon fine, in quanto Massolo decadde dal concorso a causa del mancato pagamento della spesa a sostegno della commissione.

Una seconda domanda di abilitazione venne presentata nel 1947, questa volta in Storia della Filosofia. È interessante ciò che si può leggere nella 'Relazione della Commissione sul candidato', la quale rimarca l'accusa, che proveniva da più parti durante questi anni, di oscurità dei lavori di Massolo e di eccessivo carico filologico.

«Molti saggi minori sul Hegel, Gentile, Husserl, Heidegger, ecc.. fanno da contorno alle trattazioni di maggior respiro su Il problema dell'individuo nella filosofia di Antonio Rosmini (1934), Storicità della metafisica (1944), Introduzione alla analitica kantiana (1946), Fichte e la filosofia, (1947). Il tipo mentale che si rivela in questa vasta produzione è caratterizzato da un acume fecondo di utili ritrovamenti nel campo della esegesi minuta delle fonti- come a proposito della evoluzione della Analitica nel passaggio dalla prima alla seconda edizione della prima Critica kantiana-quantunque l'acume stesso si risolve talora in un gioco di sottigliezza che consuma l'interesse speculativo da cui è nata la ricerca e mette a dura prova, per il suo tecnicismo impervio, pur l'attenzione dei competenti. Avviene perciò che, nella discussione dei titoli, il Massolo stenti a dar ragione della linea dottrinale che tiene unite le varie membra del suo complesso organismo critico. La lezione, rigorosamente controllata fino a farsi troppo scarna, perché il problema ne riesca veramente approfondito, dimostra la capacità del candidato di muoversi con sufficiente competenza anche fuori del campo delle sue abituali ricerche»<sup>724</sup>.

Al fine di ottenere un buon risultato nei concorsi egli lavorò anche sul versante delle pubblicazioni, seppur con scarso entusiasmo. Nel 1950 la maggior parte degli scritti di Massolo fino ad allora pubblicati vennero raccolti in *Ricerche sulla Logica hegeliana ed altri saggi*<sup>725</sup>. A questa prima raccolta dei suoi lavori Massolo non diede molta importanza. Così scrisse in un'altra lettera ad Ugo Spirito.

«Attualmente correggo (veramente io poco, Lidia molto) le bozze di una raccolta di alcuni miei saggi. - Il volume uscirà da Marzocco. Il che indica che non lo considero importante»<sup>726</sup>.

Nel 1955, invece, venne pubblicata un'altra raccolta, contenente lavori più rispondenti al momento speculativo di Massolo<sup>727</sup>, che fu certamente più soddisfatto di questo risultato.

---

<sup>724</sup> Archivio Centrale dello Stato. Ministero Pubblica Istruzione. Direzione Generale Istruzione Superiore. Divisione I. Liberi docenti. III Serie. ( 1930-1950). B/313.

<sup>725</sup> Arturo Massolo, *Ricerche sulla Logica hegeliana e altri saggi*, Marzocco, Firenze, 1950. Il volume comprende: *Husserl e il cartesianesimo* (1939); *Heidegger e la fondazione kantiana*(1941); *Ugo Spirito e l'intellettualismo*(1942); *L'esistenzialismo in Luporini* (1943); *L'Essere e la qualità in Hegel* (1945); *La hegeliana dialettica della quantità* (1945); *Gentile e la fondazione kantiana*(1946); *Esistenzialismo e critica ideologica* (1947); *Marx e il fondamento della filosofia* (1949); *Filosofia e libertà* (1949).

<sup>726</sup> Arturo Massolo a Ugo Spirito. Manoscritto su carta intestata "Università degli studi di Urbino-Facoltà di Magistero" (7/11/1949). Inedita. *Fondazione Ugo Spirito e Renzo de Felice*, Roma.

<sup>727</sup> Massolo inviò una copia del libro a Guttuso, che rispose in questo modo: « Arturo Carissimo, grazie del libro che ho cominciato a leggere-malgrado le mie assai deboli forze in materia. Tuttavia sempre leggendo i tuoi scritti mi è rimasto un insegnamento, mi è venuta una illuminazione su oggetti di problemi che mi riguardano. Dunque non è solo l'affetto che mi spinge a certe fatiche.

Ti abbraccio e auguro a te e a tua moglie un buon anno 1956. Credo che quest'anno riusciremo a combinare per Urbino. Mimise anche vi saluta a auguro care cose e mando un pensiero ai gatti.

Io ti abbraccio. Renato». Manoscritto, senza data. Lettera inedita. *Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea* di Urbino.

*La storia della filosofia come problema e altri saggi*<sup>728</sup> prese il nome dal saggio più importante e rappresentativo. Qui, oltre a lavori già pubblicati altrove<sup>729</sup>, confluì anche uno scritto inedito dal titolo *Schelling in «Filosofia e religione»*, composto durante il 1954, ed una ricca appendice contenente le traduzioni: *Un testo fondamentale per l'idealismo tedesco. Il cosiddetto «Erstes Systemprogramm»* (Frühsummer 1976) in traduzione e con note; e *Hölderline su Fichte* (lettere; testo; traduzione e note).

Dopo un primo concorso, non andato a buon fine, all'università di Bari, Massolo partecipò nel 1956 ad un altro concorso per professore straordinario alla cattedra di Lettere e filosofia dell'Università degli studi di Cagliari nell'anno 1956. La commissione era formata da: Antonio Aliotta (Università di Napoli), Antonio Banfi (Università di Milano), Guido Calogero (Università di Roma), Cleto Carbonara (Università di Napoli), Eugenio Garin (Università di Firenze).

Al concorso parteciparono, tra gli altri, Francesco Barone, Giorgio Colli, Cesare Luporini, Giuseppe Semerari. Su Massolo la commissione giudicatrice si pronunciò in questo modo:

«Massolo Arturo, ordinario nei licei statali, libero docente in storia della filosofia, è incaricato di discipline filosofiche presso l'Università di Urbino. Maturo in precedenti concorsi.

La ricca attività del Massolo è molto ben individuata: dopo i primi studi sul Rosmini, egli è venuto approfondendo il nodo Kant-Fichte-Schelling-Hegel ( *Introduzione alla analitica kantiana* del '46, *Fichte e la filosofia* del '48, *Ricerche sulla Logica hegeliana* del '50, *Il primo Schelling* del '53), per lumeggiare un momento fondamentale della storia del pensiero e trarne luce al suo problema personale: ed ha assolto il suo compito con seri risultati, pur se talvolta discutibili anche sul piano della ricerca storica. Lettore attento dei testi, col gusto della pagina dei filosofi classici che ama tradurre e commentare, il pregio maggiore della sua ricerca è in questo che, mentre muove da forti interessi teoretici anche nelle sue interpretazioni dei grandi filosofi del passato, questo interesse di discussione speculativa non lo allontana dal testo, ma anzi lo rende più attento alla concreta fisionomia del pensatore esaminato.

E proprio questo approfondirsi d'indagine è anche venuto attenuando l'oscurità dei suoi primi lavori, sicché ora si è fatta più chiara la sua posizione e più fedele l'analisi degli autori, rivelatasi particolarmente feconda, nell'illustrazione di momenti decisivi del pensiero filosofico fichtiano e schellinghiano. La commissione è quindi unanime nel giudicare il Massolo degno della massima considerazione tra i candidati del presente concorso»<sup>730</sup>.

Al concorso del '56 Massolo risultò nella terna dei vincitori, posizionandosi al secondo posto; primo fu Cesare Luporini, e terzo Enzo Vittorio Alfieri.

Dopo la vittoria, a partire dal 10 marzo del 1956 Massolo venne nominato professore straordinario alla cattedra di storia della filosofia della facoltà di Magistero dell'Università di Urbino. Successivamente dal 1° Novembre 1957 venne sancito il trasferimento di Massolo alla stessa cattedra presso la Facoltà di Lettere e Filosofia. Tuttavia soltanto nel mese di marzo del 1959 fu avviata la procedura per la nomina a Professore Ordinario, avvenuta il 14 Luglio 1959, a coronamento di un percorso lungo, tortuoso, ostacolato dallo stesso carattere di Massolo, sempre tendente a svincolarsi da ogni obbligo burocratico e plauso accademico.

---

<sup>728</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, («Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Urbino»), Vallecchi, Firenze, 1955.

<sup>729</sup> *La storia della filosofia come problema; Schelling e l'idealismo tedesco; Del sapere filosofico; Politicità del filosofo.*

<sup>730</sup> Archivio Centrale dello Stato di Roma (Ministero della Pubblica Istruzione. Direzione Generale Istruzione Universitaria. Fascicoli Professori Universitari III serie. 1940-1970).

Tra i documenti esibiti alla 'Direzione Generale della Pubblica Istruzione', nell'ambito della pratica per diventare Professore Ordinario, vi è un dattiloscritto particolarmente interessante intitolato "Relazione sull'attività didattica e scientifica". Esso non reca una data, anche se si può dedurre che risalga al 1958, poiché riporta la descrizione dei corsi tenuti fino a quell'anno.

In questo documento Massolo descrive il proprio campo di ricerca, gli argomenti dei corsi universitari, e scende nel dettaglio di alcune problematiche specifiche.

Di seguito si riporta il documento nella sua versione integrale:

«I temi dei corsi da me svolti dall'anno accademico 1956-1957 in poi, concernono la filosofia hegeliana, nella quale si individuano le grandi direzioni della nostra problematica.

Il primo dei corsi ha avuto il suo tema in Hegel e il concetto di storia della filosofia, dove ho ripreso e approfondito alcune tesi esposte in La storia della filosofia come problema. E mi si chiariva anche come su tale problematica sia necessario distinguere i due punti di vista, quello dello storiografo della filosofia e quello del filosofo, cioè di colui che procede oltre e, quindi, oggettivamente storicizza quel determinato sistema, in quanto ne fa un sistema del passato. Lo storiografo può continuare a ripetere che è un assurdo la richiesta che per fare la storia della filosofia bisogna avere una filosofia. Ma è proprio su questa "assurdità" che è costruita quella storia che egli ripete, ricostruisce. Il concetto hegeliano della storia della filosofia trova, quindi, la sua giustificazione nella distinzione dei due punti di vista. Si comprende anche perché il filosofo appaia come cattivo storico. Cfr. la critica inadeguata di Descartes in Kant con l'opera su Descartes d'uno storico come Guérault. Ma quell'inadeguatezza non è, in fondo, se non l'impossibilità del sistema cartesiano a rispondere alle nuove questioni, sulle quali Kant lo interroga. Alcuni dei risultati sono ripresentati nell'estratto " Per una lettura della filosofia della storia di Hegel".

Nell'anno 1956-1957 ho tenuto lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito, e in particolare mi sono occupato del rapporto tra la ricerca che ha per oggetto la coscienza privata, comune, e la coscienza storica. Problema che è il grande problema. Che cosa è mai questa coscienza comune? Ed è stata per me e per i miei ascoltatori una ricerca piena di grandi interessi. I risultati non li ho ancora pubblicati, anche se avrei già pronta per la stampa la parte sul rapporto propedeutico-sistema, sull'assurdità, cioè, d'un inizio del sapere.

Nel corso 1957-1958 ho discusso su Hegel giovane (Tubinga, Francoforte), e mi interessò molto non solo perché inevitabile per chi voglia entrare dentro quel sistema, il cui studio costituirà il mio impegno di domani, ma perché l'inizio di Hegel è esemplare per individuare di che si nutre la filosofia, come sorge, da quali bisogni è generata.

Ho pubblicato il corso nei suoi risultati, non già per riproporre ancora una volta la questione dei primi interessi hegeliani. La questione è stata già risolta, ed era inutile ripresentarla o insistervi. Importante è per me, per esempio, come Hegel maturi la critica alla filosofia pratica di Kant e in particolare alla metafisica dei costumi. Qui mi allontano da Lukács che non ha visto in quella critica se non un accentuato ascetismo morale; ma me ne allontano fino al dissenso per ciò che è la valutazione degli scritti di Francoforte. In generale, io rifiuto la tesi che l'idealismo debba necessariamente concludere in una più o meno determinata religiosità. Anche perché la definizione della filosofia hegeliana come idealismo (almeno in senso generale) è questione molto complessa. Basti pensare che se Fichte è il filosofo del Sollen, Hegel è critico del Sollen (ma non per questo è un conservatore). Per ciò che riguarda la mia attività didattica, nulla che non rientri in un ritmo normale. La mia cura si dirige sui giovani che mostrano più impegno, e ad essi, dedico le mie esercitazioni che hanno a tema in generale ricerche di natura storico-bibliografica. Io bandisco l'originalità»<sup>731</sup>.

---

<sup>731</sup> Archivio Centrale dello Stato di Roma (Ministero della Pubblica Istruzione. Direzione Generale Istruzione Universitaria. Fascicoli Professori Universitari III serie. 1940-1970).



### 3.7 Una nuova lettura di Hegel nel secondo dopoguerra

In precedenza, allorché si sono analizzati i punti principali del Convegno di studi hegeliano-marxistici tenutosi a Roma nel 1948 si è potuto constatare come nel secondo dopoguerra sia sbocciato un rinnovato interesse per Hegel, man mano che si chiariva l'inesattezza della «filiazione hegeliana» di Croce e Gentile, in quanto nelle loro opere Hegel «attraverso le riforme andò facendosi sempre più smilzo»<sup>732</sup>.

Norberto Bobbio ha rilevato come nell'idealismo italiano, ed in particolar modo nella riflessione di Croce, l'interesse per l'aspetto formale della filosofia di Hegel si accompagnasse alla scarsa attenzione rivolta al «contenuto della filosofia hegeliana», ovvero ai concetti chiave che permettono di entrare nel sistema e chiarire la concezione del mondo di Hegel<sup>733</sup>.

Ma più di tutti l'orizzonte che separa l'hegelismo metodologico e formale da questa nuova lettura di Hegel è da individuarsi in un evento extrafilosofico: la guerra. Essa determinò la coscienza della condizionatezza umana e segnò il confine tra l'interpretazione di Hegel come filosofo dell'Assoluto e quella di Hegel come filosofo dell'uomo<sup>734</sup>.

Nel 1946, all'indomani del conflitto, la «Rivista di Filosofia» aprì il proprio programma di lavoro con una significativa *Premessa*, nella quale veniva ricordato Hegel per l'analogia della situazione storica che rendeva attuali le parole pronunciate dal filosofo nel discorso tenuto nel 1816 all'Università di Heidelberg:

«Infatti sembra giunto il momento in cui la filosofia possa nuovamente ripromettersi d'incontrare attenzione e amore, in cui questa scienza già quasi ammutolita possa nuovamente levare la voce con la speranza che il mondo, per l'addietro divenuto sordo alle parole di lei, sia per darle nuovamente ascolto»<sup>735</sup>.

Gran parte degli studiosi e degli intellettuali nel dopoguerra sentivano la necessità di un rinnovamento della problematica filosofica e per procedere all'attuazione di questo programma si rimisero sul percorso segnato da Hegel, tendendo a una rinnovata lettura dei testi.

Già qualche tempo prima della fine del conflitto Enzo Paci in un momento costitutivo del proprio percorso filosofico aveva avanzato una riflessione sul destino toccato ad una parte consistente dell'esistenzialismo italiano, il quale, sorto per contrastare e per distruggere la filosofia hegeliana, aveva finito per «ripensare e rivalutare proprio quel pensiero che essa aveva creduto di aver vinto per sempre»<sup>736</sup>.

Sicché la situazione degli studi hegeliani nel dopoguerra era radicalmente mutata rispetto al contesto di partenza di De Negri (1943), il quale rilevando uno «stato di quiete e di indifferenza», era stato spinto a «tentare un'interpretazione di Hegel» che, «staccando lo Hegel dall'hegelismo [fosse] capace di suscitare ancora qualche problema teoretico»<sup>737</sup>.

<sup>732</sup> E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., pag. 287.

<sup>733</sup> Norberto Bobbio, *Rassegna di studi hegeliani*, in «Belfagor», 1950, cit., pag. 219.

<sup>734</sup> Per un approfondimento di questi anni si veda: Loris Ricci Garotti, *Interpreti italiani di Hegel nel dopoguerra*, in *Heidegger contra Hegel*, cit., pp. 109-188.

<sup>735</sup> *Premessa* in «Rivista di Filosofia», 1946, n. 1.

<sup>736</sup> E. Paci, *Introduzione* a M. Heidegger, *Che cosa è metafisica?* Fratelli Bocca, Milano, 1942.

<sup>737</sup> Enrico De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze, 1943. È da notare il giudizio di S. Vanni Rovighi, la quale in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1, 1945, considera il lavoro in questione come una interpretazione di Hegel nel suo complesso, la prima del genere, dopo anni di hegelismo imperante nella cultura italiana, che non si proponeva di

In questo clima di declino dell'interpretazione imperante fino ad allora del neoidealismo italiano, ma anche della polemica esistenzialistica con l'hegelismo, fu però decisiva la presenza del marxismo che preparò il terreno ad un nuovo incontro con Hegel.

### 3.7.1 *Il problema della storia della filosofia*

Il rinnovamento dell'interesse intorno alla filosofia di Hegel investì nel corso degli anni '50 uno dei temi nodali di tutto il pensiero hegeliano, ovvero il problema del rapporto tra filosofia e storia della filosofia, attorno al quale si accese un dibattito<sup>738</sup>.

Anche Massolo si inserì nel flusso di questi studi, interessandosi in modo diffuso al problema e tematizzandolo in uno dei suoi saggi più celebri: *La storia della filosofia come problema* (1955)<sup>739</sup>. La posizione teoretica di Massolo si delinea qui con chiarezza nei suoi più intimi motivi, poiché il saggio fornisce la chiave per comprendere la nuova lettura di Hegel avanzata da Massolo e si presenta come il momento di sintesi dei temi affrontati negli ultimi anni: dalla storicità dei sistemi al ruolo del dialogo, dalla riflessione sulla violenza fino a quella sulla «città-storia».

Il nucleo tematico di questo lavoro si ritraccia già nello *Schema della propria operosità scientifica*, a dimostrazione che il nuovo scritto è in diretta e coerente connessione con il precedente lavoro massoliano di storiografia filosofica:

«In questi scritti storiografici spero di non apparire soffocato dal filologismo ma sollecitato pur sempre da uno sforzo di chiarificazione della problematica contemporanea, che nei suoi migliori interpreti e teorici si presenta come sfiducia in quel sapere assoluto che ebbe in Hegel il suo grande assertore. Nelle ultime pagine vado chiarendomi le ragioni di quella perplessità non psicologica ma oggettiva che appare comune all'attuale filosofare. Questa perplessità riflette nella sua serietà il disagio della nostra situazione storica, il nostro aver perduto la ingenua credenza nella nostra incondizionatezza, il nostro non aver più l'intera possibilità di dialogare, di quel comunicare, sul quale, in ultima istanza ha il suo fondamento ogni logica, ogni teorizzare, ogni costruzione»<sup>740</sup>.

Questo lavoro risulta dunque indispensabile per comprendere ciò che di più originale è nell'autore, la sua tensione costante ed inquieta tra l'universo degli studi ed il mondo della vita.

In *La storia della filosofia come problema* (1955) Massolo riprende una percorso che aveva interrotto nel 1945, perché impegnato in lavori di impianto filologico tesi a ripercorrere

---

superare e riformare determinati punti del pensiero hegeliano. Si è già detto in altri punti dell'importanza che questo lavoro di De Negri ebbe nella formazione di Massolo durante gli anni dell'isolamento romano, come egli ne fa menzione a Gentile in una lettera.

<sup>738</sup> Cfr: E. Bréhier, *La Philosophie et son passè*, P.U.F. Paris, 1950; Goldmann, *Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie* in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», n. 4/6, Paris, 1948; saggi di Garin, Gouhier, Gueroult, Lombardi, *La filosofia della storia della filosofia*, in «Archivio di Filosofia», a cura di E. Castelli, Bocca, 1954.

<sup>739</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, in «Aut-Aut», 1955, n. 25. Come recensioni su questo saggio si vedano: N. Terranova, «Belfagor» 1956, n. 3; L. Ricci Garotti, «Opinione», 4-6, 1956-57; S. Landucci, «Belfagor», 1967, n. 3; M. Spinella, «Rinascita», a. 24, n. 26, 30 giugno 1967, Suppl. «Il Contemporaneo»; G. Vacca, «Paese Sera», Suppl. Libri, 9 giugno 1967. Per una ricognizione generale del pensiero di Massolo con particolare riferimento a questi anni si veda S. Baiano, *Il destino della filosofia nel pensiero di Arturo Massolo*, «Atti accademia Scienze morali e politiche», Napoli, vol. 94, 1983; in particolare pp. 17-21.

<sup>740</sup> Arturo Massolo, *Schema della propria operosità scientifica*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 14.

l'evoluzione della dialettica interna all'idealismo tedesco al fine di comprenderlo fuori dai confini ermeneutici tipici della tradizione storiografica di impronta neohegeliana.

Tuttavia, a ben vedere, già in *Storicità della Metafisica* (1944) si possono scorgere i germi di un discorso che adesso, a distanza di dieci anni, viene ripreso sotto una diversa angolazione. È in quell'opera, infatti, che si può scorgere la radice di una chiara esigenza storicistica, che disdegnava di appiattirsi in soluzioni già prospettate da altre forme di storicismo (da qui la polemica con Croce e le osservazioni a Gentile che in essa si ritrovano), ma che si muoveva nella ricerca di una risposta più personale e meditata.

L'affermazione della *storicità della metafisica* aveva permesso a Massolo di comprendere che proprio perché condizionato e limitato l'uomo ha bisogno di una ontologia, e che la filosofia nasce dalle domande di un uomo ragionevole ma finito. Un'intuizione, questa, che negli anni successivi si completò per mezzo dello studio dell'*umanissima* filosofia di Kant.

Kant non è mai menzionato nelle pagine de *La storia della filosofia come problema*, eppure si può notare come sullo sfondo dell'argomentare vi siano presupposti kantiani<sup>741</sup>. È da notare inoltre che nel 1953 Massolo portò a termine la traduzione della kantiana *Risposta alla domanda: Che cosa è l'illuminismo*<sup>742</sup>, studiando dunque anche il Kant politico, interprete delle idee illuministiche.

Nel saggio del '55 Massolo riformula un problema che era già stato di Hegel.

Per un adeguato intendimento dell'orizzonte abbracciato da Massolo si prendono ad esempio due luoghi significativi dell'opera di Hegel nei quali il filosofo affronta la questione.

Si può leggere nella celebre *Prefazione alla Fenomenologia*:

«l'esistenza immediata dello Spirito, la coscienza, ha due momenti: a) il sapere, e b) l'oggettività che dal punto di vista del sapere, è negativa»<sup>743</sup>.

Il secondo luogo è il non meno celebre passo della *Introduzione alle Lezioni sulla Storia della filosofia*:

«Il pensiero che è tale per essenza, esiste in sé e per sé, è eterno; ciò che è vero è contenuto solo nel pensiero, ed è vero non solo per ieri ed oggi, bensì indipendentemente dal tempo, e, pur essendo nel tempo, è vero sempre e in ogni tempo. Questo è in contraddizione con la circostanza che il pensiero ha una storia. Nella storia si narra ciò che è mutevole, ciò che è accaduto, ciò che è passato, ciò che è stato, ciò che è finito dentro la notte del passato, ciò che non è più»<sup>744</sup>

Dal canto suo Massolo imposta il problema in questo modo:

«Della storia della filosofia ci si vuole occupare, solo in quanto costituisce un problema filosofico. Con che si vuole anche significare che per lo storico-filologo essa non presenta peculiarità tali per cui si imponga una problematica radicalmente particolare.

Ma dire che essa è un problema per il filosofo, non è dire ancora come e perché lo sia. Essa non lo è, infatti, come lo sono quelli tradizionali. Questi problemi che idealmente o logicamente condizionano il filosofare stesso. Questi

<sup>741</sup> Cfr. su questo punto: Alberto Burgio, *Massolo e il nostro interesse per la storia*, in *Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*, pp. 28-29.

<sup>742</sup> Arturo Massolo, Traduzione di E. Kant, *Risposta alla domanda: Che cosa è l'illuminismo?*, in «Studi Urbinati», 27 (1953).

<sup>743</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, (a cura di Vincenzo Cicero), Rusconi, Milano, 1995, cit., pag. 91.

<sup>744</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1825-1826), a cura di Roberto Bordoli, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009, cit., pag. 4.

problemi investono direttamente la realtà, il mondo che è pur sempre il mondo degli uomini. Non hanno come oggetto diretto la filosofia, anche perché la costituiscono in concreto.

La storia della filosofia come problema non ha per oggetto che la filosofia stessa, non l'essere o il valore determinante il logo o la prassi. Non basta; la storia della filosofia mette in crisi la filosofia stessa e proprio nella sua pretesa all'universalità. Anche soltanto con il suo stesso porsi, essa soggettiva o particularizza il discorso oggettivo.

Se Fichte ha preteso esporre la filosofia, essa parla, all'opposto della filosofia fichtiana. Non è necessario mettere in rilievo la differenza. Ciò che per Fichte è la filosofia, per lo storico non è più tale, ma la produzione di un uomo, sia pure di un genio. Lo storico cercherà certamente il significato della Dottrina della scienza, ma, posta in atto la soggettivazione, tale significato non potrà mai coincidere con quello di Fichte. Quello che noi poniamo come inizio della discussione, è il fatto stesso della soggettivazione, per cui la filosofia che Fichte espone, diventa la filosofia di Fichte»<sup>745</sup>.

Dunque la storia della filosofia rappresenta un problema filosofico perché fa soggettivo un discorso oggettivo ed invalida la pretesa universalità della filosofia.

Come si può facilmente notare, fino a questo punto il problema di Massolo rientra perfettamente nei confini speculativi di Hegel. Tuttavia l'autore dopo poche pagine chiarisce il nucleo della propria domanda:

«La nostra ricerca, in quanto interamente costituita dagli stessi termini del problema hegeliano, può ricevere un senso solo da una motivata insoddisfazione o almeno da una iniziale perplessità di fronte alla soluzione hegeliana»<sup>746</sup>.

La soluzione hegeliana, come ampiamente noto, sta nel rapporto fra la successione dei sistemi storici e le determinazioni concettuali dell'Idea. Per Hegel, infatti, se si spogliano i concetti fondamentali dei sistemi presenti nella storia della filosofia di tutto ciò che riguarda la loro formazione e la loro applicazione al particolare, si ottengono i diversi gradi della determinazione dell'Idea nel suo concetto logico. Questa tesi, sottolinea Massolo, permette ad Hegel la conciliazione della storicità con l'eternità.

Tuttavia Massolo osserva:

«La tesi hegeliana, se rende possibile una storia non soggettivante, distrugge, però, la storicità stessa dei sistemi. La contraddittorietà della soluzione si determina ulteriormente in quest'altra considerazione. La storia è possibile unicamente nel suo completo risolversi in filosofia. Questo risultato che distrugge la stessa dimensione del passato, è il porsi stesso della filosofia come sapere assoluto. Hegel comprende Socrate. L'iniziale sapere di non sapere è ora sapere, assoluta positività. La filosofia non è più in antitesi con altro, ma comprensione dell'altro, scienza essa stessa.

La soluzione hegeliana, ripetiamo, è intelligibile nell'intero sistema. Essa presuppone l'autocoscienza come unica possibilità per il riconoscimento dei sistemi, il proprio. Hegel si sapeva l'autocoscienza. Fuori dall'autocoscienza, storia e filosofia, riguadagnano inevitabilmente la loro antitesi»<sup>747</sup>.

A Massolo è particolarmente cara la figura di Socrate<sup>748</sup>, evocato più volte anche nei saggi precedenti. Socrate, per Massolo, è l'emblema del filosofo inteso come «uomo tra gli uomini»,

---

<sup>745</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, in *La storia della filosofia come problema ed altri saggi*, cit., pp. 15-16.

<sup>746</sup> Ivi, pag. 19.

<sup>747</sup> Ivi, pag. 20.

<sup>748</sup> La presenza di Socrate in più parti del discorso di Massolo, nonché l'accentuazione del dialogo ed il rapporto fra il dialogo e la comunità in cui si instanzia, potrebbero ricondursi alla lettura di Massolo del *Discovering Plato* di Koyrè, testo che venne tradotto da Livio Sichirolo proprio nell'anno 1955 a Urbino. (Cfr.: A. Koyrè, *Introduzione alla lettura di Platone*, Vallecchi, Firenze, 1955).

colui in cui si manifesta il non-sapere della filosofia, il quale si sostanzia l'opporsi della riflessione filosofica all'oggettività del reale. Socrate è anche il simbolo del filosofo che procede mediante l'opposizione tra pensiero e realtà a *far tramontare la notte nel giorno* e superare la frammentarietà.

Contro la soluzione hegeliana, Massolo nota come può farsi valere la cosiddetta "soluzione sociologica", per la quale la condizionatezza nella quale l'uomo vive sarebbe già di per sé risolutiva dell'opposizione tra filosofia e storia della filosofia. Se Hegel chiarisce l'antitesi tra filosofia e storia della filosofia risolvendo quest'ultima nella filosofia, la soluzione sociologica fa valere la tesi per cui «non nella filosofia in quanto tale, è da trovare il perché della sua storia, ma nel fatto che essa è di volta in volta condizionata dalla situazione, la quale è storica»<sup>749</sup>.

La risposta sociologica ha dunque il merito di non separare i sistemi filosofici dalla loro determinazione storica, di mantenere le filosofie nel loro tempo, di cui sono pertanto espressione.

Tuttavia Massolo sottolinea come anche la tesi sociologica sia in contrasto con la tradizionale pretesa della filosofia ad essere indagine del vero ed esposizione della verità, dunque sapere non condizionato dal tempo storico.

La posizione hegeliana e quella sociologica risultano, pertanto, antitetiche: se Hegel, infatti, spiega l'antitesi tra filosofia e storia della filosofia staccando in qualche modo i sistemi dal loro tempo, la soluzione sociologica riconosce i sistemi filosofici soltanto nel loro tempo storico, il quale ne costituisce l'unica possibilità di intendimento.

Tuttavia se Massolo discute e valuta la tesi hegeliana, alla quale si aggancia per proseguire la propria argomentazione, egli rifiuta in modo categorico la posizione sociologica, che radicalizzando il concetto della finitezza e della condizionatezza umana fagociterebbe il pensiero filosofico in un indistinto atteggiamento di passività del pensiero di fronte alla realtà.

Questo atteggiamento teorico si è osservato in Massolo già al convegno degli studi hegeliano-marxistici del 1948, quando la conoscenza filosofica era per lui 'vedere' fenomenologico, fatto agire contro l'interpretazione metodologica della dialettica. Era, quella sostenuta da Massolo nel 1948, una posizione, se si vuole, integralmente hegeliana (laddove per Hegel la filosofia è *pensiero del mondo* che arriva *sempre troppo tardi*, quando un mondo storico è già tramontato). Tuttavia si è anticipato in quel contesto che Massolo sarebbe ritornato successivamente su questa problematica e ne avrebbe chiarito i presupposti teorici.

Il problema del ruolo della filosofia torna infatti interamente configurato nel suo nucleo centrale in questo saggio del 1955, allorché Massolo problematizzando la soluzione hegeliana e dichiarando inaccettabile la soluzione sociologica si muove nel senso di un avanzamento della propria ricerca.

«La filosofia è discorso, sapere che si comunica come sapere. Il comunicare presuppone non solo che si abbia qualcosa da comunicare, ma che ci sia qualcuno al quale si possa e si debba comunicare [...]

La storicità non è qualcosa che si aggiunge all'essenziale, ma è l'unica possibilità del reale di presentarsi nel discorso. [...]

L'uomo è nel tempo. Questo enunciato è qui mera constatazione di un fatto. Noi siamo tanto abituati a interpretare questo fatto, che solo a fatica e per qualche istante possiamo riuscire a isolarlo nella sua astratta immediatezza.

---

<sup>749</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, in *La storia della filosofia come problema ed altri saggi*, cit., pag. 21.

Per ciò che è nel tempo, l'uomo non è naturalmente per se stesso storico. Lo diventa quando sa dare un senso alla propria vita e a quella dei suoi padri e a quella dei suoi figli. Il senso che l'uomo disperatamente ha cercato e cerca di dare alla propria temporalità, è lotta contro la violenza e l'assurdo della morte. La riflessione umana, come ricerca del significato teorizza il tempo e le vicende. Solo in tale teorizzazione l'uomo diviene e si fa storico. La genesi di ciò che diciamo filosofia, è nella infelicità per una situazione sofferta come violenza e non-senso»<sup>750</sup>.

Sono diversi i punti teorici che Massolo enuclea nel giro di queste poche righe di straordinaria intensità. Il primo riguarda il concetto stesso di dialettica, la quale, sulla scia delle posizioni espresse nel 1948 non è intesa come metodo, bensì pensata come struttura stessa del reale storico.

Ma a ben vedere si rileva un avanzamento nella riflessione in quanto adesso la dialettica diviene e si fa dialogo, inteso come momento dialettico-razionale di individuazione della comunità e di comune superamento delle contraddizioni storico-sociali, in grado di conciliare le differenti rappresentazioni dell'oggetto storico-sociale.

Nel discorso di Massolo il dialogo diviene una dimensione pervasiva, nel senso che l'uomo vive «nel dialogo e di dialogo», ed assume anche una dimensione fondativa in quanto non è il linguaggio che genera il dialogo, ma soltanto «perché dialogante che l'uomo ne ha bisogno e perciò lo produce»<sup>751</sup>.

In questo contesto il discorso filosofico ed il ruolo del filosofo possiedono caratteristiche particolari, in quanto tra i vari interventi quello del filosofo appare il meno produttivo, proprio perché verbale. Massolo si rifà alla figura del guerriero e dello scienziato, per mostrare la differenza che intercorre rispetto al filosofo, in quanto i primi «intervengono per chiarire o risolvere una determinata difficoltà dentro la situazione stessa, cioè non si pongono il significato stesso del dialogo»<sup>752</sup>.

L'intervento tecnico considera l'intervento filosofico di nessuna utilità, proprio perché «l'intervento filosofico nel suo rigore non è mai funzionale ed è proprio su questa natura che si fonda la sua pretesa all'universalità, all'assoluta comunicabilità»<sup>753</sup>.

«L'affermazione socratica raggiunge la propria compiutezza e chiarezza in quella hegeliana: «la filosofia è per tutti». Questo suo «essere per tutti» significa che essa tende a rivolgersi non a un uomo singolo o a un gruppo in quanto determinato in un compito particolare, ma a tutti gli uomini. La sua universalità è manifesta nel carattere non tecnico del suo intervento. Tale intervento è di volta in volta occasionato da quel dissidio che Hegel disse del concetto e della realtà e che è possibile individuare come il presupposto della filosofia»

La ridefinizione del concetto di dialettica<sup>754</sup>, dunque non più metodo ma dialogo, che definisce il carattere non tecnico dell'intervento filosofico conduce Massolo a ripensare il concetto stesso di

---

<sup>750</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>751</sup> Ivi, pag. 22.

<sup>752</sup> Ivi, pag. 23.

<sup>753</sup> Ivi.

<sup>754</sup> Alcuni considerevoli attacchi alla dialettica hegeliana nel dibattito italiano degli anni '50 si possono leggere in un numero della «Rivista di filosofia» (1958), il quale è interamente dedicato al problema della dialettica. Antitetica alla posizione di Massolo si rivela essere quella di Pietro Rossi dal titolo *La dialettica hegeliana*, in «Rivista di filosofia» n. 2, aprile (1958). La tesi di Rossi, significativa di quell'orientamento di pensiero che è lo storicismo metodologico, riconduce la dialettica hegeliana e il suo impiego a una visione teologica della storia. Intende pertanto la dialettica hegeliana come un corpo dottrinale e metodologico autosufficiente da applicare alla realtà al fine di comprenderla. Dal canto suo Massolo partendo dal presupposto che la dialettica non è metodo ma movimento stesso del Reale, non legge Hegel alla stregua di un filosofo che concettualizza le proprie idee o se stesso, bensì il reale ed il movimento stesso del reale.

*Realtà*. Essa, per l'autore «non è l'astratto pensabile o no fuori dal dialogo, ma l'insieme dei dialoghi particolari, dacché *l'uomo non ragiona che con l'uomo, non lotta che con l'uomo*. Il concetto è il sistema, quel dialogo nel quale gli stessi dialoghi particolari hanno la possibilità di riconoscersi come tali». In tal modo, per Massolo, la filosofia è «pensabilità del reale e non il reale stesso»<sup>755</sup>.

Questo significa che la *Realtà* si costituisce nell'insieme dei dialoghi particolari ed il *concetto* è il sistema nel quale tutti i dialoghi particolari si riconoscono e si organizzano tra di loro.

A questo punto si può notare che Massolo, partito dal problema dell'antitesi tra filosofia e storia della filosofia, dopo aver discusso la soluzione hegeliana, problematizzandone la conclusione nello spirito assoluto, dopo aver rifiutato la soluzione sociologica e la conseguente condizionatezza dei sistemi che da essa deriva, stia tentando di affrontare il problema dell'oggettività che dovrebbe caratterizzare ogni discorso filosofico. Dichiarata infatti la natura essenzialmente storica della filosofia, si potrebbe facilmente concludere per la sua intrinseca relatività e condizionatezza.

«È appena da far notare che non c'è vita oggettiva se non per colui che ne ricerca il senso, per la riflessione del filosofo. Non già per l'accorgimento che non c'è oggetto se non per un soggetto, ma perché soltanto in una riflessione che tende al sistema e alla coerenza proprio in quanto richiesta totale del significato e del valore, si manifesta l'irriflesso, l'estatico, ciò che diciamo l'oggettivo e che è in breve il lavoro dell'uomo.

Il filosofare come intervento è l'interrogare socratico che è, si badi, su una questione da altri proposta. Chi propone è la città, ma come? Essa propone se stessa ma soltanto, si badi per il filosofo»<sup>756</sup>.

È fondamentale notare che l'affermazione della storicità della filosofia, congiunta al rifiuto del concetto hegeliano di *Ragione*, non conduce Massolo a conclusioni relativistiche o scettiche, nonostante il suo spirito filosofico scevro da tendenze totalizzanti.

L'oggettivo, ovvero il lavoro dell'uomo, manifesta il proprio senso soltanto nell'indagine del filosofo che si pone alla ricerca di quell'oggettività che, in qualche modo, la pone in essere.

Questo significa che l'oggettività non è immediatamente nella storia ma è piuttosto un processo di costruzione mediato, razionale e cosciente, operato dalla riflessione del filosofo mediante il dialogo. Se per Hegel il senso della storia della filosofia era da ricercarsi a posteriori e nei sistemi, se cioè la filosofia non conferiva senso ma scopriva l'intima essenza del processo storico, pare che su questo Massolo si muova su altre basi, dando origine ad una sua rielaborazione della problematica.

Egli ha infatti osservato che l'oggettività della storia è un processo di costruzione, nel senso che la città, la comunità umana, non nasce come problema ma si pone come problema nella coscienza riflettente del filosofo che è in grado di scorgerne le intime contraddizioni. Da qui deriva che il senso della storia della filosofia non è in se stessa, ma è conferito dallo stesso discorso filosofico. La filosofia pertanto non scoprirebbe un senso intrinseco al movimento del pensiero, ma conferirebbe ad esso un senso.

A qualche interprete questo discorso è sembrato scaturire dalla necessità, da parte di Massolo, di liberarsi da un residuo di ontologismo<sup>757</sup>. Secondo altri interpreti, invece, permane in Massolo una fedeltà ontologica del filosofare in quanto essa sottintende il mutamento dell'oggetto che Massolo

---

<sup>755</sup> Ivi, pag. 23.

<sup>756</sup> Ivi, pag. 25.

<sup>757</sup> Si veda Nicola Terranova, in «Belfagor», 1956, 3, pp. 368-70.

non inventa ma riceve direttamente da Hegel. In tal modo la «posizione di Massolo [sarebbe] integralmente storicistica»<sup>758</sup>.

Dal canto suo Massolo afferma:

«La comunità da sé non propone, dunque, i suoi problemi né propone sé come problema. Essa diviene problema nella coscienza riflettente, nella coscienza che ne riflette il disagio e la interna contraddizione»<sup>759</sup>.

È dunque nella coscienza del filosofo che si riflettono le contraddizioni del reale, in quanto l'uomo che vive nel disagio e nella frammentarietà potrebbe anche dichiararsi soddisfatto di questa situazione, che in qualche modo lo libera dalle vecchie istituzioni e da «una coerenza non più avvertita come felicità e sicurezza ma come realtà estranea ed ostile ai suoi interessi».

È dunque per sottrarsi alla violenza<sup>760</sup>, alla contraddizione, all'assurdo, in definitiva ad un mondo frammentato, nel quale l'uomo non può più riconoscersi, che si genera il bisogno della filosofia. Tuttavia Massolo sottolinea come di fronte al sapere del tempo «la riflessione filosofica si pone come non sapere. Essa, cioè, si carica della negazione del proprio tempo per ciò che la manifesta, facendosene responsabile. Il suo non sapere è, però un sapere di non sapere, coscienza della impossibilità del reale di riconoscersi in quel logo»<sup>761</sup>.

Il filosofo, dunque, è colui che «parteggia per il reale», che lavora affinché «la notte tramonti nel giorno, a che il reale possa di nuovo venir riconosciuto»<sup>762</sup>.

Sicché è nella coscienza riflettente del filosofo che si manifesta l'invecchiamento del logo<sup>763</sup>, cioè la sopravvenuta incapacità per il logo esistente di essere «l'Atlante di quel mondo che non è più quello di prima». È dunque nella coscienza filosofica, nell'atteggiamento radicale che essa assume che «il reale si sa storico. Il sapere, il nuovo sapere che la riflessione manifesta, non può allora dirsi storicamente condizionato, dacché storia è forma»<sup>764</sup>.

«La pretesa, allora, della filosofia di teorizzare assolutamente il reale, pretesa che appariva in contrasto con l'esserci stesso della sua storia, può allora essere giustificata con la tesi che tale storia non si costituisce da sé e che essa risulta dall'assoluta storicizzazione che di volta in volta la riflessione filosofica compie, facendosi in tal modo logica e

---

<sup>758</sup> Pasquale Salvucci, Recensione a *La storia della filosofia come problema*, in «Società», ottobre 1956, n. 5, ora in *Il filosofo e la storia*, cit., pag. 4.

<sup>759</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 25.

<sup>760</sup> Quanto alle fonti e alla genesi del discorso che Massolo intrattiene sulla violenza, si può ipotizzare che siano una soluzione piuttosto originale dell'esposizione dell'autore alla letteratura francese (Si pensi, ad esempio a Merleau-Ponty (*Humanisme et terreur, Sartre et l'ultrabolchevisme*), ma anche a Weil di *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950. Come ricorda Bodei, Massolo «seguì sempre con interesse attraverso libri e riviste, le vicende della cultura francese, soprattutto nel campo della letteratura. Era un ottimo conoscitore del romanzo francese del dopoguerra: Duras, Simon, Robbe-Grillet, Camus, Butor, De Beauvoir». Cfr: Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici in Arturo Massolo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. , 470, nota 49.

<sup>761</sup> Ivi, pag. 26.

<sup>762</sup> Ivi.

<sup>763</sup> Si veda su queste tematiche il saggio di Pasquale Salvucci, *Dialogo e logo in Arturo Massolo*, in «Sociologia della comunicazione», V, 1986, n. 9, pp. 6-17, ora in *Il filosofo e la storia*, pp. 171-183; *Il filosofo e la città-storia*, in *Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*, pp. 79-90.

<sup>764</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 27.



pensabilità delle diverse epoche, nelle quali di volta in volta debbono considerarsi concluse ed esaurite le possibilità esistenziali dell'uomo»<sup>765</sup>.

L'esigenza sottesa alle argomentazioni di Massolo è quella di contrastare l'idea di una filosofia che faccia storia unicamente con sé stessa e dimostrare nel contempo il limite anacronistico di un discorso filosofico che metta in parentesi i problemi concreti della realtà.

Il discorso di Massolo, inoltre, mette in luce come la filosofia non sia storica di per sé ma lo divenga soltanto nella coscienza riflettente del filosofo, che con il suo intervento storicizza il reale. È questo il senso generale che Massolo conferisce al pensiero speculativo; in tal senso il filosofo non è altro che un uomo tra gli uomini, ovvero un uomo di città che interroga quella realtà con la quale egli ha a che fare. Non vi è dunque una realtà che sia storica prima dell'intervento della coscienza riflettente del filosofo, perché è proprio questo intervento che storicizza il reale, dacché *storia è forma*.

Nel discorso di Massolo si rende ormai chiara un'impostazione che si è vista essere propria già degli anni giovanili e delle polemiche con la fenomenologia husserliana, allorché l'autore si poneva la questione dell'ingresso dell'io nel mondo. Nella riflessione di Massolo è ormai chiara l'idea che da Hegel in poi, la realtà che il filosofo interroga non è la coscienza singola, ipostatizzata e dunque metastorica, bensì la comunità umana, la città- storia, che nella sua rivelazione temporale disvela l'assolutamente reale, il quale non è un apriori, ma si costituisce nella riflessione del filosofo.

È da notare che nelle pagine del saggio *La storia della filosofia come problema* (1955) ritorna la tematica dell'opacità e della lontananza dell'uomo da se stesso, così come la si è vista in *Storicità della metafisica* (1944); tuttavia qui si è cristallizzata una differenza fondamentale. Il superamento dell'opacità, della frammentarietà, adesso non avviene più mediante quell'atto metafisico che decretava una rottura rivoluzionaria, ed in una certa misura irrazionale, all'interno di una dimensione che si è visto essere comunque legata ad un soggetto singolo, ma l'atto di risoluzione è affidato ad una dimensione collettiva.

Il dialogo infatti è per Massolo una dialettica cosciente, ovvero un tentativo comune e sociale di superamento delle contraddizioni che presuppone una società di uomini liberi politicamente e che tramite il confronto dialogico rinunciino alla violenza e diano luogo alla completa politicizzazione del filosofare. In tal modo la storia è intesa come il costituirsi stesso della comunità umana, della città. Nel suo farsi storico l'uomo acquisisce, tramite la riflessione filosofica, la consapevolezza che la sua coscienza prima ancora di essere storica è fondamentalmente storicizzante.

### 3.7.2 *La filosofia della storia di Hegel nella lettura di Massolo*

Le questioni toccate circa il problema della storia della filosofia, con particolare riguardo al legame che essa intrattiene con la filosofia della storia, vengono affrontate anche nel saggio dal titolo *Per una lettura della «Filosofia della storia di Hegel»*<sup>766</sup>, il quale, seppur divulgato a distanza di quattro

---

<sup>765</sup> Ivi, pag. 28.

<sup>766</sup> Arturo Massolo, *Per una lettura della «filosofia della storia» di Hegel*, Studi Urbinati, 33 (1959), n. 1-2.

anni da *La storia della filosofia come problema*, era già stato scritto nel 1956 e pubblicato con il titolo *Hegel e la tragedia greca*<sup>767</sup>.

Il saggio è particolarmente interessante sotto molti punti di vista, inoltre ponendosi come un momento di sintesi degli studi precedenti di Massolo, sotto alcuni aspetti risulta essere ancor più rappresentativo dell'evoluzione dell'autore rispetto al saggio precedente *La storia della filosofia come problema*.

«Oggetto del nostro interesse è la filosofia della storia come problema del rapporto tra il sapere della filosofia e la situazione nella quale tale sapere si manifesta. L'inizio è dato dalla possibilità di una distinzione tra la considerazione dialettica della filosofia e la considerazione storica, per individuare sino a qual punto in essa si giustifichi per un verso il presentarsi della storia della filosofia come logica, e per un altro verso come filosofia della storia»<sup>768</sup>.

Il ritmo dell'argomentazione di Massolo in questo saggio si scandisce in un percorso genealogico che parte da Aristotele e giunge fino alla soluzione hegeliana. Vengono ripresi, ad uno stadio di chiarezza speculativa molto elevato, tutti i temi più propri della lettura massoliana dell'idealismo classico tedesco e della sua interna dialettica evolutiva da Kant ad Hegel. Si può osservare, infine, l'emergere ed il definirsi della concezione del ruolo della filosofia rispetto alla realtà attraverso la disamina condotta della posizione hegeliana.

Si è già visto nel secondo capitolo di questo lavoro la rilevanza che la filosofia di Aristotele assume nella riflessione di Massolo, elemento che si amplifica in particolare in questi anni. Secondo Massolo «il primo libro della *Metafisica* è in fondo il primo compendio di storia della filosofia»<sup>769</sup>. Questa osservazione si comprende in quanto Massolo rinviene nella filosofia hegeliana la conciliazione di una dicotomia riconosciuta già da Aristotele in quella sede, ove venivano prospettate diverse tesi intorno al problema del principio e della causa, sottolineando come esse non entrino tuttavia a far parte della *Metafisica*, intesa e pensata come ricerca dell'essere. Massolo mette in evidenza la distinzione aristotelica tra *dialettica* (ovvero tecnica della ricerca storica della verità) e *logica* (cioè ricerca propriamente speculativa, che entra in contatto con l'essere nella sua verità). Infatti:

«La distinzione introdotta da Aristotele fra logica e dialettica, è data non solo da un ricordo socratico per cui dialettica è la tecnica del dialogo-discussione sulle opinioni e non sulle cose - ma anche e soprattutto per la rinuncia da parte di Aristotele alla costruzione dei concetti: essi sono scoperti di volta in volta dal procedere dell'analisi»<sup>770</sup>.

Se, come è noto, nella dialettica socratica il pensiero è sempre verità che si costruisce nel dialogo, il metodo di indagine aristotelico si stacca da questo procedimento, riconoscendo nel concetto il risultato di un'analisi e non di una rielaborazione. Il metodo dialettico si fa pertanto necessario ove si riconosce la non verità del discorso filosofico; in pratica esso non sussiste laddove la verità e il discorso vero sulle cose del mondo si costituiscono propriamente come oggetto della logica.

La ripresa di questa distinzione da parte di Massolo tende ad evidenziare come, nell'ottica aristotelica, la storia della filosofia sia essenzialmente dialettica, intesa come tecnica del discorso

<sup>767</sup> Arturo Massolo, *Hegel e la tragedia greca*, «Il giornale di Sicilia», 13 maggio 1959.

<sup>768</sup> Arturo Massolo, *Per una lettura della «filosofia della storia» di Hegel*, in *La storia della filosofia come problema ed altri saggi*, cit., pag. 165.

<sup>769</sup> Ivi.

<sup>770</sup> Ivi, pag. 167.

sui discorsi sulle cose, attestantesi su un piano arbitrario che non entra in rapporto con la filosofia e che ne costituisce, al limite, una propedeutica.

«La concezione dialettica della storia della filosofia si fonda in Aristotele sulla figura della dialettica come tecnica del discorso sui discorsi sulle cose. C'è dialettica là dove si riconosce la non verità del discorso. La realtà, le cose, e il discorso vero su di esse costituiscono l'oggetto della logica»<sup>771</sup>.

Massolo nota inoltre che la differenza tra *logica* e *dialettica* prospettata da Aristotele si ripresenta in modo analogo nella disposizione della *Critica della ragion pura*.

Tenendo presente la partizione della *Critica*, Massolo evidenzia come la *Dottrina Trascendentale degli elementi* si divida in due parti: *Estetica trascendentale* e *Logica trascendentale*; quest'ultima a sua volta bipartita in *Analitica* e *Dialettica trascendentale*. Infatti, così come Kant segue la classica partizione di derivazione aristotelica, allo stesso modo egli assegna alla dialettica il ruolo di attività dialogica attraverso la quale diviene possibile la disputa sulla validità delle tesi precedenti (ad esempio sulla finitezza o no del cosmo, sulla razionalità o no delle leggi fisiche), e alla logica attribuisce l'analisi della verità del concetto.

Tuttavia Massolo rileva una differenza fondamentale tra Aristotele e Kant, in quanto nella *Critica* la dialettica non è più propedeutica al discorso filosofico, ma entra in rapporto con la costruzione del concetto, ed è dunque parte interna del sistema.

«La differenza tra la dialettica kantiana e aristotelica consiste allora in questo: in Kant è un fatto necessario, non contingente ed arbitrario, ed è prodotto da una illusione trascendentale inevitabile e naturale; in Aristotele è conseguenza di un atto arbitrario e causale»<sup>772</sup>.

Dunque, se anche in Kant la dialettica è *discussione delle tesi precedenti*, configurandosi, in un certo qual modo nella stessa accezione del primo libro della *Metafisica*, e anche se permane la medesima distinzione aristotelica tra *Logica* e *Dialettica*, Massolo chiarisce come in Kant quest'ultima non sia una propedeutica, ma sia resa necessaria dalla situazione umana. In tal senso la dialettica, nel sistema kantiano, diviene parte integrante della *Critica*, poiché essa è giustificata da una particolare situazione dell'uomo, costitutiva ed ineliminabile.

«Con Kant ha inizio quella concezione secondo la quale la storia della filosofia fa parte della filosofia. Che Kant debba essere considerato il filosofo che apre la possibilità ad un nuovo concetto della storia della filosofia, può sembrare strano: la sua filosofia è in certo modo una filosofia storica. Egli esamina sistemi e tesi come se non avessero dimensione temporale. La contingenza è completamente ignorata. Le tesi astratte dei sistemi non sono né contingenti, né arbitrarie, ma rappresentano la storia necessaria della ragione umana. È una storia, dunque, ancora più astratta della storia della filosofia di Aristotele. Il risultato è, però, decisivo. La dialettica rientra nella scienza, e con essa la storia della filosofia»<sup>773</sup>.

Emerge in questo punto in modo piuttosto chiaro l'interpretazione di Massolo della filosofia kantiana, che già si è avuto modo di approfondire nei suoi dettagli nel discorso precedente relativo all'*Introduzione alla analitica kantiana* (1946). A distanza di dieci anni Massolo si sofferma su un

---

<sup>771</sup> Ivi.

<sup>772</sup> Ivi, pag. 168.

<sup>773</sup> Ivi, pag. 169.

aspetto particolare di quella lettura. Egli sostiene che la filosofia di Kant, pur essendo una filosofia essenzialmente metastorica, dunque priva di una dimensione temporale, possiede in sé gli elementi teorici in grado di decretare la possibilità di una storia della filosofia nel senso moderno, non più una propedeutica ma di una parte integrante del discorso filosofico.

Tale concettualizzazione restituisce la dimensione della lettura di Kant effettuata da Massolo, la quale in contrasto con la storiografia neohegeliana consentì di scorgere, sotto le ceneri di una filosofia che riflette su tesi e sistemi come se non derivassero dall'uomo, il primo germe di una prospettiva che si svilupperà nel discorso successivo.

Se il «risultato di Fichte è nella individuazione dell'eterogeneo kantiano come ragione alienata da sé», Massolo sottolinea come l'assoluta conciliazione tra logica e dialettica, tra realtà e pensiero, «viene però compiuta soltanto da Hegel con la storicizzazione del reale, come sua umanizzazione»<sup>774</sup>.

È un punto decisivo nel pensiero di Massolo, in quanto per la prima volta sotto la sua penna il nome di Hegel viene richiamato sullo sfondo di una nuova lettura che, cominciata nel periodo precedente, risulta ormai sedimentata. Questa nuova interpretazione scaturisce da quella serie di studi degli anni precedenti, sostenuti da una fine analisi filologica, che ebbero il merito di condurre l'autore ad emanciparsi dall'interpretazione neohegeliana ed esistenzialistica. Egli stesso ammette:

«Si è parlato di astrattezza del pensiero hegeliano, ma su tale astrattezza ci sarebbe molto da dire<sup>775</sup>. È difficile che il lettore superficiale riconosca il senso storico della *Fenomenologia*, tanto essa appare astratta. La filosofia della storia in particolare è stata terribilmente fraintesa perché nella sua interpretazione ci si è voluti mantenere dentro il «sistema» di Hegel, come se essa fosse, cioè, una parte o uno dei suoi risultati. Essa è, invece, la giustificazione del sistema, la sua possibilità, cioè la presentazione di quella conciliazione, dentro cui è possibile che vi sia quella logica, quella filosofia del diritto, quella storia della filosofia, ecc...

Hegel appare astratto perché si mantiene fedele ad una sua tesi: la filosofia non solo è un fatto indipendente, autonomo, ma è una riflessione sulla realtà»<sup>776</sup>.

---

<sup>774</sup> Ivi, pag. 170.

<sup>775</sup> La critica di astrattezza è, come noto, propria della lettura hegeliana restituita dal neoidealismo italiano, ed in particolare di Croce, con il quale Massolo probabilmente polemizza. Se, come è ampiamente noto, Croce vede nella filosofia della storia la negazione stessa della possibilità dell'identità di storia e filosofia, poiché essa renderebbe astratta la realtà di quella connessione, per Massolo il pensiero di Hegel si mantiene fedelissimo al principio secondo il quale la filosofia non possiede autonomia, ma trova la propria ragione di esistenza in quanto si definisce come riflessione sul reale.

L'impostazione di Croce deriva dalla considerazione della filosofia della storia come una metafisica della storia votata alla trascendenza. Egli prospetta, infatti, la propria filosofia nei termini di una metafisica (tale nell'estensione a tutto il reale della categoria di storia) dell'immanenza (poiché il principio rivelatore della realtà non è al di là della storia, ma nel suo stesso corso). (Cfr.: B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Roma-Bari, Laterza, 1976).

La lettura di Massolo, invece, parte da un presupposto differente. Egli non considera la filosofia della storia hegeliana una metafisica della storia, ma la giustificazione del sistema. Massolo infatti sostiene che non sarebbe adeguato parlare di filosofia della storia qualora ad essa si ascrivano pensieri suoi propri, non derivanti da una rielaborazione filosofica del reale. «Applicando alla storia questa tesi, la filosofia della storia sarebbe un'alterazione del reale a vantaggio dell'idea, in una condizione di servitù».

Invece la critica crociana si basa proprio sull'asserzione di questa idea e sulla considerazione di essa nel senso di una costruzione astratta. Massolo, invece, pone l'accento sul dato che la riflessione, per Hegel, non è un'astrazione aprioristica, ma una vera e propria riflessione sul reale; l'intrinseco compito della filosofia sta proprio in tale capacità di riflettere sulle cose del mondo. Inoltre, secondo Massolo, un ulteriore fraintendimento della Filosofia della storia hegeliana deriverebbe dall'esasperazione, da parte di una certa critica, della tendenza teologica in essa presente (il riferimento è in particolare a Feuerbach, che definì la filosofia hegeliana una teologia secolarizzata).

<sup>776</sup> Arturo Massolo, *Per una lettura della «filosofia della storia» di Hegel*, in *La storia della filosofia come problema ed altri saggi*, cit., pag. 171.

Se dunque la *filosofia della storia* non è una metafisica della storia, Massolo è costretto a domandarsi che cosa essa sia. La risposta si collega direttamente all'idea hegeliana di filosofia, la quale non è una «costruzione astratta di concetti, ma una riflessione sul reale». Si è visto come Massolo mutui integralmente questo concetto da Hegel, o quantomeno dalla lettura che l'autore restituisce di Hegel, allorché affermava nel saggio *La storia della filosofia come problema* che il filosofo è colui che *parteggia per il reale*, che cioè lavora affinché *la notte tramonti nel giorno*. Sulla scia di Hegel, per Massolo, la filosofia è un lavoro di riflessione per mezzo del quale il pensiero si concilia con la realtà. La filosofia è dunque coscienza del mondo, ed è un intervento storicizzante, in quanto «non c'è storia dove non c'è coscienza, e la filosofia è lo sforzo più storicizzante della realtà»<sup>777</sup>.

Ed è proprio in questo momento di conciliazione (la quale è pur sempre storica, cioè non valida per sempre, ma storicamente determinata), che si scorge la genesi propria della filosofia della storia. L'interpretazione che Massolo restituisce del discorso hegeliano permette di comprendere alcuni suoi concetti di fondo. Prima di tutto che la filosofia non coincide esattamente con lo spirito dell'epoca, bensì è il suo sapersi, la sua coscienza. Lo spirito di una determinata epoca è invece il modo in cui si presenta la vita vera e reale. In tal senso il pensiero risulta essere una negazione del mondo naturale, della vita. Ed è proprio in tale negazione del reale, effettuata dal pensiero, che si manifesta l'invecchiamento del logos, ovvero il momento in cui il pensiero è già diventato Realtà.

«Il pensiero corrompe il reale e lo scuote. Il pensiero fa sì che l'apparente compattezza del costume si riveli come dato storico. Questa crisi rimette in movimento lo spirito di un'epoca. Ma noi crediamo che qui Hegel possa insegnarci ancora qualcosa. Egli studia e riflette da storico il sorgere della filosofia non in astratto, ma nei diversi sistemi filosofici. Scoprire che il reale non è tutto, individuare il suo corrompersi come totalità, significa che il pensiero si raccoglie in sé, diventa concreto per sé, e si produce per se stesso e si costruisce un mondo ideale in antitesi al mondo reale. Di qui ha storicamente inizio il processo storico della filosofia»<sup>778</sup>.

Sicché la filosofia diventando genetica, ossia storica, non ha più la realtà fuori di sé, come qualcosa di estraneo e di inconoscibile. Per questo motivo la filosofia per Massolo, sulla scia di Hegel, non è una metodologia della storia (come ad esempio in Croce) ma è piuttosto la traduzione di un'epoca a livello della coscienza.

Se dunque la filosofia ha una sua intrinseca e costitutiva opposizione ontologica al reale, bisogna comprendere che cosa sia la filosofia della storia. A questo punto Massolo esplicita la domanda che percorre intensamente il saggio:

«Che cos'è la filosofia della storia, possibile unicamente sulla riconciliazione di ragione e realtà, se non la morte della filosofia?»<sup>779</sup>.

Dunque la sintesi tra *concetto* e *realtà*, decreta la genesi della filosofia della storia, la quale si fonda sulla morte della filosofia, una morte però che ha la «grandezza d'un sacrificio», ovvero il sacrificio del pensiero a favore del reale. Questa morte è infatti necessaria in quanto è la coscienza che «ora il

---

<sup>777</sup> Ivi, pag. 183.

<sup>778</sup> Ivi, pag. 185.

<sup>779</sup> Ivi, pag. 186.

pensiero diviene ed è ciò che determina il mondo politico, la costituzione, che opera le rivoluzioni, le trasformazioni dello Stato»<sup>780</sup>.

Per Massolo dunque, l'intervento del filosofo è stimolato dal dissidio del concetto e della realtà. In questo scenario la filosofia della storia può sorgere soltanto da una situazione conciliata, ovvero da una realtà che ha portato a termine il proprio processo di formazione e può dunque essere riconosciuta nella sua intrinseca razionalità. La filosofia della storia è dunque necessaria per la pensabilità, per l'intelligibilità, delle diverse epoche; essa infatti non si configura come una possibilità infinita ma nasce solo là dove c'è conciliazione di concetto e realtà. Come momento riflessivo di storicizzazione, la filosofia della storia sorge quando non c'è più eccedenza del concetto sul reale, quando, cioè, il concetto non ha più di fronte a sé la realtà come antitesi.

La posizione di Massolo rispetto al dibattuto, nonché appassionante, problema della filosofia della storia si pone nel dibattito suo contemporaneo, come particolarmente acuta ed originale<sup>781</sup>.

### 3.8 Il giovane Hegel e i bisogni degli uomini: *Prime ricerche di Hegel* (1959)

L'insieme degli scritti, degli appunti e dei frammenti pubblicati da Nohl nel 1907, con il titolo di *Hegels theologische Jugendschriften*<sup>782</sup>, permise agli interpreti di sondare la formazione del giovane Hegel che, a differenza di quella di Schelling, era avvenuta nel più profondo silenzio. Pertanto, allorché nel mondo storiografico si inserì la produzione del primo periodo degli studi di Hegel, la revisione del pensiero del filosofo alla luce di questo nuovo materiale fu inevitabile.

È noto che Dilthey diede un'interpretazione fondamentalmente teologica del giovane Hegel<sup>783</sup>, tesa a posizionarlo all'interno del romanticismo tedesco, ed interpretare questi scritti giovanili nella direzione di un "panteismo mistico".

L'operazione critica e filologica di Dilthey-Nohl, anche se definiva quell'insieme di frammenti come 'scritti teologici', ebbe comunque il merito di sviluppare una mediazione culturale di vasto raggio, da cui prese le mosse una vera e propria rinascita hegeliana.

Tuttavia una maggiore possibilità di approfondire questo nuovo bacino di studi si ebbe con la pubblicazione dei *Dokumente zu Hegels Entwicklung*<sup>784</sup> (1936), ovvero di quella parte degli scritti giovanili in cui Hegel sviluppò una vera e propria analisi politica del suo tempo, ma che Nohl aveva accantonato poiché sfuggivano allo schema ermeneutico proposto da Dilthey.

---

<sup>780</sup> Ivi.

<sup>781</sup> Sulle altre posizioni in questi anni si veda: C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze, 1940; N. Bobbio, *Il problema della storia*, in «Comunità», n. 2, 1954; C. Carbonara, *La filosofia dell'esperienza e la fondazione dell'umanesimo*, L.S.E., Napoli, 1954; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino, 1956. Si vedano poi gli Atti del XVII Congresso nazionale di filosofia, *Il problema della conoscenza storica*, (Napoli, 18-22 marzo 1955), Vol. II, comunicazioni dei partecipanti al Congresso, Napoli, L.S.E., 1956. Si segnala lo Schema inedito dell'intervento al XVII Congresso nazionale di filosofia, *Sul problema della conoscenza storica*, Napoli, 1955, ora in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, pp. 45-47.

<sup>782</sup> G.W.F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften: nach den Handschriften der Rgl. Bibliothek in Berlin / herausgegeben von Herman Nohl*, Mohr, Tubingen, 1907.

<sup>783</sup> Cfr.: W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi* (1905), a cura di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo), Guida, Napoli, 1986.

<sup>784</sup> G.W.F. Hegel, *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (a cura di Johannes Hoffmeister), Fromman, Stuttgart, 1936.

In questo contesto bisogna inoltre considerare l'opera di Lukács sul giovane Hegel<sup>785</sup>, la quale nonostante alcuni fraintendimenti ha avuto il merito di riportare all'attenzione una serie di elementi del pensiero hegeliano ormai sepolti sotto le ceneri dei pregiudizi storiografici.

Sicché, di lì in poi, le interpretazioni sul periodo giovanile di Hegel si moltiplicarono tanto che ad oggi costituiscono quasi un capitolo autonomo della storiografia hegeliana. Da un punto di vista generale queste interpretazioni, pur nella loro differenza, che consiste nell'assegnare rilevanza a questo o a quell'aspetto del primo periodo di Hegel, sembrano armonizzarsi in una costante: la contrapposizione dello Hegel prejenese allo Hegel della maturità. Si può dire che nella maggior parte dei casi questi scritti siano stati inquadrati o come ricerche di fatto svincolate dall'evoluzione del pensiero hegeliano, rispetto al quale si porrebbero addirittura in antitesi, oppure esclusivamente in vista di ampliare la possibili ermeneutiche della *Fenomenologia dello Spirito*.

In questo ambito le ricerche di Arturo Massolo<sup>786</sup> rientrano in questo clima di rinascita di studi relativi al giovane Hegel che sul finire degli anni '50 attraversò anche la cultura italiana<sup>787</sup>. Oltre al lavoro di Massolo, infatti, vanno ricordati gli studi di Carmelo Lacorte<sup>788</sup> e Antonio Negri<sup>789</sup>. Si tratta di tre studi profondamenti diversi ma accomunati dall'esigenza di lumeggiare, fuori dalla storiografia di riferimento, la formazione ed il pensiero giovanile di Hegel.

Lacorte, già noto per la rassegna *Studi sugli scritti giovanili di Hegel*<sup>790</sup>, ha seguito accuratamente la formazione del giovane Hegel da Stoccarda a Tubinga, delineando l'ambiente culturale nel quale il filosofo si trovò a maturare le prime esperienze intellettuali. Un aspetto innovativo del lavoro di Lacorte è la caratterizzazione degli anni di Stoccarda, che risultano essere quelli in cui il giovanissimo Hegel, lungi dall'accettare supinamente il «piatto ottimismo» del razionalismo illuministico, si orientò verso la storia filosofica dell'umanità, intesa «come storia della civiltà» e articolata «secondo l'individualità delle epoche e dei popoli»<sup>791</sup>. È opportuno notare che il lavoro di Lacorte è rivolto principalmente a rintracciare le fonti, le influenze culturali e le suggestioni che contribuirono alla formazione hegeliana a Stoccarda e a Tubinga. Tuttavia all'interpretazione di Lacorte sfugge un po' la sostanza dell'interesse precoce di Hegel che non è esclusivamente speculativo ma soprattutto storico-politico e procede mediante un tipo di riflessione che investe i diversi aspetti della realtà.

Tra gli studiosi del giovane Hegel Massolo più di ogni altro si trovava in una situazione favorevole data la sua confidenza, derivante da un decennio di studi, con la dialettica interna dell'idealismo tedesco, la quale costituisce un momento decisivo per la determinazione della direzione di alcuni

---

<sup>785</sup> György Lukács, *Der Junge Hegel, Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, Zürich. Europa Verlag, 1948.

<sup>786</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, Serie di Lettere e filosofia, vol X, Urbino, 1959.

<sup>787</sup> Mario Rossi, *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, Edizioni Ferrara, Messina, 1953.

<sup>788</sup> In Italia la storia della storiografia sul giovane Hegel è stata studiata ampiamente da un punto di vista critico da Carmelo Lacorte, *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze, 1959, pp. 7-55.

<sup>789</sup> A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, CEDAM, Padova, 1958.

<sup>790</sup> Carmelo Lacorte, *Studi sugli scritti giovanili di Hegel*, in «Rassegna di filosofia», 1956, pp. 5-25, pp. 117-135, pp. 227-251.

<sup>791</sup> Carmelo Lacorte, *Il primo Hegel*, cit., pp. 114-115.

passaggi del pensiero hegeliano<sup>792</sup>. Infatti tutta la ricostruzione delle prime ricerche di Hegel è sospinta in Massolo da uno spiccato interesse teoretico, il quale poteva giovare, in quegli anni, delle condizioni più favorevoli dal punto di vista della disponibilità delle fonti. Basti ricordare che l'autore giunge a questo studio con alle spalle un lungo viaggio attraverso Kant prima, e successivamente Fichte e Schelling. La metodologia esegetica seguita da Massolo si è dimostrata efficace per rintracciare una globale unità nella molteplicità dei frammenti, senza mai debordare in una rigida presa di posizione interpretativa volta ad assolutizzare questo o quell'aspetto che a prima vista potesse apparire preminente.

Massolo in pagine dense propone una lettura in chiave politica e storica delle *Jugendschriften*, profondamente segnata dall'intuizione per la quale la genesi del pensiero hegeliano non sarebbe stata mossa da interessi puramente speculativi e teologici, ma vada spiegata alla luce del forte interesse che Hegel nutriva per gli aspetti politici del suo tempo. Proprio da qui deriva, secondo Massolo, anche la forte attualità del pensiero di Hegel.

Le *Prime ricerche di Hegel* (1959)<sup>793</sup> si pongono fin dal principio nei termini di un'antitesi rispetto alla linea interpretativa che tende a contrapporre il giovane Hegel ad uno Hegel sistematico e della maturità. Sono sospinte dall'intuizione che Hegel filosofo della maturità non abbia mai ed in nessun modo rinnegato il senso delle proprie ricerche giovanili e che anzi proprio da lì sia partito per la costruzione del proprio sistema. Secondo Massolo, infatti, nelle opere della maturità si possono ritrovare le tesi rivoluzionarie che caratterizzarono il primo periodo degli studi di Hegel e che costituirono lo spunto per una concreta riflessione sulla situazione storica sua contemporanea<sup>794</sup>. Nel richiamo alla situazione contemporanea Massolo potrebbe essere stato sollecitato dall'allora recente studio di Eric Weil<sup>795</sup>, il quale avanza interpretazioni che si sviluppano in tal senso.

È opportuno notare che l'interpretazione di Massolo potrebbe anche richiamare il precedente studio di Lukács. Tuttavia, secondo alcuni interpreti, questo richiamo potrebbe risultare inadeguato alla prova dei fatti in quanto «l'interpretazione del Massolo, sempre filologicamente motivata, è aliena da quelle categorizzazioni alle quali ama abbandonarsi il Lukács. Il carattere politico dei primi scritti di Hegel viene, inoltre, opportunamente accentuato, sempre, però, in una costante fedeltà alle risultanze testuali»<sup>796</sup>.

### 3.8.1 *Il Ritmo della interpretazione di Massolo del primo periodo della evoluzione hegeliana: Periodo di Tubinga*

A scandire il ritmo della interpretazione del primo periodo della evoluzione hegeliana è il peso da attribuire agli entusiasmi per la rivoluzione francese. Se è indubbio che Hegel vive con entusiasmo il clima della Rivoluzione francese, Massolo in prima battuta sottolinea come già nelle pagine di Tubinga si incontri una precisa presa di posizione polemica da parte di Hegel nei confronti del

---

<sup>792</sup> Basti pensare al complesso problema del rapporto tra Schelling ed Hegel, nella configurazione del quale ha spesso pesato la mancanza di un'adeguata conoscenza dell'evoluzione schellinghiana da parte degli interpreti.

<sup>793</sup> Su quest'opera di Massolo si vedano le recensioni di A. Peperzak, *Neue italienische studien über den jungen Hegel*, in «Hegel studien», Bd. 2, 1963, pp. 363-364; Antimo Negri, *Tre studi italiani sul giovane Hegel*, in «Giornale Critico della filosofia italiana» XL, 1961, pp. 92-101.

<sup>794</sup> Cfr. su questo punto ciò che Massolo dice nel *Frammento etico-politico* (1958).

<sup>795</sup> Eric Weil, *Hegel et l'état*, Vrin, Paris, 1950.

<sup>796</sup> Pasquale Salvucci, *Prime ricerche di Hegel*, in *Il filosofo e la storia*, Quattroventi, Urbino, 1994, cit., pag. 606.



radicalismo giacobino; essa può essere documentata dalla lettera che Hegel invia a Schelling il 24 dicembre del 1794, nella quale comunica all'amico di aver avuto modo di parlare con l'autore delle corrispondenze sugli avvenimenti francesi comparse nella rivista «Minerva» di Archenholz. Proprio questa rivista, che circolava ampiamente a Tubinga, permetteva ai giovani dello *Stift* di essere informati sulla rivoluzione. È da notare che nella stessa lettera, Hegel, riferendosi al processo di Carrier, che era stato ghigliottinato da poco, scrive: «questo processo ha smascherato tutta la scelleratezza dei seguaci di Robespierre»<sup>797</sup>.

Il problema dell'evoluzione hegeliana in questo primo tempo è intimamente connesso alla interpretazione che si crede di poter avanzare in merito agli scritti di Tubinga e di Berna. Dal canto suo la lettura di Massolo si contrappone a tutte quelle interpretazioni che scorgono nella vicenda hegeliana una riconciliazione graduale con una realtà assolutizzata e dunque la negazione delle iniziali spinte rivoluzionarie.<sup>798</sup> Secondo Massolo le pagine di Tubinga presentano il pensiero di Hegel in una posizione speculativamente incerta:

«La posizione nella quale il frammento di Tubinga presenta il pensiero di Hegel, è quanto mai incerta. Ma sarebbe un errore individuare soltanto in una sua immaturità la radice di questa incertezza concettuale. Ciò che appare immaturità, può darsi che sia invece rivelazione della sua fortissima esigenza di mantenersi sul piano della realtà. È pertanto un autentico errore intendere la sua polemica, il suo disinteresse per i principi definitivi, in direzione romantica e mistica. La sua polemica deve essere già collocata in una visione storica del mondo umano. [...] Nel frammento sono già presenti i temi che avranno un loro ulteriore e diretto approfondimento: religione soggettiva e oggettiva, religione nazionale e privata»<sup>799</sup>.

Dunque pur nella sua incertezza teorica, che non permette di definire il pensiero di Hegel, il frammento di Tubinga non va considerato nell'ottica di una testimonianza di immaturità intellettuale, ma piuttosto come il rifiuto, da parte di Hegel, di quella filosofia con principi definitivi, che vorrebbe risolvere nel concetto in modo decisivo la complessa e contraddittoria natura dell'uomo. Massolo non scorge dunque nel giovane Hegel nessun cedimento verso un approccio romantico, ma piuttosto la necessità di mantenersi in contatto con la realtà. Secondo Massolo «questo disinteresse per il concetto come nozione indifferente al tempo, è all'origine del suo intero filosofare»<sup>800</sup>. Ben ferma è tenuta dunque la dichiarazione hegeliana per la quale la vivente natura è eternamente altro dal suo concetto. In tal senso il disinteresse per la filosofia definitoria è così un disinteresse per ogni concettualizzazione indifferente al tempo<sup>801</sup>.

Massolo scorge nei frammenti di Tubinga la sofferenza che Hegel prova per l'uomo tedesco e la sua solitudine, derivante dallo stare in un mondo in cui non riesce a riconoscersi e di cui non riesce a fare parte. Di qui l'esigenza rivoluzionaria che si riflette nella nostalgia hegeliana per il mondo

---

<sup>797</sup> *Briefe von und an Hegel*, hrsg. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952, pp. 13-14.

<sup>798</sup> Questo è un punto tra i più delicati relativi alla vicenda del giovane Hegel. L'interpretazione di Massolo si pone in posizione antitetica rispetto a quella che Hyppolite avanza in *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Rivière, Paris, 1948. In essa l'autore interpreta l'evoluzione giovanile di Hegel come passaggio «da un certo razionalismo rivoluzionario a un misticismo doloroso». Cit., pag. 40.

<sup>799</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pp. 13-14.

<sup>800</sup> Ivi, pag. 14.

<sup>801</sup> È da notare la presenza di Kojève per un adeguato intendimento delle fonti di Massolo. Kojève entro questo rapporto ha condotto parte della sua ricostruzione in particolare in *Note sur l'éternité, le temps e le concept*, in *Introduction à la lecture de Hegel*, Parigi, 1947, pag. 377. In queste pagine è tematizzato il lavoro come attività che temporalizza la realtà e la trasforma. Il lavoro è l'elemento che conduce alla identificazione di Tempo e Concetto.

greco, per la polis ove non c'è posto per la solitudine. In questa nostalgia di Hegel per l'uomo totale, si può scorgere un implicito atteggiamento antikantiano, laddove Kant è il «filosofo dell'uomo dualizzato»<sup>802</sup>.

Si comprende come, secondo Massolo, la critica di Hegel a Kant, che a Tubinga è implicita nella nostalgia per l'uomo totale e per la polis greca, si farà sempre più acuta nella meditazione successiva e si amplierà e chiarirà alla luce delle ricerche storiche che di lì a poco verranno condotte da Hegel. Infatti Hegel perverrà a considerare la posizione kantiana, con i suoi dualismi di ragione ed empirico come rientrante nella situazione storica dell'uomo moderno (il *Privatmensch*), consapevolezza che si tradurrà in un acuto rifiuto della situazione di assolutezza in cui Kant aveva proiettato la condizione scissa dell'uomo.

### 3.8.2 *Periodo di Berna*

Vi è un punto che va tenuto fermo nell'interpretazione di Massolo: secondo l'autore gli interessi di Hegel non furono in prima battuta speculativi, ovvero Hegel non cominciò la propria riflessione come filosofo. Questo aspetto dell'interpretazione di Massolo si chiarisce allorché egli giunge ad occuparsi del periodo di Berna (1793-1796).

Nel suo studio Massolo analizza in modo preciso il carteggio<sup>803</sup>, convinto della sua capacità di poter illuminare e dare una direzione esegetica ai frammenti. Il carteggio era stato già ampiamente da lui studiato, seppur in una prospettiva schellinghiana, nel saggio *Schelling e l'idealismo tedesco*<sup>804</sup>.

Sicché la lettura incrociata dei frammenti giovanili di Hegel e del carteggio con Schelling consentì a Massolo di cogliere il senso intimamente storico-politico, dunque estraneo ad interessi speculativi, delle ricerche del giovane Hegel. L'operazione condotta da Massolo è stata quella di sottolineare il ruolo di Schelling nel sollecitare Hegel a prendere parte a discussioni speculative e a chiarire di volta in volta il proprio punto di vista relativamente a problemi che in quel momento erano piuttosto estranei alle sue curiosità ed al suo ambito di ricerca.

Dalla lettura che Massolo compie del carteggio emerge inoltre la consapevolezza dell'ironia che caratterizza il primo atteggiamento di Hegel verso le sollecitazioni speculative di Schelling, sulla quale pochissimi interpreti si erano fino ad allora soffermati.

Nella prima lettera, dopo aver riconosciuto l'importanza del saggio kantiano *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hegel chiede a Schelling notizie sulla situazione a Tubinga, da cui era partito per cominciare l'esperienza da precettore. La risposta di Schelling del 5 febbraio 1795 è aspra e polemica, percorsa da uno sdegno verso i teologi di Tubinga, i quali avrebbero frainteso lo spirito di Kant, trasformando i dogmi in postulati pratici o bisogni della ragione in sé, avevano utilizzato la filosofia kantiana a difesa della dommatica e dunque a dimostrazione dell'esistenza di un Dio personale, contro cui invece si era esercitata la critica di Kant.

Schelling inoltre, nella stessa lettera, dimostra di non condividere l'entusiasmo di Hegel per la filosofia religiosa di Kant, poiché il suo favore va a Fichte di cui ha potuto leggere i primi fogli

<sup>802</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 12.

<sup>803</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, in particolare pp. 20-31. «Poiché non è possibile individuare un immediato diretto riflesso delle ricerche che Hegel compie, il carteggio deve venire studiato nel suo intero», cit., pag. 20.

<sup>804</sup> In particolare si veda: *Schelling e l'idealismo tedesco*, in *La storia della filosofia come problema ed altri saggi*, pp. 35-65. Ma in particolar modo *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze, 1953.

della *Grundlage* e comprenderne la svolta che Fichte nell'approfondimento e nella prosecuzione della filosofia critica.

La risposta di Hegel è in parte anch'essa polemica e viene intenzionalmente utilizzata da Massolo per rimarcare quella che a suo avviso è la diversità tra i due filosofi e gli interessi che animano le loro ricerche: speculativi per Schelling, storico-politici per Hegel.

Dal canto suo infatti, Hegel non ritiene che il destino della filosofia kantiana, nell'ambiente ufficiale dello *Stift* di Tubinga, sia da ricondurre ad una incapacità speculativa dei teologi, che avrebbero trasfigurato il fondo della problematica kantiana, quanto piuttosto possa essere spiegato alla luce della miseria della situazione politica, al fatto cioè che l'ortodossia era strettamente legata ad interessi secolari. Per Massolo, dunque, Hegel ha potuto intravedere questo nesso in quanto la sua attenzione, diversamente da Schelling, era costantemente orientata alla situazione storico-politica.

Massolo sottolinea inoltre come in questo dibattito Hegel addossi a Fichte la responsabilità del fraintendimento da parte dei teologi di Tubinga rispetto al nucleo originario del pensiero di Kant, sebbene egli avesse letto di Fichte fino a quel momento soltanto la *Critica ad ogni rivelazione*. Hegel infatti non vede come sia possibile porre un argine alla logica teologica, una volta che siano fatti valere fino in fondo i principi di quest'opera.

Proprio partendo dalla santità di Dio, Fichte argomenta ciò che Dio deve essere conformemente alla sua natura morale, così come i teologi di Tubinga si servono della prova morale per pervenire all'essere personale, Dio. A questo punto si spiega perché Hegel chieda a Schelling di precisare che cosa egli intenda per prova morale e di rispondere alla domanda: credi che noi non ci si spinga proprio così lontano? L'ironia è particolarmente espressa in quel «noi» (*wir*)<sup>805</sup>, dato che Hegel avrebbe facilmente potuto dire «tu», in quanto è Schelling ad accettare i principi di Fichte e in virtù di una accettazione, non potè pervenire che a quel risultato del Dio personale, così come i teologi di Tubinga. Massolo discute questo punto in quanto intende evitare di leggere nella lettera di Hegel la rinuncia al Dio personale come riflesso del pensiero di Schelling.

«Questo punto doveva venir discusso perché in generale lo si interpreta come l'inizio di una azione schellinghiana, che provocherà in Hegel la rinuncia a un Dio personale»<sup>806</sup>.

Ciò che in linea generale emerge dall'analisi massoliana del carteggio tra Hegel e Schelling è che l'esigenza speculativo-sistematica di Schelling non persuade Hegel, il quale si rifiuta di abbandonarsi alla speculazione preso com'è dall'interesse politico.

Di particolare rilievo è il legame che Massolo individua in questo periodo degli studi hegeliani con la filosofia di Kant. Il contributo massoliano su questo punto costituisce una novità rispetto a quelle interpretazioni, rappresentativa è quella di Dilthey, che tendevano a vedere un Hegel essenzialmente kantiano nelle prime fasi della sua speculazione. Massolo offre una soluzione suggestiva del problema relativo alla ricerca e alla critica dei postulati kantiani da parte di Hegel.

In una lettera del 16 aprile 1795 Hegel comunica a Schelling una sua ricerca sui postulati della ragion pratica. Tuttavia se si procede ad esplorare gli scritti hegeliani di quel periodo non si trova evidenza testuale di questi studi. In linea generale gli interpreti, al fine di risolvere la questione, mettono in relazione la dichiarazione della lettera con una pagina di Berna che si riferisce

---

<sup>805</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 24.

<sup>806</sup> Ivi, pag. 25.

esplicitamente ai postulati kantiani. Questa soluzione è rifiutata da Massolo, il quale ritiene che il frammento di Berna sia certamente posteriore. Queste analisi non sono per Massolo arida ricerca filologica, in quanto l'autore ritiene che solo indagando direttamente i frammenti hegeliani contemporanei a quella dichiarazione si possa comprendere che cosa rappresentasse per il giovane Hegel il pensiero filosofico.

«É proprio qui che anche il fondamento della sua critica a Kant, critica che si fa avanti faticosamente, perché procede insieme ad una sempre maggiore consapevolezza che non ci sono bisogni da soddisfare come bisogni di una ragion in sé, ma che sempre si ha da fare, che una filosofia avrà sempre da fare con i bisogni storici dell'uomo»<sup>807</sup>.

Secondo Massolo dai frammenti emerge che Hegel allorché approfondiva le proprie ricerche storiche, maturò anche la consapevolezza che non esistono bisogni relativi ad una ragione pura in sé, poiché esistono soltanto i bisogni storici degli uomini. A partire da questa prospettiva il distacco dalla ricerca puramente speculativa di Schelling appare a Massolo intrinseco alla formazione hegeliana.

É da notare che i frammenti da Massolo utilizzati con ampiezza nelle *Prime ricerche di Hegel*, testimoniano una progressiva sostituzione della espressione hegeliana «bisogni del tempo» all'altra «bisogni della ragione».

«Hegel farà di frequente ricorso alla espressione *bisogni del tempo*. E questa espressione è molto significativa perché indica, nel suo sostituirsi ai bisogni della ragione, il maturarsi della sua critica e il prender coscienza della astrattezza di quella ragione che Kant aveva preteso cogliere nella sua purezza e quindi nella sua metastoricità»<sup>808</sup>.

A questo punto Massolo si cimenta nell'indagine del contenuto speculativo all'origine di questa sostituzione e giunge alla conclusione che proprio studiando i postulati pratici Hegel si sarebbe accorto della vana pretesa kantiana di considerarli come esigenze della ragione. Un'esigenza questa a cui Hegel oppose un netto rifiuto, data la sua crescente consapevolezza che non esistono bisogni metastorici, ma soltanto bisogni radicati nel tempo, dunque storici.

A partire di qui Massolo riflette sul come il pensiero di Hegel in questo periodo abbia per conseguenza una demolizione dell'antropologia che è al cuore della filosofia di Kant e, seppur con le dovute differenze, anche di Fichte. Al fine di indagare come in concreto si sia realizzato in Hegel questo passaggio dai *bisogni della ragione* ai *bisogni del tempo*, ovvero questa vera e propria presa di coscienza, Massolo si richiama alle ricerche storiche di Hegel.

Le indagini hegeliane che Massolo segue da Tubinga a Berna, che condussero Hegel alla negazione dei postulati come bisogno di una ragion pratica, si basano sullo studio della polis greca, sulla crisi dell'impero romano, sulla costituzione dello stato francese ed in particolare sulla situazione della Germania del tempo.

In questi studi l'elemento di maggior interesse che secondo Massolo va rilevato è il fatto che in Hegel «questa critica non è operata sui testi in nome di una diversa metafisica, ma è il risultato stesso delle sue ricerche storiche [...]. Ed è sul piano di questa situazione che Hegel interpreta i postulati kantiani. Più che a Kant, ripetiamo, egli guarda all'uomo di Kant. Quest'uomo è un isolato, privo di sicurezza, incerto»<sup>809</sup>.

---

<sup>807</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>808</sup> Ivi, pag. 46.

<sup>809</sup> Ivi, pag. 57.

Secondo Massolo l'elemento speculativo in grado di conferire genialità al pensiero di Hegel risiede nella sua capacità di indagare il reale. Nella fattispecie questa indagine si realizza nel fatto che Hegel riesce a rilevare la presenza della situazione storica a fondamento della stessa esigenza espressa dalla filosofia kantiana di una ragione metastorica<sup>810</sup>. (Che cosa è che spinge la ragione- si domanda Hegel- a porre esigenze che non può soddisfare? Queste esigenze sono connaturate alla ragione dell'uomo o sono condizionate da una situazione particolare, storica? E, se sono condizionate, come mai l'uomo perviene alla coscienza della loro incondizionatezza?<sup>811</sup>).

Massolo comprende come la filosofia kantiana appaia ad Hegel la teorizzazione del *Privatleben* che si astrae dalla comunità politica, sia per una decisione privata sia per la struttura della stessa realtà politica e sociale, che non consente la partecipazione e pertanto respinge nella vita interiore.

Nell'interpretazione di Massolo il senso della ricerca hegeliana a Berna appare scandito proprio dalla domanda circa le modalità di azione dell'uomo responsabile in un'età di crisi.

«Hegel ha già vissuto la disperazione e ha sofferto quella *Sehnsucht* che lo ha spinto a rievocare e a sostare nella rievocazione del mondo greco. Ma già ha individuato in quella nostalgia la presenza di quel distacco dalla realtà, del quale è necessario che l'uomo abbia ragione, se non vuole rimanere nella miseria del proprio tempo e in quella interiorità alla quale la infelicità stessa del proprio tempo lo respinge»<sup>812</sup>.

Dalla ricostruzione di Massolo risulta ampiamente documentato che la ricerca sul positivo nel cristianesimo sia stata una delle più importanti condotte da Hegel nel periodo di Berna. Nel lungo frammento sulla *Positività del Cristianesimo* Hegel si pone la domanda come «sia possibile il sussistere di una religione che non ha più la propria giustificazione nella struttura politica, nella costruzione di uno Stato, che più non rifletta in sé la concezione del mondo, che è a fondamento dell'umano agire»<sup>813</sup>.

Il problema nasce in quanto il Cristianesimo si è venuto a trovare in strettissimo rapporto con classi e uomini che lo hanno relegato ad una dimensione di interesse privato, divenendo un culto oggettivo ed uno strumento di schiavitù.

Massolo evidenzia come, nel frammento, Hegel metta in rilievo un aspetto decisivo: allorché il cristianesimo entrò nello Stato come suo fondamento, il positivo divenne oppressivo e ingiusto, assunse un senso radicalmente diverso da quello che aveva nelle prime comunità cristiane, nelle quali al cittadino era riconosciuto di riprendersi la libertà morale e religiosa alla quale avevano rinunciato con l'adesione alla fede cristiana<sup>814</sup>.

Massolo nota come già nel frammento di Tubinga<sup>815</sup> Hegel avesse messo in luce l'incapacità del cristianesimo di divenire una religione del popolo (*Volksreligion*)<sup>816</sup>, nella *Positività del*

---

<sup>810</sup> Sugli stessi temi si veda il saggio di Nicolao Merker, *Filosofia e realtà nel giovane Hegel* (1797-1801), in «Società», n. 3, 1959, pp. 462-493.

<sup>811</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 57.

<sup>812</sup> Ivi, cit., pag. 32.

<sup>813</sup> Ivi, cit., pag. 33

<sup>814</sup> Ivi, cit., pag. 45

<sup>815</sup> Si veda la traduzione italiana del *Frammento tubinghesse sulla religione nazionale*, posta in appendice al *Primo Hegel*, di Carmelo Lacorte, cit., pp. 319-350.

<sup>816</sup> Sui sentimenti religiosi di Hegel, in un'ottica pertanto antitetica a quella di Massolo, scrive Sofia Vanni Rovighi: «se è vero che l'atteggiamento religioso e morale suppone un certo pessimismo, in quanto suppone la persuasione, nessun pensatore è meno religioso e meno moralista di Hegel». Cfr. *La concezione hegeliana della storia*, Vita e Pensiero, Milano, 1942, cit., pag. 73.

*Crisitanesimo* l'attenzione di Hegel è concentrata sul come il carattere fondamentale del cristianesimo sia l'individualismo, che si pone in strettissimo rapporto con la passività politica<sup>817</sup>.

L'operazione condotta in queste pagine è tesa a sottolineare come in Hegel le consapevolezze circa la natura del cristianesimo maturino sempre nel solco di una serrata ricerca storica, la quale permise al filosofo di scoprire a quali determinati interessi storici rispondeva il cristianesimo nel momento della sua prima diffusione. Come è noto il cristianesimo si affermò nel periodo di decadenza dell'impero romano, e dunque con il sopravvenire del dispotismo, quando la società necessitava di conforto per mitigare l'oppressione politica<sup>818</sup>. Al dispotismo politico, tuttavia, si sostituì ben presto un dispotismo religioso.

Massolo mostra come Hegel abbia già in questi anni la profonda consapevolezza che gli individui nel loro percorso storico risultano essere in grado di liberarsi dall'unilateralità e dagli interessi particolari al fine di recuperare una dimensione unitaria e totale nella vita politica.

Pertanto la sopravvivenza del Cristianesimo nella sferamondana sembra derivare ad Hegel «dagli interessi di chi vuole mantenere i propri privilegi e la propria violenza»<sup>819</sup>. Sicché per il filosofo tedesco allorché si ricostituiranno le condizioni di una nuova vita politica, il *Privatleben* smarrirà la sua assolutezza e, mediante il superamento dell'alienazione politica verrà oltrepassata anche l'alienazione religiosa espressa dal Cristianesimo.

Massolo si intrattiene anche sulla *Vita di Gesù*, che «non costituisce un problema per le difficoltà che una sua lettura presenta, ma per il significato che può e deve ricevere nella evoluzione hegeliana»<sup>820</sup>.

La storiografia non è concorde sul significato da attribuire alla *Vita di Gesù*. La posizione di Massolo si distanzia sia da Dilthey che vede in Hegel un fedele discepolo di Kant<sup>821</sup>, ma anche da J. Wahl<sup>822</sup> che invece ne sostiene la parziale originalità. Certamente Massolo riconosce che l'interpretazione di questo scritto possa offrire la possibilità di gettare luce sul rapporto che il primo Hegel intrattiene con Kant, ma ciò non significa che Hegel in questo momento sia kantiano.

Massolo ammette che nel suo immediato presentarsi il saggio possa apparire come una continuazione, da parte di Hegel, del progetto di Kant così come esso appare nell'opera *Die Religion* (1793), la quale intendeva liberare il cristianesimo da qualsivoglia elemento metastorico, per pervenire ad una religione conforme alla ragione. Tuttavia, aggiunge Massolo:

---

Diversa è la posizione di Banfi, sotto questo aspetto più assimilabile a Massolo, secondo il quale, il problema religioso si presenta in Hegel fin dai suoi anni giovanili come un problema culturale. Secondo Banfi di un' «intima problematicità religiosa nella sua vita personale non v'è traccia. Invece l'accento intimo, personale che domina sino nei primi scritti hegeliani è la fede nell'unità dell'uomo. La certezza di un'originaria armonia tra lo spirito e la sensibilità, il senso di un universale consonanza del mondo, dell'accordo vivente della realtà, ove ogni divergenza si armonizza, la coscienza del valore della vita nel ritmo infinito della creazione e della distruzione». Cfr. Antonio Banfi, *La filosofia della religione in Hegel*, in «Rivista di filosofia», 4, 1931, cit., pag. 393. Sullo stesso argomento si veda: Livio Sichirollo, *Dialettica e filosofia nelle hegeliane «Lezioni sulla filosofia della religione»*, in *Logica e dialettica*, Elzeviriana, Milano, 1957.

<sup>817</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 36.

<sup>818</sup> Ivi, pag. 37.

<sup>819</sup> Ivi, pag. 34.

<sup>820</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 39.

<sup>821</sup> Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegel*, Teubner, Leipzig, Berlin 1921.

<sup>822</sup> J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, P.U.F. Paris, 1929.

«se noi però ci riferiamo a quelle pagine che precedono immediatamente il saggio, troviamo qualcosa che non ci consente senz'altro di accettare quella interpretazione. Nel frammento che immediatamente precede, Hegel è già cosciente che né una morale né una religione possono venire esposte in una loro validità fuori di un loro riferimento ai bisogni del tempo»<sup>823</sup>.

Massolo nota dunque già nei frammenti che precedono la *Vita di Gesù*, Hegel sarebbe cosciente dell'impossibilità di parlare di una religione e di una morale svincolate dalla loro situazione e poste al di fuori di ogni riferimento storico, dunque analizzate nella loro assolutezza.

D'altro canto Massolo sottolinea che Kant non avrebbe potuto assolutamente riconoscere confacente al proprio pensiero la questione, di indubbia derivazione schellinghiana, con cui lo scritto di Hegel inizia: «La ragione pura, che trascende ogni limite, è la divinità stessa»<sup>824</sup>.

Questa ulteriore osservazione permette a Massolo di comprendere, contro Dilthey, l'impossibilità di ricondurre a Kant il sostrato speculativo della *Vita di Gesù*, in quanto esso è determinato piuttosto da ascendenze schellinghiane. Il pensiero di Schelling, infatti, seppur privo di un reale interesse politico, apriva ad Hegel la possibilità di esaltare la solitaria nostalgia dell'uomo per l'Assoluto.

Inoltre Massolo nota come più tardi, nel periodo francofortese, Hegel criticherà lo spirito morale kantiano che pur viene celebrato nella *Vita di Gesù*, poiché in esso individuerà il riflesso dello spirito servile ebraico, di cui Gesù rappresenta la più decisa negazione<sup>825</sup>.

L'analisi esegetica condotta da Massolo su la *Vita di Gesù*, permise all'autore di apportare un notevole contributo nell'ambito della storiografia sul giovane Hegel circa il problema del «kantismo» dell'opera, nonché consentì alla storiografia di quegli anni di assumere nuovi strumenti per analizzare il rapporto che il giovane Hegel detiene con la filosofia kantiana.

Dalla trattazione di Massolo emerge come l'iniziale entusiasmo di Hegel per la religione kantiana, così come lo si è visto nel carteggio con Schelling, si affievolisce negli anni di Berna. Massolo nota come man mano che Hegel svolgeva le proprie ricerche, indagando il mondo moderno e la struttura sociale-borghese, si andava disvelando ai suoi occhi la situazione a fondamento della istituzione kantiana, e andava maturando nel filosofo un atteggiamento critico verso l'astoricità della concezione dell'uomo di Kant.

Gesù, al fine di restituire il suo popolo alla libertà e ricostituirne la dignità morale, fu costretto ad agire a partire dalla situazione oggettiva nella quale egli si trovava. Più precisamente Gesù avrebbe adoperato il suo linguaggio in quanto obbligato dalla situazione storica, dunque a fondare il proprio insegnamento su un'autorità divina. Massolo sottolinea come la domanda di Hegel riguardi il motivo per cui Gesù, pur essendo partito dalla volontà di liberare il suo popolo dalla servitù sia

---

<sup>823</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 40.

<sup>824</sup> Op. cit., Nohl, pag. 59.

<sup>825</sup> L'evoluzione del pensiero hegeliano su questo punto avverrà a Francoforte, momento nel quale Hegel arriverà ad interrogarsi sulla differenza che c'è tra l'uomo ebraico, che detiene una morale eteronoma, e l'uomo di Kant, che invece detiene una morale autonoma, l'imperativo categorico. Per Hegel non vi è differenza, nel senso che il primo sia schiavo ed il secondo libero, poiché egli ritiene entrambi schiavi, in quanto entrambi rendono conto ad un maestro, seppur uno esterno e l'altro interno.

ricordato come il fondatore di una religione positiva, divenuta oppressiva e ingiusta. La spiegazione di Hegel vede contrapposti il destino di Gesù a quello di Socrate.

«Ma se l'insegnamento di Gesù, divenne religione positiva, ciò fu dovuto ai suoi discepoli. Hegel oppone a quel destino tragico la felicità della parola di Socrate, e questo perché i suoi discepoli, vivevano in una società di uomini liberi e non amarono la filosofia e la virtù per amore di Socrate, ma amarono Socrate per la filosofia e la virtù. I discepoli di Gesù, invece, scelsero la loro vita per amore di Gesù e a quest'amore tutto sacrificarono. Essi furono in tal modo condotti a capovolgere i principi del loro maestro, che fondava la speranza della beatitudine nell'obbedienza alla volontà di Dio e alla legge morale. Essi, infatti, fondarono la conoscenza della volontà di Dio sull'autorità di Gesù, presentando il riconoscimento di questa autorità come una parte della volontà divina e quindi come dovere»<sup>826</sup>.

Nelle ultime pagine dedicate alla ricerca hegeliana di Berna, Massolo si sofferma sul tema dell'alienazione, che adesso viene esplorata da Hegel a partire dal Cristianesimo, inteso propriamente come una religione dell'alienazione. Al fine di intendere a fondo questo passaggio è bene ricordare che la problematica dell'alienazione, centrale nel pensiero moderno, fosse già stato indagato da Massolo a partire dall'istituzione kantiana. Si è visto nelle pagine precedenti, infatti, che nella lettura condotta da Massolo l'alienazione coincide con la stessa illusione trascendentale, la quale risulta costitutiva dell'uomo ed ineliminabile nei confini del pensiero di Kant. Una dimensione spiccatamente teoretica dell'alienazione si è vista essere presente in Fichte, determinandosi qui come un momento necessario finalizzato alla costituzione della coscienza<sup>827</sup>. In Schelling, l'alienazione mantiene pur sempre il suo carattere eminentemente teoretico anche se entra per la prima volta in rapporto con l'uomo totale.

Fin qui si può seguire la ricostruzione che del concetto di alienazione Massolo ha compiuto negli anni precedenti tramite il lavoro di ricostruzione della dialettica interna al dibattito dell'idealismo tedesco. È opportuno notare che nelle *Prime ricerche di Hegel* il problema dell'alienazione viene spinto in avanti dall'indagine di Massolo fino a rilevare un aspetto alquanto interessante:

«In Hegel il problema della alienazione non si presenta sul piano della coscienza comune, astratta dalla situazione. Alienazione e oggettività non coincidono. Quando Hegel, ubbidendo alla istanza della giustificazione storica in funzione di quella riconciliazione di pensiero e realtà che costituisce la possibilità stessa del sapere assoluto, come filosofia della storia, presenterà la sua identità di oggettività e alienazione, bisognerà in questa leggere pur sempre qualcosa di radicalmente diverso. La identificazione sarà pur sempre condotta sul piano della storia, sul piano, dunque concreto»<sup>828</sup>.

Sicché Massolo nota come nel primissimo Hegel la problematica dell'alienazione si configuri in modo radicalmente diverso rispetto ai suoi predecessori, in quanto non vi è la coincidenza di alienazione e oggettività. La ricerca di Massolo, in tacita antitesi con quella di Hyppolite<sup>829</sup>, intende dimostrare come l'alienazione in Hegel non si presenti nei termini di un contenuto teoretico o come un fatto interno alla coscienza, bensì venga scorta sempre nel suo fondamento storico, il quale

<sup>826</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 44.

<sup>827</sup> «Il non-Io fichtiano è una necessaria oggettivazione, alla quale la coscienza comune accede per il suo stesso costituirsi. Esso non è l'oggetto, ma la possibilità trascendentale dell'esserci di un mondo». Cfr. Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 47

<sup>828</sup> Ivi, cit., pag. 48.

<sup>829</sup> Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris, 1955. (In questo studio H. aderisce alla tesi per cui vi sarebbe una identificazione in Hegel tra alienazione e oggettività).



motiva la sua genesi. Sicché, se l'alienazione si produce storicamente, l'oggettività per Hegel non coincide con l'alienazione, laddove per Fichte e Schelling non c'è oggettività senza alienazione della coscienza.

È in questo nodo teorico che, secondo Massolo, va ricercata la giustificazione della ricerca condotta da Hegel sul cristianesimo inteso come religione dell'uomo alienato, ed in definitiva come modalità con cui il soggetto rinuncia alla propria libertà.

A tal proposito Massolo nota come Hegel si sarebbe servito del termine *Glaube*, per indicare la religione dell'uomo alienato, termine da lui non che non aveva utilizzato per designare la religione greca.

### 3.8.3 Il periodo di Francoforte (1797-1800)

Massolo comincia la trattazione del periodo francofortese di Hegel con una frase che delinea la sua posizione in antitesi a quella di Hyppolite e di Lukács.

«È difficile, forse anche errato, tentare di chiudere in una frase l'evoluzione hegeliana a Francoforte. Di contro c'è la tentazione di accettare passivamente la straordinaria ricchezza degli interessi. Questa apertura, però, rischia di riconoscere come scissioni e lacerazioni ciò che forse non è se non il dato fisico della pagina interrotta, della ricerca non condotta a termine, perché sollecitata a un ritorno sui propri presupposti. La questione è, comunque, direttamente in rapporto con l'interpretazione che si dà degli scritti di Berna. In tal modo si può contrapporre al razionalismo morale di quel periodo una visione pantragistica della storia, a un radicalismo rivoluzionario una presa di coscienza, sia pure dolorosa, di ciò che è il mondo, per cui l'intera problematica verrebbe riportata al problema della situazione dell'uomo e del suo destino in una società, in una realtà assolutizzante»<sup>830</sup>.

Massolo prende le distanze dalla posizione di Hyppolite per il quale la visione che Hegel matura sulla storia è fondamentalmente tragica. Come è noto il "pantragismo" a cui si richiama Hyppolite sarebbe interno allo stesso divenire storico e si farebbe premessa per la ricerca in Hegel di una soluzione che avverrà nello sviluppo della logica dialettica, come giustificazione panlogistica al reale e al destino dell'uomo<sup>831</sup>.

Inoltre, come già anticipato sopra nell'interpretazione del periodo di Francoforte Massolo si distanzia fino al dissenso anche dalla posizione di Lukács. Il filosofo ungherese, paragonando il periodo francofortese ad una svolta termidoriana, parte dallo schema interpretativo per il quale Hegel, partito da un acceso radicalismo rivoluzionario, sarebbe poi giunto a Francoforte ad un progressivo ammorbidimento degli entusiasmi iniziali, per aver acquistato coscienza di ciò che è il mondo. La problematica di Hegel, per Lukács, si risolverebbe allora in quella della situazione e del destino dell'uomo in una società assolutizzata, dolorosamente riconosciuta come imm modificabile<sup>832</sup>.

«È questa la interpretazione di Lukács. Dopo un accenno a un processo che attraverso l'antitesi di *Vorstellung* e *Leben*, condurrebbe Hegel a porre nella religione *die höchste Erfüllung del Lebens*, egli afferma: *Dies ist eine ausserordentlich starke Wedung im Vergleich zur Berner Periode. Die Grunglage dieser Wendung besteth...darin, dass die zentrale Fragestellung Hegels nemmehr die Stellung des Individuums, des Mwnschen in der bürgelichen Gesellschaft ist.* E ciò

---

<sup>830</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 61.

<sup>831</sup> J. Hyppolite, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Revière, Paris, 1948, pp. 39-40.

<sup>832</sup> G. Lukács, *Der junge Hegel*, pp. 137-139.

perchè Hegel considererebbe a Francoforte come qualcosa di assoluto quella società borghese che a Berna era soltanto un'espressione storica, *Der junge Hegel*, pp. 137-139. Tale interpretazione è già stata facilitata dall'aver Lukács fatto rientrare nel periodo di Berna e senza l'apporto di una nuova documentazione, frammenti che sono, invece, sicuramente da considerare scritti negli anni di Francoforte. Tra questi il frammento *In den Staaten der neueren Zeit ist Sicherheit des Eigentums...Dokumente*, pp. 268-269»<sup>833</sup>.

Contro Lukács si può osservare, infatti, la tendenza di Massolo a salvare il periodo di Francoforte dall'accusa di essere un ripiegamento interiore di tipo moralistico e mistico rispetto all'attività di Berna e a rivendicare di conseguenza agli anni di Francoforte alcuni scritti che Lukács attribuiva al periodo bernese.

Massolo osserva dunque che, per giustificare il proprio schema interpretativo, Lukács ha dovuto necessariamente operare una violenza sui documenti, facendo rientrare nel periodo di Berna frammenti che, in modo inequivocabile, possono farsi risalire solo al periodo di Francoforte. Sicché per Massolo, soltanto per questa arbitraria ed infondata anticipazione Lukács ha potuto sostenere che Hegel a Francoforte considerasse assoluta ed imm modificabile quella società borghese che invece a Berna avrebbe considerato un'espressione storica.

È probabile che la valutazione positiva del periodo di Francoforte derivi a Massolo dalla lettura del testo di De Negri, con la sua *Interpretazione di Hegel*, nella quale l'autore sostiene che il periodo di Francoforte sia di crisi ma, a ben vedere, una «crisi di crescita», derivante da una rinnovata volontà di mediare sul piano politico individualità e totalità, secondo uno schema presente fin dagli anni di Tubinga. Anche De Negri, come in seguito Massolo, prende infatti posizione contro la tesi che vede a Francoforte il prevalere del moralismo, e si riferisce a questo periodo nei termini di una fenomenologia della dialettica storica, in cui l'individuo appare costitutivamente inserito nella storia. Anche la razionalità, per De Negri, non si configurerebbe come una «realtà iperuranica», ma risulterebbe essere «congiunta all'espressione umana»<sup>834</sup>

Nell'ottica generale del suo lavoro l'analisi degli scritti francofortesi consente a Massolo di mettere ulteriormente alla prova la tesi che percorre tutto il saggio, incentrata sull'esigenza di politicità che animava la ricerca del giovane Hegel. Massolo nota, infatti, come in questo periodo si radicalizzi in Hegel l'esigenza di una ricostruzione dello Stato:

«Questo processo di oggettivazione non è un processo naturale o necessario, non rientra in una storia ideale della coscienza in sé; esso è una alienazione che si può produrre e si è prodotta in situazioni storiche determinate. A questa fede Hegel non oppone direttamente la religione, ma la riconciliazione dell'uomo con il mondo, riconciliazione possibile e reale soltanto in una o come ricostruzione dello Stato»<sup>835</sup>.

Secondo Massolo, proprio in virtù dell'esigenza di ricostruzione dello Stato, Hegel poté pervenire a scorgere la radice storico-politica dell'alienazione umana. Le stesse pagine dedicate alla religione, sono in stretto contatto con le ricerche e le analisi politiche del tempo. Non a caso «la prima analisi che Hegel compie nel mondo moderno, è sul Württemberg. Di essa ci è rimasto ben poco. Ma ciò che noi possiamo leggere, testimonia come Hegel voglia assumere e riconoscere il destino del suo popolo»<sup>836</sup>.

<sup>833</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pp. 61-62, nota (2).

<sup>834</sup> Antonio De Negri, *Interpretazione di Hegel*, cit., pag. 219.

<sup>835</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 63

<sup>836</sup> Ivi, cit., pag. 67.

Sulla situazione del suo paese Hegel ritornò in due scritti: *Freiheit und Schicksal*<sup>837</sup>, ed *Erster Entwurf zur «Verfassung des Deutschen Reiches»*, i quali sono utilizzati da Massolo per rimarcare l'ulteriore approfondimento dell'interesse politico del primo Hegel. Massolo ritiene che tra questi due frammenti si inserirebbe la critica hegeliana alla *Metafisica dei costumi*, che Hegel inizia a partire dal 1798, rimproverando a Kant di aver visto nello Stato unicamente il custode della proprietà. Tuttavia «soltanto a Jena Hegel delimiterà la morale kantiana come morale del *bourgeois* o *Privatmensch*, alla quale corrisponde sul piano politico, l'evoluzione del principio di proprietà a principio dello stato»<sup>838</sup>.

L'esame di queste pagine spiccatamente politiche permette a Massolo di intessere un legame con le ricerche di Hegel a sfondo religioso, nonché di conferire, in antitesi ad altre interpretazioni, un significato ben preciso all'interesse di Hegel per il cristianesimo e il suo destino.

«Meditare su quel destino, rispondere al perché quella religione risultò adeguata ai bisogni del tempo, è pur sempre un meditare sul mondo moderno, sulla sua solitudine nel *Privatmensch*»<sup>839</sup>.

Secondo Massolo, il saggio sul *Destino del cristianesimo* è nei presupposti un «saggio storico sul destino del mondo cristiano-borghese»<sup>840</sup>. Le pagine di questo saggio, sono da lui considerate fondamentali per il dibattito sul significato complessivo da conferire alla filosofia hegeliana. Esse pongono agli interpreti il problema di come vada letto Hegel e di «come debbono venire esposti gli umani interessi che dirigono la ricerca»<sup>841</sup>. Sicché è l'analisi delle pagine politiche a consentire di individuare nella meditazione sul destino del Cristianesimo una meditazione sul mondo moderno, ed in definitiva sulla solitudine del *Privatmensch*.

Come Massolo ricorda, soprattutto Niel<sup>842</sup> assumeva che la filosofia hegeliana fosse sorta da interessi prevalentemente religiosi, sostenendo nel contempo che il saggio sul *Destino del Cristianesimo* si costituisca nei termini di una lunga meditazione sul destino dell'uomo e sul suo peccato.

L'interpretazione di Niel viene decisamente respinta da Massolo, il quale non un'ascendenza esclusivamente religiosa e rimarca l'intimo rapporto tra le ricerche storico-politiche di Hegel e quelle di storia della religione. Secondo la sua interpretazione, infatti, il ritornare di Hegel sul tema della religione cristiana non fu «provocato da un bisogno di ricercare in esso una verità che salvi da una situazione infelice[...]. In breve, Il destino del Cristianesimo non è l'opera di un filosofo cristiano, l'opera di chi voglia ripetere nella propria situazione la tragica esperienza di Gesù, dacché la situazione, nella quale vive, ricorda nei caratteri generali quella nella quale Gesù apparve»<sup>843</sup>.

Ciò significa che la problematica di Hegel, per la lettura che ne dà Massolo, non è una problematica soggettiva, non concerne, cioè, il destino individuale del singolo. Nel *Destino del Cristianesimo*, Massolo ritrova le fila di una ricerca storica sul destino del mondo cristiano-borghese, questo

---

<sup>837</sup> Sull'analisi di questo frammento si veda anche il già citato lavoro di Cesare Luporini, *Un frammento politico e giovanile di Hegel*, in «Società», n. 3, 1946, pp. 61 e sgg; ora in *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze, 1947.

<sup>838</sup> pag. 73.

<sup>839</sup> Ivi, pag. 77.

<sup>840</sup> Ivi, pag. 79.

<sup>841</sup> Ivi, pag. 85.

<sup>842</sup> H. Niel, *De la méditation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Paris, 1945.

<sup>843</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 85.

perché la situazione nella quale Hegel viveva ricordava al filosofo tedesco nell'aspetto generale, la situazione nella quale Gesù era apparso nel mondo<sup>844</sup>. Nella lettura restituita da Massolo la riflessione hegeliana ha dunque storicizzato profondamente l'azione e la figura di Gesù, motivo per cui anche questo saggio non smarrisce il suo carattere essenzialmente storico-politico.

Uno degli ultimi problemi affrontati in *Prime ricerche di Hegel* è costituito dal cosiddetto *Systemfragment*: esso «è composto di due fogli staccati, il secondo è la conclusione della ricerca. Dell'intero nulla sappiamo e ogni ipotesi non può che rimanere tale. Comunque, la ricerca hegeliana è in chiaro rapporto con il risultato della lunga meditazione sul Cristianesimo. Il problema, che pare potersi individuare a fondamento, è in parte in un ulteriore approfondimento della distinzione tra fede e religione, in parte in relazione con la inevitabile condizionatezza della religione nella situazione politica. C'è anche una critica alla posizione fichtiana, ma l'importante è la giustificazione storica che di essa Hegel presenta e proprio al termine».<sup>845</sup>

Nella parte conclusiva dello studio Massolo si occupa delle ultime pagine di Francoforte<sup>846</sup>, nelle quali Hegel procede ad un significativo ritorno sul concetto di positivo, con la consapevolezza di essere giunto ad un risultato definitivo. Adesso il bisogno religioso viene assunto da una prospettiva fenomenologica. In queste pagine il rapporto che sul piano metafisico si definisce come un rapporto dell'infinito e del finito, sul piano fenomenologico è il rapporto tra l'uomo e Dio. Questo permette a Massolo di comprendere come per Hegel il divino sia in definitiva il presentarsi storico di un bisogno intrinseco all'umano, ovvero quello di superare la propria finitezza e che «quel divino da un punto di vista ontologico non esprime se non la negatività dell'essere che è l'uomo, il cui concetto è, allora, eternamente altro da sé»<sup>847</sup>.

Sicché nell'analisi del *Systemfragment* viene colto da Massolo il passaggio in Hegel dal piano ontologico-metafisico a quello fenomenologico, ossia storico. Questa chiarezza permette a Massolo di leggere la dichiarazione hegeliana: «La filosofia deve risolversi in religione», in una chiave molto diversa rispetto a quella tradizionale. La natura essenzialmente fenomenologica

---

<sup>844</sup> Per dimostrare questa tesi Massolo segue il saggio hegeliano avanzando la propria lettura. Secondo Massolo nel destino di Gesù, Hegel ricerca il destino stesso del Cristianesimo. Il popolo ebraico, identificato nella figura del patriarca Abramo, respinge in virtù della legge divina ogni legame vivente (famiglia, Stato...). In questa prospettiva l'uomo perde la propria integrità e diventa un niente, in quanto per il popolo ebraico non esiste altra prospettiva che quella del dominare e dell'essere dominato. La venuta di Gesù irrompe in tale consuetudine del popolo ebraico, che di fronte ai comandamenti, assume un atteggiamento di aperta violazione al fine di escludersi dall'esistenza del suo popolo. Ma di fronte alle leggi, l'atteggiamento di Gesù risulta essere diverso, in quanto dichiara di essere venuto per completarle. Ma il popolo ebraico, per il quale non vi è possibilità di conciliazione tra legge e castigo (rapporto pensato alla stregua di causa-effetto) non poteva che trovare incomprensibile la parola di Gesù, il quale annunciava il perdono dei peccati e l'avvento di un nuovo mondo in cui gli uomini non sarebbero stati più schiavi delle leggi, dato che la legge ha origine nell'uomo, l'ostilità del destino non è ineluttabile. Sicché contro lo spirito ebraico, basato sulla differenza e l'opposizione, Gesù venne ad annunciare che la riconciliazione con il destino è possibile tramite l'amore, il quale è capace di restaurare un legame vivente, ed in definitiva di riportare l'uomo dalla lacerazione alla totalità. Tuttavia il punto centrale scorto da Hegel nel destino del Cristianesimo è nella consapevolezza ad un certo punto sopraggiunta in Gesù di non poter modificare il mondo oggettivo. Gesù decide allora di abbandonare il suo popolo al suo destino e di proferire il suo messaggio agli individui («La corruzione della vita ebraica, dove tutto era sottoposto alla legge della morte, costrinse Gesù ad opporre il suo regno a quello dello Stato, a separarsi dal mondo, a distruggere atrocemente i più bei legami della natura, dacché questi erano al tempo stesso catene che legavano alle realtà più empie»). Cit., pag. 95). In questa scissione, in questo dualismo che porta con sé un acuto individualismo si configura il destino stesso del Cristianesimo.

<sup>845</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pag. 98.

<sup>846</sup> Nohl, pp. 139-151.

<sup>847</sup> Arturo Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, cit., pp. 104-105.

dell'affermazione hegeliana troverà per Massolo conferma nella *Fenomenologia dello spirito*, ove la religione assoluta è posta oltre i confini della filosofia kantiano-fichtiana.

Secondo Massolo in questo periodo Hegel ha dunque acquisito la coscienza che non si dà positivo in sé e che pertanto un giudizio metafisico sul positivo è inadeguato.

«Ed è infatti soltanto perché il bisogno religioso non può essere assolutizzato, dacché si presenta soltanto in una considerazione fenomenologica, che Hegel può ora riconoscere l'impossibilità, meglio, l'errore, di un giudizio metafisico sul positivo di una religione. Non c'è positivo in sé, in assoluto, quanto al contenuto. Ogni religione può diventare positiva e lo diventa quando non è più adeguata ai bisogni degli uomini che, allora, più non soddisfa ma opprime»<sup>848</sup>.

Giunto a questo grado di consapevolezza, Hegel, allorché stava partendo per Jena, manifesta a Schelling la propria angoscia su come si possa dalla filosofia, a cui le sue ricerche si aprivano per una interna esigenza di sistemazione ed analisi del reale, tornare ad agire su di essi dopo essere partito dalle esigenze particolari del uomini<sup>849</sup>.

«Nella mia formazione scientifica, che prese l'avvio dai bisogni condizionati degli uomini, io fui sospinto alla scienza... Ora io mi chiedo come ritornare a intervenire nella vita degli uomini»<sup>850</sup>.

Questa dichiarazione corrisponde interamente all'ottica in cui si pone l'interpretazione di Massolo delle prime ricerche hegeliane, che si inseriva in un clima di rinnovamento dell'attenzione marxista per Hegel<sup>851</sup>, al quale l'interpretazione di Massolo, tutta tesa a mettere in luce il realismo hegeliano, nonché l'interesse e la passione di Hegel per la dimensione storico-politica del proprio tempo, ha apportato un contributo notevole<sup>852</sup>.

### 3.9 «Io, don Giovanni»: un recital di Massolo

Si è potuto osservare fin dall'inizio di questo lavoro come la personalità di Massolo sia stata connotata fin dalla giovinezza da due anime, quella artistica e quella filosofica, che tuttavia l'autore nel corso della vita tentò sempre di tenere distinte, circoscrivendo l'impulso artistico nei confini della sfera privata e collocando il discorso filosofico nell'ambito della comunicazione pubblica. Tuttavia la presenza di una vera e propria dimensione artistica, seppur volontariamente sopita e razionalizzata, in quanto disciplinata nel discorso filosofico, non verrà completamente obliata neppure in età adulta. Questo particolare aspetto è testimoniato dal fatto che nel 1958, all'età di 49

---

<sup>848</sup> Ivi, cit., pag. 105.

<sup>849</sup> É da notare che anche il volume di De Negri, che si ritiene abbia creato il retroterra ermeneutico dell'interpretazione di Massolo, nella parte conclusiva rinviene l'attualità di Hegel nel suo muovere dai «bisogni dell'uomo», per andare oltre e dunque aprire la riflessione al sistema e ad un discorso generale.

<sup>850</sup> Hegel a Schelling, 2 novembre 1800.

<sup>851</sup> Si vedano i lavori di Banfi, Della Volpe, Luporini, Colletti. Si veda di Pasquale Salvucci, *Hegel nella storiografia filosofica di ispirazione marxista*, in «Nuova Rivista pedagogica», nn.3-4, 1958, pp. 53-61; Loris Ricci Garotti, *Filosofia e storicità*, in «Opinione», n. 4-6, 1957, pp. 114-117.

<sup>852</sup> Per un resoconto generale dell'impegno di Massolo sugli autori dell'idealismo classico tedesco ed in particolare sulla valutazione del giovane Hegel si veda: Livio Sichirolo, *Etudes italiennes sur l'idéalisme allemand*, in «Critique», n. 163, Dicembre 1960.

anni, Massolo accolse con entusiasmo la proposta di cimentarsi, insieme a Nicola Ciarletta e Giuseppe Paioni, nella stesura di un recital teatrale *Io, don Giovanni*<sup>853</sup>.

Così Ciarletta interpreta le ragioni che spinsero Massolo a cimentarsi in questa esperienza:

«A parte la considerazione descrittiva della sua enorme apertura, che lo faceva sollecito ad ogni interesse culturale, c'è da chiedersi quale fosse la ragione segreta che spinse Massolo a gettarsi a capo fitto nella composizione di questo recital su *Don Giovanni* (dovevamo lavorarci in tre, lui, Paioni ed io, ma poi ci lavorò lui soprattutto, con una furia leonina). Ebbene io credo di ravvisarla in un bisogno quasi autobiografico di ripercorrere una strada che, coerentemente col suo pensiero filosofico, egli s'era inibita: l'arte»<sup>854</sup>.

Il lavoro venne presentato al pubblico presso il Teatro Sanzio di Urbino, il giorno 8 agosto 1958, in occasione della rappresentazione teatrale *Don Giovanni e il Convitato di Pietra* di Tirso de Molina<sup>855</sup>, messa a sua volta in scena nei giorni 7-9-10 agosto 1958.

Il recital permette di sondare il tentativo di Massolo di descrivere la natura umana tramite la polemica che egli intesse con il «filosofismo trionfante». La figura dell'eroe sensuale è assurda a simbolo dell'intera umanità, ed è possibile anche pensare che dietro quella poliedrica immagine che Massolo traccia del don Giovanni sia pudicamente celato egli stesso. Lo stesso titolo del recital *Io, don Giovanni*, conduce su tale sentiero interpretativo in quanto quell' "Io", posto all'inizio, rimarca e il carattere in definitiva biografico di quella scelta.

«Don Giovanni dunque – come Kierkegaard- era per lui la rappresentazione simbolica dell'arte. Ma l'inquieto personaggio non gli appariva quale appariva a Kierkegaard, come la disponibilità estrema della coscienza, bensì l'opposto: come l'ostinazione della coscienza, che persevera nella sua differenza (storica o aristocratica). Perciò si gettò con foga a raccogliere le varie voci attraverso cui, nei vari tempi, aveva parlato questo personaggio: perché vi ritrovavo io credo- se stesso»<sup>856</sup>.

Se nelle opere strettamente filosofiche la vena artistica di Massolo risulta volutamente disciplinata, contenuta dal rigore dell'argomentazione e da un preciso lavoro di oggettivazione, teso a superare e sintetizzare le istanze particolari in un discorso più ampio, si può facilmente constatare come, anche nell'età più matura, Massolo riconduca la dimensione artistica ad un ambito di espressione soggettiva. Tuttavia lo sfondo dell'argomentare risulta essere completamente diverso rispetto alle liriche giovanili. Intorno agli anni '50 in Massolo si era ormai fatta strada e consolidata l'idea della interrelazione tra soggetto e oggetto, tra individuo e mondo, ovvero l'idea della completa politicizzazione del filosofare. Massolo, tramite una rinnovata lettura di Hegel, aveva compreso a fondo che «ogni uomo è figlio del suo tempo; ciò che in una certa epoca è sostanziale è l'essenza

---

<sup>853</sup> *Io, Don Giovanni*. (Recital a cura di Arturo Massolo, Nicola Ciarletta e Giuseppe Paioni, Urbino, agosto 1958, in *Della Propedeutica filosofica ed altre pagine sparse*, Editrice Montefeltro, Urbino, 1996.

<sup>854</sup> Nicola Ciarletta, in *Della Propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, cit., pag. 119.

<sup>855</sup> La traduzione del testo fu curata da Carlo Bo. Cfr.: Carlo Bo: *Bibliografia degli scritti (1929-2001)*, *Bibliografia degli scritti su Carlo Bo (1932-2015)*, (a cura di Marta Bruscia, Ursula Vogt, con la collaborazione di Laura Toppan, prefazione di Stefano Verdino, profilo bibliografico di Carlo Bo e premessa di Ursula Vogt), Edizioni Metauro, Fano 2015.

<sup>856</sup> Nicola Ciarletta, in *Della Propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, Editrice Montefeltro, Urbino, 1996, pag. 119.

propria dell'individuo, il quale lo manifesta nella forma che ad esso è peculiare. [...] Non si può balzar fuori dal proprio tempo, come non si può svestirsi della propria pelle»<sup>857</sup>.

Il recital si compone di due tempi, la trama è cronologica e si costruisce sviluppandosi mediante una serie di immagini tratte dalla letteratura su don Giovanni: dall'eroe del '600, fino a quello del '900. La trama è costantemente attraversata da una volontà, estetica e filosofica insieme, di rintracciare una sorta di coscienza originaria del protagonista. Su questo aspetto è particolarmente indicativo il *Prologo*, che qui si riporta:

«Dovrei presentarmi, dovrei dire chi sono. Posso dire, Don Giovanni Tenorio. Ma sono tante le cose di me che non so. Non so da dove vengo. Dicono che io nasca in Danimarca, in Germania. Poi mi trovo in Spagna. Il nord si fa sud e i colori acquistano il loro rilievo. È proprio nel sud che io assumo una certa figura plastica. Nel sud il rosso è rosso, il verde è verde, il peccatore è peccatore, il ricco è ricco, il povero è povero. Sono un personaggio, un mito, un caso? Non so neanche se sono un uomo o no. Poeti, filosofi, teologi mi hanno dato un volto, hanno cioè hanno tentato di darmi un volto nel quale io mi potessi definitivamente riconoscere, mi hanno dato una vita, mi hanno preso nei loro dibattiti, nei loro sogni, ma chi mi libererà dal mio destino tra il mito e il personaggio? Mi hanno cercato anche nel mondo classico, nel mondo orientale, ma non hanno capito che non posso venire alla luce se non tra le danze macabre di un secolo che vide nella morte un giudizio, il grande momento decisivo di un'eternità. La mia origine è in una situazione satanica, anche se non ho come Faust fatto mai un patto con il diavolo. L'eternità mi sta sempre di contro. Io vivo in quanto la nego e pongo al suo posto una ripetizione senza fine, una enumerazione che poi ad un dato momento è il catalogo delle mie avventure»<sup>858</sup>.

Nel *Prologo* Massolo presenta al pubblico l'eroe sensuale, assunto a simbolo dell'essere umano, cercando di definire il personaggio dandogli un luogo e un carattere, ma nelle righe si legge lo smarrimento di un uomo che non si riconosce più nelle molteplici immagini che ne ha restituito la letteratura, la religione e la filosofia, sottolineando come gli innumerevoli dibattiti attorno alla sua figura non colgano il fatto che l'origine del don Giovanni sia da ricercare tra «le danze macabre», ed in una «situazione satanica».

È sorprendente come nel recital la composita e variopinta descrizione della natura umana, mediata dalla figura dell'eroe sensuale attinta da diverse forme provenienti dalla letteratura, sia profondamente diversa rispetto al concetto di uomo che Massolo articola all'interno dei suoi saggi filosofici. Si è visto come sia centrale nella filosofia di Massolo la figura di Socrate, uomo tra uomini. Eppure a ben vedere la descrizione del don Giovanni si approssima ad un'idea di natura umana che più che iscriversi all'interno della razionalità socratica, risulta essere più vicina all'idea di Nietzsche, a quella volontà di destrutturare la morale, l'apollineo, per recuperare l'autenticità dell'istinto, il dionisiaco. Inoltre Massolo si richiama piuttosto esplicitamente al concetto nietzscheano dell'eterno ritorno come categorie dell'esistenza, essendo caratterizzata da «una ripetizione senza fine».

Si può notare come la descrizione del don Giovanni di Massolo abbia chiare ascendenze nietzscheane:

«Il don Giovanni della conoscenza: non è stato scoperto da nessun filosofo e da nessun poeta. Gli manca l'amore per le cose che conosce, ma nella caccia e negli intrighi della conoscenza-su su fino alle stelle più alte e più lontane della

---

<sup>857</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pag. 27.

<sup>858</sup> Arturo Massolo, *Io, Don Giovanni*, in *Della propedeutica filosofica ed altre pagine sparse*, cit., pag. 121.

conoscenza-è ingegnoso, formicolante di desiderio e ne gode, finché non gli resta più nulla a cui dar la caccia se non quel che nella conoscenza è assolutamente nocivo, come fa il bevitore, che finisce per darsi all'assenzio e all'acquavite. Così alla fine si incapriccia dell'inferno-è l'ultima conoscenza quella che lo seduce. Forse anch'essa lo delude, come ogni cosa quando è conosciuta. E allora dovrebbe starsene immobile per tutta l'eternità, inchiodato alla delusione, trasformato lui stesso nel convitato di pietra, con un desiderio di un'ultima cena della conoscenza che non gli toccherà mai più-poiché l'intero mondo delle cose non avrà più un boccone da offrire a questo affamato»<sup>859</sup>.

La distanza tra Massolo e Nietzsche è notevole, soprattutto negli esiti più maturi del pensiero massoliano, tuttavia Massolo mostrò in diversi momenti della sua riflessione una seria, seppur polemica, considerazione nei confronti del filosofo tedesco, riconoscendo nel suo pensiero il principio dell'epoca contemporanea. Certo, un principio che per Massolo era destrutturante, pericoloso, in grado di minacciare l'intera storia dell'umanità ed i concetti di *Ragione* e di *Realtà*. Tuttavia seppur consapevole, con Kant, dell'«illusione metafisica», ovvero di quell'insopprimibile propensione umana alla conoscenza totale dell'oggetto, Massolo tanto più si allontanava razionalmente dall'arte quanto più vi ritornava con l'istinto, in quanto l'arte gli rivelava la profonda contraddizione dell'essere umano.

La vicinanza di Massolo alla posizione di Nietzsche si illumina attraverso la critica che egli oppone al don Giovanni di Kierkegaard. Il personaggio kierkegaardiano è un Don Giovanni filosofo, rappresentato nel recital da un uomo seduto, fermo al suo tavolo intento a scrivere il *Diario del seduttore*. L'immagine che Massolo traccia del don Giovanni di Kierkegaard è essenzialmente critica:

«Quale grandezza nell'abbandono della donna! Ma la maledizione che incombe su di me, è di non osar mai permettere che qualche essere mi si attacchi intimamente. Dio nei cieli sa quanto soffrivo tutte le volte che con gioia infantile escogitavo qualche mezzo per farla contenta; come dovevo badare a non tradirmi nella gioia, ma aspettare fino a quando la ragione e la prudenza me l'avessero proibito, per timore di attirarla troppo a me. Il mio rapporto a lei, lo si può chiamare davvero un amore infelice: io l'amo-essa è mia- il suo unico desiderio è che io resti con lei-la famiglia me ne supplica- è il mio voto supremo...ed io devo dire: no! Per agevolare la cosa cercherò di farle credere ch'ero un volgare impostore, un leggerone, affinché le riesca possibilmente di odiarmi. Poiché le riuscirebbe, credo, ancora più duro il sospettare che ciò fosse dovuto alla malinconia. Quale somiglianza, ad ogni modo, non hanno la malinconia e la leggerezza!»<sup>860</sup>.

Il seduttore di Kierkegaard è colui che in virtù di una mediazione tra istinto e volontà, di una riflessione che antepone l'intelletto all'impulso naturale, finisce per frapporre tra se stesso e la sua donna una «distanza poetica che più non saprà sopprimere». Tale distanza finirà per trasformare il desiderio reale in un desiderio mediato, in una «rappresentazione del desiderio», ovvero una fantasia intellettuale che vanifica la seduzione reale, fagocitando e sublimando l'eros e consumando l'autenticità e l'immediatezza della vita stessa.

Sicché per Massolo il don Giovanni è l'eroe dell'immanenza, dell'attaccamento alla terra, all'istinto, all'impulso. La trama interna di cui si compone il recital restituisce un'immagine non conciliata di Massolo, che si trova ad annunciare nella trama di un'opera teatrale la profondità della

---

<sup>859</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi* (1879-1881), trad. it. Montinari, Adelphi, Milano, 1967, pp. 191-192.

<sup>860</sup> Søren Kierkegaard, *Diario*, (ed. ridotta a cura di Cornelio Fabro), Classici del Pensiero BUR, Milano, 2000, cit., § 607.



contraddizione umana, non completamente risolvibile nel pensiero razionale e filosofico. Sicché il percorso descrittivo del recital, che si snoda attraverso le diverse immagini della letteratura sul don Giovanni, si chiude con la domanda più radicale, che in definitiva si può leggere come un appello di Massolo alla filosofia del suo tempo:

«Chi sono oggi? Il filosofismo trionfante, credendo di restituirmi ad una universalità mitica, mi distrugge. Sradicato dalla mia situazione originaria, strappato alla paura di Dio, si medita sulla mia assenza; ora mi si lega al mito di Prometeo, ora al mito di Sisifo, ora a quello psicoanalitico di Narciso. Un filosofo pretende che io non debba essere punito e distingue, bontà sua, tra destino e punizione. Anche la mia semplicità, la mia singolarità, viene annientata. Il mio servo non è più Caterinone, Leporello, o Sganarello, ma è la proiezione inconscia della mia paura, e il commendatore non è più il padre o il marito di Donna Anna, ma la mia coscienza. La mia situazione è oggi impossibile. Le istituzioni, i tabù che irrido ma ai quali sono legato per necessità esistenziale per la mia natura di peccatore, tramontano o sono già morti. E allora?»<sup>861</sup>.

Nell'epilogo Massolo fa un appello alle istituzioni, un'allusione alle istituzioni, ai tabù sociali che don Giovanni, simbolo della più autentica umanità, irride e scardina, ma di cui nello stesso tempo riconosce il valore fondante della propria umanità. Sicché Massolo nell'ultima frase del recital pone una domanda che risuona per certi versi inquietante. Egli si chiede laddove le istituzioni si disgregano, dove è possibile ancora quella vita reale che nasce per opposizione e per intransigente contraddizione di esse?

A partire da questi anni cominciava a farsi strada in Massolo un'acuta critica verso il "filosofismo trionfante", espressione da lui usata per designare la filosofia sua contemporanea. Questa critica negli anni successivi si reificherà in un profondo confronto polemico di Massolo con le filosofie di Nietzsche ed Heidegger, connotate dal nichilismo e dai continui attacchi all'idea di ragione, nonché dall'accentramento della coscienza privata che conduce alla disgregazione della comunità umana. La lotta al nichilismo e la ridefinizione del concetto di Ragione, connota l'universo filosofico della riflessione più matura di Massolo che, come si vedrà a breve, potentemente reagisce alla filosofia del suo tempo tramite una riproposizione originale del pensiero di Hegel e Marx.

---

<sup>861</sup> *Io, Don Giovanni*, cit., pag. 183.

## 4. Gli anni dell'Università di Pisa

### 4.1 Da Urbino a Pisa

Alla fine degli anni '50 Massolo venne ripetutamente sollecitato da Luigi Russo, che portava avanti anche in Università la sua una dura battaglia anticlericale, a presentare domanda per la cattedra di storia della filosofia all'Università di Pisa. Così si può leggere in una lettera:

«Caro Massolo,

La prego di presentare formale domanda-subito-alla Facoltà di Lettere di Pisa. La sua domanda sarà discussa nel maggio, quando saremo tutti presenti: I suoi sostenitori sono: Russo, Saitta, Ragghianti, Ferri, e sospesi sono, Amoretti, Bolelli, Silvio Pellegrini, e Giuliano Pellegrini. Al momento buono questi passeranno dalla nostra parte, e Lei raggiungerà la maggioranza 8 su 7. Abbia fiducia in me; io mi batterò come un leone (se non sono troppo ardito nel fare questo paragone) E lei sarà chiamato. Ma non esiti un momento a fare questa domanda. Se lei non procede ad effettuare questa domanda, lei passa dalla parte degli avversari! Ne trarrebbero motivo per mutare il titolo della cattedra, e noi rimarremmo senza la filosofia. Diventeremo allora io e Lei nemici.

Bisogna sventare questa manovra dei cattolici»<sup>862</sup>.

Massolo dal canto suo presentò domanda, più per non contravvenire ad una richiesta, che per una reale convinzione. Egli nutriva scarso entusiasmo per un trasferimento da Urbino a Pisa. Nella città marchigiana infatti Massolo aveva ormai messo radici, creato la propria identità, maturato una consuetudine di studio con i suoi allievi. In fondo egli sperava che l'offerta della cattedra pisana non si tramutasse in realtà. Ma non fu così, in quanto il fervore di Luigi Russo ebbe la meglio. Quando ormai il trasferimento era ufficializzato, Massolo in una lettera a Sichirolo, scrive:

«Caro Livio,

questa volta scrivo anche perché sollecitato da un personale risentimento per aver lasciato che la mia chiamata a Pisa mi giungesse indirettamente.

---

<sup>862</sup> Luigi Russo ad Arturo Massolo, Manoscritto su Carta Intestata "Belfagor. Rassegna di varia Umanità. Casa Editrice G. D'Anna- Messina- Firenze. Direzione", Napoli, 14 aprile, 1960.

In un'altra lettera, Russo scrive:

«Caro Massolo,

il suo caso sarà discusso il 6 giugno alle ore 16: è una data su cui ci siamo messi faticosamente d'accordo perchè fossero presenti tutti. È probabile che io come decano, sia invitato per primo ad esprimere il mio parere ed io, naturalmente, dovrei fare la sua presentazione filosofica. La prego, però, di risparmiarmi la fatica di andare a cercate tutti i suoi volumi e lei stesso, in una specie di auto recensione, mi illustri, in brevi termini, la sua attività di filosofo spiegando i passaggi da un lavoro all'altro. Io mi servirò di questo argomento per accusare i possibili relatori o incapaci relatori su altri candidati. Mi dicono che c'è un Monsignor di Napoli.

Noi intendiamo batterci fino all'ultimo sangue, scusi quest'espressione retorica, ma tutti siamo d'accordo che l'impertinenza di questi porci e scelleratissimi preti è arrivata al sommo.

Io sono stato alcuni giorni a Napoli, a Napoli comandano monsignori e prevatarie. Io mi dolgo che il P.C.I. non si assuma anche questa parte eversiva che dovrebbe essere rappresentata dal partito radicale. Ma i radicali sono ancora i vecchi liberali scoglionati e non possono attingere la forza là dove mancano le sorgenti della vita.

Ci sono alcuni colleghi che sono ottimisti, altri che sono piuttosto pessimisti sull'esito della nostra faccenda, io non sono né ottimista, né pessimista, sono pronto a combattere.

Mi mandi, dunque, questo suo curriculum,

Suo, Luigi Russo».

Lettere inedite conservata presso la *Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea* di Urbino.

La questione non è stata fin dall'inizio posta da me. Io lasciavo fare, anche perché non credevo che la forza laica capeggiata da Russo (che è stato il grande elettore) potesse avere successo. A premere su di me erano Russo e Raghianti. Ponevano la faccenda in termini politici. Si trattava di far prevalere i clerico-fascisti, ecc. ecc. Premeva anche Luporini. Ed io lasciavo fare e non dicevo né sì né no. Sarebbe troppo lungo racchiudere le manovre dei piccoli per porre ostacoli, ecc. ecc. Ma io la domanda non la facevo- sino a che non mi arrivò un esposto di Russo- pieno di tante cose- ed io sportivamente cedetti. Ma non ci credevo. E non avevo tutti i torti tanto è vero che la giunta stava andando in aria- e la questione fu risolta da un espediente estremo di Raghianti. Anche gli altri cedettero e così venni chiamato all'unanimità. Ma rimarrò ancora per qualche anno a Urbino. Le cose da sistemare non sono poche. Ed è quasi bene che lei sia ad Urbino per Agosto. Non so ancora se ultimamente potrò avere un incarico. Certo, non è senza una certa tristezza. D'altra parte, io temo di aver fatto qualcosa, e voi non avete bisogno di me. Io spero che lei si porti un buon materiale di lavoro. Fino a che mi si consente di avere un piede a Urbino tutto andrà bene»<sup>863</sup>.

Massolo rimase ad Urbino fino al 1959, per poi trasferirsi a Pisa a partire dall'anno 1960, anche se continuò a tenere i corsi estivi nell'ateneo urbinato quasi fino alla sua morte.

Massolo dunque anche durante gli anni pisani, tornò spesso a Urbino, ove mantenne la propria casa coniugale, i propri amici, i propri allievi, nonché un legame speciale con la città. Sono a tal proposito particolarmente suggestive le parole che Massolo pronunciò in occasione del Premio Montefeltro<sup>864</sup> del 1960:

«Mi è particolarmente caro ricevere questo riconoscimento dall'Università di Urbino dove ho lavorato per ben quindici anni e dove spero di rimanere ancora, perché lontano da qui mi sento in esilio»<sup>865</sup>.

Il periodo di insegnamento a Urbino abbracciò quindici anni della vita di Massolo, anni importanti nei quali si può certamente individuare il momento di maggior vigore della sua riflessione, dagli studi teoretici più filologicamente sostenuti fino all'apertura alla problematica contemporanea, dalla domanda radicale sul ruolo della filosofia all'analisi sulle motivazioni della sua crisi, dal rifiuto del nichilismo fino alle riflessioni sulla violenza.

---

<sup>863</sup> Arturo Massolo a Livio Sichirolo. Senza luogo. Senza data. Inedita. *Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea* di Urbino.

<sup>864</sup> Il *Premio Montefeltro*, venne istituito per volere di Carlo Bo. Nel 1960 il premio era dunque alla sua prima edizione. La giuria era composta da Bo, De Robertis, Angioletti, Guttuso, Luzi, Mari e Piccioni. Secondo Carlo Bo, il Premio Montefeltro avrebbe dovuto rendere omaggio all'intera opera di un uomo di lettere italiano. In quell'anno il primo premio venne assegnato a Giuseppe Ungaretti. (Cfr. Duilio Courir, *L'omaggio del Montefeltro all'arte poetica di Ungaretti*, in *Il resto del Carlino*, 28 novembre 1960). Il secondo premio, dedicato alla saggistica, andò all'opera di Massolo *Prime ricerche di Hegel* (1959). Il premio venne conferito al fine di riconoscere l'importanza e l'attualità delle ricerche storiografiche sull'idealismo tedesco.

Su un quotidiano dell'epoca si può leggere: «Questo storico e filosofo ha creato dalla sua cattedra urbinata una sua scuola: un suo discepolo Livio Sichirolo ha illustrato il significato di questi studi in un articolo che dovrà apparire nel prossimo numero della rivista francese «Critique» con il titolo *Etudes Italiennes sur l'idealisme allemand*. Un altro suo discepolo che ha studiato e si è laureato ad Urbino sotto la guida di Massolo, Pasquale Salvucci ha illustrato alla stampa il significato dell'opera del suo maestro. Egli cioè ha messo in rilievo come il Massolo abbia rinnovato la tradizione storiografica sull'idealismo tedesco con i suoi lavori su Kant, su Fichte, su Schelling, e come in particolare abbia interpretato il giovane Hegel come filosofo «rivoluzionario», che non muove dalla filosofia in astratto ma dai bisogni condizionati dell'uomo. Nel saggio sul giovane Hegel, ha osservato Salvucci, sono individuabili i problemi più inquietanti che sollecitano la nostra coscienza speculativa (l'alienazione, la condizionatezza dell'azione speculativa, la politicità del filosofare ecc...). Nelle sue opere teoriche come del resto in quelle storiche il Massolo dà un'interpretazione creativa del marxismo». (Cfr.: *Ungaretti e Massolo il premio Montefeltro* in, *Punto Attualità*, 3/12/1960).

<sup>865</sup> Estratto dall'articolo *Il Montefeltro a Giuseppe Ungaretti. Dichiarazione polemica del vincitore-Massolo premiato per un saggio su Hegel*, in *Lo scambio. Quindicinale indipendente. Anno VII, n. 5*, 30 novembre 1960.

Vi è una pagina, che letta oggi assume toni solenni, forse l'unica nella quale Massolo abbia tracciato interamente il proprio profilo di intellettuale e le sue scelte, che risultano a noi lettori spesso incomprensibili a causa dei silenzi che egli infrapponeva tra i suoi scritti.

Tuttavia queste righe restituiscono l'intrinseca motivazione di ogni passaggio speculativo e di ogni scelta pratica, sullo sfondo delle quali si poneva la città di Urbino: un contesto particolare, che ampliava come una cassa di risonanza le contraddizioni storiche in cui Massolo si trovava ad agire ed a pensare, e che determinò in definitiva la cornice della sua filosofia.

«Urbino, centro filosofico non può che ripetere i grandi contrasti che dividono la riflessione speculativa del nostro tempo, ma esso è anche un luogo ben determinato geograficamente, storicamente, politicamente. La pressione industriale è meno avvertita; il che ha prodotto un tipo di cultura che è, per così dire, immediatamente alle prese con l'uomo. Il neopositivismo non ha qui prodotto interessi notevoli. Il centro universitario non è separato, come può esserlo altrove, dal proletariato. Esso è direttamente circondato da una popolazione povera, non tecnicamente specializzata. Gli studi filosofici non possono non riflettere la presenza continua dell'umano e della sua pesante realtà. È impossibile dimenticarlo o porlo da parte. Forse per questa solitudine chi studia filosofia riflette necessariamente sulla realtà, su cosa possa significare il suo lavoro per chi non ha tempo che per i propri bisogni materiali. Gli studi filosofici hanno avuto un loro potenziamento con la ripresa del dibattito politico aperto. Essi hanno, quindi, avuto in questa rinascita a loro fondamento quella crisi che è nella pressione politica che investì tutti i problemi, anche quelli considerati per tradizione metafisici. È stato in tal modo ampiamente discusso il problema del rapporto che la filosofia ha con la storia, del rapporto che le diverse forme del sapere e della prassi hanno tra di loro. C'era bisogno di rimettere in discussione i grandi sistemi, gli attacchi recenti per una distruzione della storia stessa della filosofia, attacchi che bisognava smascherare nella loro innocenza. L'attacco più rivelatore era stato mosso da Heidegger, che aveva in tal modo ripreso come epilogo dell'intero pensiero occidentale il nichilismo di Nietzsche. Ci si riferisce a quest'ultimo, si cercò di vedere cosa mai c'era in quella nostalgia del mondo greco e del suo pensiero arcaico, cosa significasse l'odio per Socrate "buffone e plebeo". Riprendemmo Kant, questo filosofo che si rifiutò di tradire l'uomo del tempo e perciò dovette sottrarsi alla tentazione estetica del sistema come totalità bella, priva di contraddizioni. Quei dualismo, che per i suoi epigoni furono contraddizioni del sistema si rivelavano come le contraddizioni stesse dell'uomo del tempo. Rileggemmo Fichte, questa potente espressione dello spirito rivoluzionario, e Schelling, la cui critica alla coscienza comune come coscienza storica è il punto più alto della filosofia pre-hegeliana. Con Hegel entrammo nella problematica nostra. Ma per comprenderlo, come destino stesso del nostro tempo, ci fu necessario Marx»<sup>866</sup>.

#### 4.2 *Il senso della storia della filosofia*

Dall'autunno del 1960 Massolo si trasferì, in qualità di professore ordinario, all'Università degli studi di Pisa sulla cattedra che era già stata del suo maestro Fazio-Allmayer. Per quanti lo conobbero in quel momento l'impressione fu quella di «trovarsi davanti ad un pensiero, ad una "filosofia" che si incarnava perfettamente nel personaggio, ad una costellazione di interessi vissuti che con difficoltà si adattavano entro gli schemi di una disciplina universitaria, di un sapere impersonale»<sup>867</sup>.

«Gli anni di Pisa, gli ultimi cinque anni non furono facili. L'uomo e lo studioso non erano fatti per inserirsi con facilità in un ambiente tanto diverso: più accademicamente sostenuto, da una parte, certamente più ricco, dall'altra, per il tono imposto dagli studenti della Normale. Inutile dire che con questi ebbe subito familiarità, e si formò ben presto, di nuovo,

---

<sup>866</sup> Arturo Massolo, *La cultura filosofica nelle Marche*, in «L'approdo letterario», VII (1961), n. 14-15, pp. 136-137.

<sup>867</sup> Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici in Arturo Massolo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 474.

una scuola (ma le soddisfazioni intellettuali, leggi speculative, gli erano estranee, più che indifferenti, accrescevano la sua inquietudine)»<sup>868</sup>.

Dalle testimonianze degli allievi e dagli appunti delle lezioni si può constatare come tutti i corsi dei cinque anni pisani furono dedicati alla *Fenomenologia dello Spirito*, in un percorso di progressivo avvicinamento ad Hegel. Inoltre Massolo, in questi anni, continuava le ricerche sulla storia dell'idealismo tedesco, attraverso lo studio delle sue fonti ovvero il Settecento francese<sup>869</sup>.

In questi anni, inoltre, Massolo si decise, «non senza fatica e perplessità»<sup>870</sup>, ad impegnarsi in un lavoro metodologicamente strutturato di organizzazione culturale. A Pisa nacque la collana «Socrates» di Vallecchi, da lui ideata e diretta, della quale tracciò il piano e licenziò i primi tre volumi: Eric Weil, *Filosofia e politica*; Karl Rosenkranz, *Vita di Hegel*; Ernst Bloch, *Dialettica e speranza*.

Il risvolto della collana diceva:

«Nella complessa problematica del nostro tempo, *Socrates* non pretende condurre un discorso di pochi con pochi né intervenire con messaggi di evasione. Con Hegel ripetiamo che la filosofia è scienza per tutti [...] questa scelta [dei volumi licenziati] non è gratuita: facciamo nostra la polemica con certo umanesimo, l'irrazionalismo e la paura della ragione. Respingiamo perché di fatto inesistente la neutralità ideologica della filosofia».

La collana *Socrates* di Vallecchi<sup>871</sup> rifletteva nel suo programma il fuoco dell'attività filosofica di Massolo, ma l'autore vi presentava nello stesso tempo «ancora una volta un'immagine di sé non conciliata»<sup>872</sup>. La dichiarata impossibilità della neutralità ideologica della filosofia, nonostante Massolo avesse dedicato alla distinzione tra filosofia e ideologia tanta parte delle proprie ricerche, lascia almeno un po'perplesso il lettore più attento. Ma l'affermazione *non* è incomprensibile poiché nella sua apparente ambiguità, mostra come Massolo, con la sua costitutiva inquietudine e con il suo senso della realtà, seppe cogliere le ragioni del proprio tempo, i germi che di lì in poi si sarebbero sviluppati nella storia del pensiero.

Durante questi anni, infatti, la riflessione di Massolo era sorretta da una forte carica di tensione che si andava sviluppando lungo un percorso molto impegnativo dal punto di vista teoretico, che passava attraverso il continuo confronto-scontro con il nichilismo, il quale, per l'autore, costituiva un pericolo in grado di insidiare la possibilità stessa della filosofia<sup>873</sup>. Si deve osservare, tuttavia,

---

<sup>868</sup> Livio Sichirolo, *Premessa*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 11

<sup>869</sup> Bodei ricorda come Massolo «rifiutava ogni compromesso eclettico, ogni moda culturale che potesse distrarlo dal suo impegno. Solo negli ultimi tempi, studiando *Le neuveu de Rameau* di Diderot, aveva riscoperto il fascino dell'illuminismo francese e si era abbandonato a tutta una serie di letture di approfondimento. Ma altrimenti era rimasto fedele al suo compito di interrogare il testo hegeliano (d'altronde il rinvio a Diderot è nella *Fenomenologia*). Cfr. Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici in Arturo Massolo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 478.

<sup>870</sup> Livio Sichirolo, *Premessa*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 11.

<sup>871</sup> Per un discorso più approfondito sul primo numero della collana di veda di Carlo Sini, *Su alcuni recenti studi hegeliani in Italia*, in «Aut-Aut», n. 101, 1967, pp. 3-16.

<sup>872</sup> Livio Sichirolo, *Arturo Massolo: un itinerario filosofico*, in *Il filosofo e la città. Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 24.

<sup>873</sup> A tal proposito è opportuno ricordare che il problema della storia venne affrontato in questi anni da Massolo focalizzando l'attenzione sulla genesi della questione nel giovane Hegel (sulla scia degli studi appena conclusi sulle ricerche del giovane Hegel) anche in occasione del Congresso hegeliano della Hegel-Gesellschaft di Vienna nel 1960, al quale Massolo partecipò con una comunicazione dal titolo *Das Problem der Geschichte beim jungen Hegel*, in «Hegel-Jahrbuch», 1961, II, Halbband (Atti del Congresso hegeliano della Hegel-Gesellschaft, Vienna 1960). L'intervento

che a fronte di queste riflessioni si manteneva comunque presente in Massolo il netto rifiuto di una filosofia definitoria e di un'aprioristica istanza sistematica.

#### 4.2.1 *La storia della filosofia e il suo significato: la prolusione pisana del 1961*

La domanda sul senso alla storia della filosofia non era per Massolo una questione puramente teorica, quanto piuttosto un problema imposto dalla situazione del tempo. La prolusione pisana si apre con una dichiarazione solenne:

«Non è un gesto soltanto di convenzione quello che io qui compio, ringraziando la Facoltà di avermi dato con la sua decisione una possibilità di operare nel movimento d'una così alta tradizione. Se debbo e se posso tacere una certa perplessità, le cui ragioni debbono rimanere private, non posso né debbo lasciare inespressa la profonda inquietudine, che non cessa di agitarmi quando m'avviene di sentirmi in presenza di coloro che mi hanno preceduto in questa cattedra. E che cosa è questa presenza temuta, e pur continuamente sollecitata, se non una apertura a quell'ansia che noi credevamo non più operante, e che ora dobbiamo riconoscere anche in coloro ai quali noi giovani crudelmente la negavamo? Questa inquietudine rimette in questione il mio sapere come possibilità di comunicazione, lo richiama alla sua provenienza, lo espone al rischio della solitudine»<sup>874</sup>.

La prolusione pisana è percorsa dall'opposizione fra filosofie della visione solitaria e filosofie della comunicazione, e pone al centro molte delle questioni su cui si era affaticata la cultura nazionale nel dopoguerra. Massolo, come altri della sua generazione, subì l'influenza della letteratura esistenzialistica in particolare attraverso il pensiero del primo Heidegger, elemento che alla fine degli anni '30 costituì un fattore decisivo per la crisi dell'egemonia culturale del neoidealismo, preparando il passaggio di molti giovani, attraverso la lotta antifascista, al marxismo. Ma in questo momento Massolo guarda a quella svolta come ad una crisi incompiuta del neoidealismo e procede ad una formulazione del problema in una modalità più radicale.

Nel testo opera ampiamente la lezione hegeliana della *Fenomenologia dello Spirito*, che tuttavia si carica di alcuni degli elementi più tipici della lettura di Massolo, il quale procede ad una ripresa originale della dialettica dell' *in sé* e del *per sé*, la quale conduce all'accettazione della storicità della filosofia nei termini di una scelta effettuata proprio dalla filosofia, la quale detiene il compito di testimoniare, mediante il discorso e il dialogo nella comunità, le scissioni e le contraddizioni interne al mondo storico.

L'argomentazione di Massolo si snoda attraverso il rifiuto dei presupposti teorici propri delle filosofie di Nietzsche e di Heidegger, il quale per contrasto va ad illuminare, rendendola sempre più intelligibile e chiara, la scelta per Socrate e per il pensiero dialettico.

In quell'occasione molti giovani che assisterono alla lettura della Prolusione trovarono gli argomenti di Massolo velati da un leggero anacronismo:

«Per i giovani che ebbero la ventura, come chi vi parla, di ascoltare questa prolusione nell'Aula magna storica, l'impressione di avere di fronte un pensatore forte, che ripercorreva per vie autonome la riflessione lukácsiana della *Distruzione della ragione*, produsse un senso di rispettosa ammirazione ma anche di perplessità e di insoddisfazione.

---

prende corpo dallo scritto *Il problema della storia nel giovane Hegel*, di cui rappresenta una versione ridotta, ora pubblicato in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Firenze, Vallecchi, 1973, pp. 114-124.

<sup>874</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia e il suo significato*, Prolusione letta il 1° marzo 1961 nell'Aula Magna storica dell'Università di Pisa, pubblicata in «Belfagor», XVI, 1961, n. 2; ora in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 29.

Perché tanto rilievo a Nietzsche ed a Heidegger? Lo sviluppo della filosofia moderna, i classici del pensiero borghese rivoluzionario su cui ci venivamo formando, sembravano avere già provveduto a battere in breccia le filosofie del mito, i nostalgici dell'origine, gli epigoni cantori del sangue e della violenza.

Certo, le filosofie della crisi avevano riproposto queste vecchie idee nel tardo '800, idee che nel primo dopoguerra si erano fatte storia tragica con la barbarie nazifascista. Ma la vittoriosa guerra antifascista e lo sviluppo dei movimenti nazionali di liberazione sembravano segnare per noi l'apertura di una nuova fase storica. Lo scontro teorico e politico era ormai fra declino delle democrazie capitalistiche ed avanzata mondiale del socialismo, ma col fascismo e col suo mondo di fantasmi avevamo chiuso.

A distanza di un quarto di secolo il ricordo di queste impressioni induce ad un più prudente e meditato giudizio»<sup>875</sup>.

Ma cosa contestava Massolo a Nietzsche e ad Heidegger? Quale pericolo egli ravvisava nelle loro filosofie?

Il problema rilevato da Massolo è connesso alla ricerca del fondamento del senso stesso della storia del pensiero, ovvero dell'intuizione hegeliana dell'identità dell'essere e del pensiero.

Massolo sviluppò su questo punto riflessioni lungimiranti in quanto riuscì a cogliere i primi sintomi della crisi della coscienza filosofica europea che di lì a pochi anni produsse un ripiegamento della riflessione filosofica sul soggetto singolo e sulla coscienza privata. Egli intuì il disagio che di lì a poco colpì gli intellettuali e i filosofi, confusamente consapevoli della loro impotenza progettuale di fronte al nuovo che avanza.

È possibile seguire la dinamica di questo problema in modo chiaro tramite le parole dell'autore:

«...dobbiamo prendere coscienza di ciò che ci spinge a chiederci che senso abbia oggi una storia della filosofia. La questione non è un gesto gratuito, essa è imposta dalla situazione del tempo, dove l'angoscia sta continuamente in agguato, dove continui sono gli attacchi alla ragione, dove urla il pessimismo di inquieti spiriti notturni. Se quel senso fosse, in ultima istanza, un non senso? Una tale risposta è stata data circa ottant'anni fa e la sua attualità è oggi provata dalla sua ripresa in uno dei pensatori più inquietanti, più difficili, Martin Heidegger.

Non è più possibile un semplice rifiuto, non è più possibile oggi negare la eccezionale serietà e coerenza del pensiero nietzscheano. Chi è Nietzsche? Egli è colui che non lesse nella storia del pensiero occidentale se non lo spirito della vendetta, *der Geist der Rache*, e il suo concludersi nel nichilismo come logica interna di quel movimento che ebbe inizio con Socrate. Dopo Socrate, il filosofo vive in esilio e cospira contro la sua patria (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter*, §2)»<sup>876</sup>.

La prima grande novità che emerge in questo scritto è il completo mutamento del paradigma interpretativo di Massolo nei confronti della filosofia di Heidegger. Si è visto infatti Massolo passare attraverso la problematica heideggeriana negli anni del dopoguerra, fare propria la questione heideggeriana del fondamento di una nuova ontologia, disporsi con Heidegger contro l'astratto logos hegeliano, che sacrificava il singolo sull'altare dell'universale; ma adesso la situazione nella quale si pone la riflessione di Massolo appare mutata alla radice. Alla luce delle analisi qui condotte in precedenza il motivo di tale trasvalutazione risulta chiaro, esso si lascia ricondurre direttamente alla lettura autonoma che Massolo avanzava in questi anni sul pensiero di Hegel ed in particolare sulla *Fenomenologia*, la quale non venne intesa esclusivamente come l'opera che ripercorre la storia dell'esperienza della coscienza immediata nel suo farsi coscienza

---

<sup>875</sup> Gian Mario Cazzaniga, *Individuo e mondo storico*, in *Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*, cit., pag. 42.

<sup>876</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia e il suo significato*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pp. 32-33.

storica, ma come quello scritto hegeliano che permette di chiarire come la situazione del tempo si definisca dalla tensione tra individualità soddisfatta e società lacerata.

La seconda questione riguarda l'attacco al concetto di ragione e di dialettica: Massolo è perfettamente consapevole di come vada preso seriamente il discorso di Nietzsche, rispetto al quale non basta opporre un semplice rifiuto. Nietzsche è stato il filosofo che ha sferrato l'attacco più feroce contro la ragione e che ha denunciato nella dialettica lo *spirito della vendetta* con cui la plebe cerca di scardinare il potere dei più forti.

«Forse Nietzsche non ha mai letto la celebre esposizione che Hegel compie della dialettica del signore e dello schiavo, in cui pone l'inizio della storia. Ma non c'è dubbio che egli in un certo senso l'abbia riconosciuta nella oggettività della situazione. Se no, come l'avrebbe rigorosamente respinta? Hegel riconosce la dialettica nella relazione in sé del signore e dello schiavo. Nietzsche, invece, la riconosce come azione unilaterale, iniziativa e decisione dello schiavo. Il rifiuto nietzscheano trova in questa individuazione di provenienza marxista, la sua possibilità stessa»<sup>877</sup>.

È interessante notare come Massolo non ascriva alla critica di Nietzsche un'azione di per sé reazionaria. Anzi egli vede nella critica di Nietzsche ad Hegel la possibilità per cui «la dialettica mantiene, in tal modo, intera in questo rifiuto la propria struttura rivoluzionaria». Per comprendere questo aspetto, che può apparire paradossale, è necessario ricordare la distinzione operata da Massolo nel *Frammento etico-politico* tra «coscienza di classe» e «coscienza rivoluzionaria», allorché l'autore riconosceva che il marxismo non si pone come il rifiuto di questo o quell'aspetto della realtà, in quanto il suo rifiuto è totale. L'azione unilaterale di Nietzsche viene da Massolo accostata ad una "provenienza marxista", perché per lui il marxismo si distingue dalle altre filosofie proprio per questo suo carattere totalitario, per questo suo presentarsi come rifiuto dell'intera realtà contraddittoria della quale esso si pone come coscienza totale<sup>878</sup>.

Per Massolo infatti «la dialettica che è il pensiero e l'azione dello schiavo», è proprio «l'azione storicizzante», che storicizza, cioè, tramite l'intrinseca opposizione al reale. Pertanto nella concezione di Massolo «la storia è, una volta che essa ha avuto inizio- ed è per questo che un inizio, ogni inizio è già decadenza-, nient'altro che una lotta sanguinosa, il cui movimento è lo spirito della vendetta».<sup>879</sup>

Per Massolo dunque il problema del discorso di Nietzsche non riguarda lo *spirito della vendetta* in sé, che non entra in contrasto in modo immediato con l'azione rivoluzionaria, anzi ne mantiene

---

<sup>877</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema e il suo significato*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 33.

<sup>878</sup> A tal proposito risultano molto interessanti gli appunti pubblicati con il titolo *Dialettica e servitù. Le lezioni inedite di Arturo Massolo su Nietzsche (1959-1960)*, in Enzo Piergiovanni, *Il giovane Montesquieu*, Ste, Città di Castello, 1973. Questi appunti costituiscono una parte del corso tenuto da Massolo presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Urbino, nell'a.a. 1959- 60, dal titolo «Sulla problematica del nostro tempo», interamente dedicato alla filosofia contemporanea. Negli appunti è già chiara la contrapposizione operata da Massolo così come si vede emergere nella prolusione pisana fra Nietzsche e Socrate, fra il pensiero solitario e il pensiero dialettico, nonché un accenno alla interpretazione heideggeriana di Nietzsche. È da notare però che in questa raccolta di appunti le posizioni di Massolo in merito al nichilismo di Nietzsche e di Heidegger appaiono meno radicali rispetto alla posizione espressa nel 1961 nella prolusione pisana e, in fondo, ancora in via di definizione. Questi appunti risultano particolarmente interessanti per quanti intendano approfondire la genesi in Massolo della critica al nichilismo e della contrapposizione della dialettica hegeliana allo spirito della vendetta di Nietzsche.

<sup>879</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema e il suo significato*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 33.



ferma l'intrinseca possibilità e con essa l'azione storicizzante, quanto quello della «liberazione dallo spirito della vendetta, cioè anche dalla storia»<sup>880</sup>.

Inoltre Massolo nota come in Nietzsche lo spirito della vendetta sia posto in rapporto sia con la «volontà di uguaglianza» sia con il tempo.

In *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche sostiene di voler «redimere l'uomo dalla vendetta», in quanto questo è per il filosofo «il ponte alla somma speranza e un arcobaleno dopo lunghi temporali. Ma le tarantole desiderano tutt'altra cosa»<sup>881</sup>. È noto che con l'espressione «tarantole» Nietzsche si riferisce ai filosofi dialettici.

D'altro canto Massolo osserva come la vendetta di Nietzsche contro lo spirito del tempo possa essere valutata da diversi punti di vista. Sicché, per Massolo, con l'espressione «vendetta contro il tempo» Nietzsche interpreterebbe la fondazione hegeliana delle ideologie dell'evasione come espressioni della coscienza servile, la quale ha la sua giustificazione nel lavoro, e mediante il lavoro si afferma come «costruttrice di un mondo umano e coscienza storicizzante». Ciò significa che se Hegel «individua nel lavoro la genesi stessa del concetto e della storia, Nietzsche nega il lavoro per ciò che esso si oppone all'eterno ritorno, si oppone a che il passare stesso e ciò che passa, ritornino come l'identico»<sup>882</sup>.

Queste riflessioni appena accennate inducono a comprendere che Massolo non scorgeva direttamente nel pensiero di Nietzsche la minaccia per la storia del pensiero, quanto piuttosto nella ripetizione che di esso condusse Heidegger.

«Ma è nella ripetizione che Heidegger compie del pensiero nietzscheano, che noi possiamo e dobbiamo comprendere qualcosa che deve cointeressarci, perché ci troviamo di fronte a qualcosa che possiamo chiamare il destino stesso del mondo. Che significa, infatti, la decisione heideggeriana di riprendere il nichilismo nietzscheano come ciò che dà un nome al destino di più di due millenni di storia occidentale? Heidegger vuole comprendere Nietzsche all'interno della storia della metafisica occidentale. Nietzsche non è, allora, più un negoziante solitario, non è colui che ha compiuto una violenza, che ha detto un no, un tragico no, ma è l'espressione stessa della distruzione di sé alla quale la metafisica occidentale è pervenuta per una sua logica interna. Quel nichilismo non è, infatti, un fenomeno storico tra altri, ma il movimento fondamentale della storia dell'Occidente, ed è pertanto esso che dà finalmente un nome al destino di tanti secoli di storia»<sup>883</sup>.

Sicché Massolo vede in Heidegger colui che porta alle estreme conseguenze la filosofia di Nietzsche, radicalizzandone gli esiti teorici.

«Secondo Heidegger, Nietzsche rappresenta propriamente la conclusione del pensiero occidentale. La nota espressione «Dio è morto» non costituisce, per Heidegger, la tesi di un ateo: in questo senso non avrebbe alcun valore storico. In essa Heidegger vede piuttosto il destino di venti secoli di storia occidentale»<sup>884</sup>.

Secondo Massolo dunque l'atto filosofico di un singolo pensatore, ovvero il rifiuto della storia, l'attacco alla ragione, la trasvalutazione di tutti i valori, il nichilismo, diventano, nella lettura di

---

<sup>880</sup> Ivi.

<sup>881</sup> Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Barbera editore, Siena, 2006, cit., pag.106.

<sup>882</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema e il suo significato*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 34.

<sup>883</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>884</sup> Arturo Massolo, *Dialettica e servitù. Le lezioni inedite di Arturo Massolo su Nietzsche (1959-1960)*, in Enzo Piergiovanni, *Il giovane Montesquieu*, Ste, Città di Castello, 1973, cit., pag. 150.

Heidegger<sup>885</sup> la logica interna di un processo che connota la dinamica della storia del pensiero occidentale<sup>886</sup>.

Anche per Heidegger la filosofia inizia con i sofisti, ma quell'inizio non è per il filosofo l'*incipit* di una storia di significati teorici<sup>887</sup>, quanto piuttosto il momento in cui si decretò l'allontanamento dell'uomo dall'essere. Sicché tutta la storia della filosofia si configura, nella ripetizione di Heidegger, come la storia di un pensiero in esilio ed, in definitiva, di nostalgia verso quell'armonia nella quale vissero Eraclito e Parmenide.

«Quindi i grandi fondatori della filosofia rimangono per Nietzsche e per Heidegger, Eraclito e Parmenide; lo stesso Heidegger ha scritto un saggio sul nichilismo nietzscheano<sup>888</sup>; il sapere riprende così la figura originale della visione; ma da questo punto di vista la cosiddetta crisi nasce ancor prima di Socrate, nasce cioè con Gorgia, la cui polemica antionica ha proprio il suo fondamento nella lotta tra il sapere come visione e il sapere come concetto»<sup>889</sup>.

---

<sup>885</sup> Sull'interpretazione di Massolo del pensiero di Heidegger in questo periodo risultano molto interessanti le *Lezioni su Heidegger*, a cura di Francesco Rinaldi, Studi Urbinati, 51 (1977), n.1-2. Gli appunti risalgono al corso estivo tenuto da Massolo a Urbino nell'agosto del 1960.

<sup>886</sup> Nel 1957 Enzo Paci così si esprimeva sulla filosofia di Heidegger: «Il pericolo della filosofia di Heidegger non sta tanto nel suo mascherato nichilismo, ma nel fatto che tale filosofia contiene nel suo seno esigenze non rifiutabili dal pensiero contemporaneo». (Enzo Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano, 1957, cit., pag. 210).

<sup>887</sup> Nel 1963 scrive Gianni Vattimo: «La ricerca di Heidegger si sforza di arrivare alla prima radice del rapporto dell'uomo col mondo e con se stesso». (Gianni Vattimo, *Chi è il Nietzsche di Heidegger*, in «Filosofia», I, 1963, p. 34; Sulla posizione di Vattimo in quegli anni, che si sviluppava in senso antitetico a quella di Massolo si veda anche: G. Vattimo, *Fondazione dell'Ontologia in «Sein und Zeit»*, in «Filosofia», 1963, pp. 745-782).

Loris Ricci Garotti in risposta a questo modo di interpretare la ricerca heideggeriana, scrive: «Ora, proprio per ciò che è in questione, intendiamo dire no, un deciso no a tale ricerca e ai suoi risultati. Se come crediamo l'origine della meditazione heideggeriana si radica largamente nella pretesa della coscienza privata di farsi inizio e senso del filosofare, non ignoriamo la direzione di un'opera pur sempre decisa a contare in questa cruda stagione del mondo». (L. Ricci-Garotti, *Heidegger contra Hegel?*, in «Il Pensiero», VIII, 1963, n.3, ora in *Heidegger contra Hegel e altri saggi di storiografia filosofica con una presentazione di Arturo Massolo*, cit., p. 299.)

Dal canto suo Massolo così si esprime sulla ricerca di Ricci-Garotti: «La storia della filosofia come distruzione nella ricerca della luce, d'una felice situazione aurorale, alla quale riportarsi, viene da Ricci Garotti respinta non astrattamente, ma colpendola in un suo straordinario esecutore, Martin Heidegger. È interessante chiarirsi questo incontro che conclude la sua breve ma intensa attività. [...] Sono tre i saggi che Ricci Garotti ha scritto sul tema Heidegger. In esso ci sono fra le pagine più belle dei nostri ultimi tempi. La morte gli ha reso impossibile portare innanzi un lavoro su Nietzsche, al quale si preparava da tempo. Rileggo questi saggi, rileggo questa vita incompiuta. No, non è vero, è troppo facile dire che, come sia andata, una vita al termine è sempre vita incompiuta». (Arturo Massolo, *Presentazione di L. Ricci Garotti, Heidegger contra Hegel*, cit., pp. IV-V).

<sup>888</sup> Massolo si riferisce al testo di Heidegger, *Nietzsche* (Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1994), costituito da una serie di scritti composti fra il 1936 e il 1946. Martin Heidegger, nella *Premessa* del suo *Nietzsche*, indica il 1930 come una data fondamentale per il suo avvicinamento al filosofo dell'eterno ritorno. È infatti proprio a partire da questa data che Nietzsche diventa un reale punto di riferimento per il pensiero di Heidegger. Tuttavia è soltanto a partire dall'anno accademico 1936 e fino al 1942 che Heidegger comincia a tenere i suoi corsi universitari esclusivamente su Nietzsche.

Dal punto di vista metodologico, sia in questa serie di corsi su Nietzsche, che nel volume in due tomi che ne deriva, la ricerca heideggeriana non procede secondo una esegesi filologica del testo nietzscheano; piuttosto la lettura di tali testi risponde alla esigenza del filosofare di Heidegger alla cui base si pone, anche in questi anni, il problema dell'essere.

Nel libro, infatti, il nome di Nietzsche «sta a indicare la cosa in questione nel suo pensiero». Ora, tale «cosa» (*Sache*) per Heidegger non è altro che la metafisica stessa, cioè la gabbia speculativa dell'Occidente, che in Nietzsche si manifesterebbe nella sua forma ultima. Mentre, una volta che ci fossimo accortamente, cautamente sfilati da tale rete, si aprirebbe quel territorio, quella «radura» (*Lichtung*) oltre la metafisica dove Heidegger stesso sarebbe pronto ad offrirsi come arcana guida. La *volontà di potenza* e *l'eterno ritorno* ci appariranno come la risposta ai due interrogativi fondamentali della metafisica, sul che cosa e sul come del mondo. E alla fine, quella soggiogante figura che è la metafisica occidentale si dispiegherà nel suo progressivo articolarsi, fino alla sua estrema metamorfosi, a quell'estremo per eccellenza che è il suo sigillo e corrisponde al nome di Friedrich Nietzsche.

<sup>889</sup> Arturo Massolo, *Lezioni su Heidegger*, a cura di Francesco Rinaldi, Studi Urbinati, 51 (1977), n.1-2, cit., pag. 480.

Insieme a Nietzsche e ad Heidegger, anche Massolo riconosce il significato decisivo di quell'inizio, ma nello stesso tempo se ne distingue dichiarando di essere «dalla parte dei dialettici».

«Un grande dibattito, ripetiamo, ebbe luogo in terra greca, un dibattito determinante la direzione dell'intera storia del pensiero che più non si muove ἀπ'ἀνθρώπων ἐκτός πάτων (Parmenide, fram. I) , ma lungo il sentiero stesso degli uomini. Noi dobbiamo restituire ai primi eroi di questa lotta, a Protagora φορμοφόρος a Gorgia, la loro gloria, e individuare in loro non i negatori di uno scolastico criterio della verità, ma i primi grandi sostenitori che il sapere non è una visione solitaria, che il sapere è comunicazione, e che ciò che non è comunicabile o esprimibile, non è sapere»<sup>890</sup>.

Si è già visto come nel saggio *La storia della filosofia come problema* (1955) Massolo sia giunto a teorizzare che la dialettica è discorso, cioè comunicazione, in grado di originarsi in una comunità di uomini liberi che rifiutando la violenza partecipano al dibattito, e si è anche visto come proprio questo dibattito, intrinseco alla dialettica della città, cioè della comunità umana, scandisca il movimento stesso della storia. Adesso si può notare un ulteriore approfondimento nell'evoluzione speculativa di Massolo circa il concetto di dialettica. Si chiarisce infatti, in questo scritto, come la dialettica, essendo discorso, sia l'atto originario di fondazione della storia del pensiero per mezzo del quale, con i sofisti, il sapere come visione solitaria viene dichiarato non-sapere. Si comprende, inoltre, che la morale aristocratica, la quale si origina dall'assenso come affermazione della differenza, viene contrastata dalla ricerca dell'accordo dialogico, che è in sé volontà di mediazione e di concettualizzazione del logo.

Massolo dunque resta dalla parte di Socrate<sup>891</sup> «buffone e plebeo», al fine di negare il rovesciamento della dialettica servo-padrone attuato da Nietzsche, che assolutizzando il punto di vista del padrone, naturalizza e perciò ipostatizza le differenze tra gli uomini, dichiarando ingannevole il sapere razionale.

«E a Socrate noi continuamente ritorniamo perché questo, il mantenerci nel sentiero degli uomini, questo esige da noi un impegno difficile, il più difficile, perché minacciato da tragiche storiche infedeltà»<sup>892</sup>.

È da notare che con Socrate, contro Nietzsche e contro Heidegger, Massolo fa valere anche l'istanza hegeliana della filosofia come sapere di tutti, contrastando l'idea della filosofia, di ascendenza schellinghiana, come sapere iniziatico che procede nella distinzione tra “veggenti” e non veggenti, e che rifiuta pertanto l'uguaglianza tra gli uomini.

Di conseguenza si nota chiaramente come negli anni '60 in Massolo il distacco da Heidegger, il quale si era già visto nel saggio del 1955, divenga esplicito e totale, anche se non comporta un giudizio totalmente negativo su Heidegger in quanto pensatore. Tuttavia l'ultimo Heidegger, con la sua concezione dell'uomo come “pastore dell'essere”, nonché la sua predilezione per i presocratici,

---

<sup>890</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema e il suo significato*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pp. 35-36.

<sup>891</sup> Sui caratteri della dialettica socratica, la quale nega la tradizione metafisica del pensiero greco sostituendo alla intuizione immediata e alogica la ricerca costruttiva del vero, si veda: G. Semerari, *Il principio del dialogo in Socrate*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 1953, n. 4; F. Lombardi, *Il discorso socratico*, in «Rivista di filosofia», 1954, n. 3. Sulla critica di Nietzsche a Socrate si veda: J. Chaix- Ruy, *Nietzsche*, Editions Univesitaires, Paris, 1963, pag. 17.

<sup>892</sup> Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema e il suo significato*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 36.

viene decisamente contestato da Massolo che vede nell'esito nichilistico, nella dichiarazione del non senso e dell'assurdo nella storia, un pericolo grave da combattere.

«Diverse sono le forme, nelle quali dopo Hegel si manifestano la paura e la crisi. Il rifiuto della ragione come giustificazione del finito è fuga di fronte alla storia, una decisione di non procedere in quella direzione, un ritrarsi in una interiorità obliosa della propria origine storica. Due posizioni erano, infatti, possibili: o avvertire in quel tramonto non tanto il corrompersi di un'epoca, quanto il travaglio faticoso e terribile, che ha accompagnato ogni volta il sorgere di un nuovo mondo-ed è oggettivamente questa la direzione indicata da Hegel-o individuare in quel tramonto il senso di una catastrofe assoluta, di una morte assoluta»<sup>893</sup>.

Sicché per Massolo la filosofia dopo Hegel si orienta in due tendenze fondamentali: da un lato il sapere viene inteso ancora come discorso, come dialettica, elemento che ha permesso a queste filosofie di pensare il tempo di crisi come il tramonto e il sorgere di un nuovo mondo, dall'altro il sapere viene inteso come una visione solitaria, inconfutabile per mancanza di logos, dunque lontano dal «sentiero degli uomini».

In altre parole Massolo scorge nella storia della filosofia due grandi linee, una che da Parmenide giunge fino a Schelling, Nietzsche e Heidegger, ovvero quella di un sentiero lontano dalla strada degli uomini, di una conoscenza intesa come verità iniziatica, che comporta una differenza tra il filosofo e gli altri uomini, ed una seconda, quella giusta per lui, che partendo da Socrate e dai Sofisti, perviene fino ad Hegel e poi a Marx. In quest'ultima il sapere è essenzialmente comunicazione, un dialogo al quale devono partecipare tutti gli uomini, un tipo di sapere sempre razionalmente falsificabile dal discorso altrui.

Alla fine della Prolusione Massolo rimarca:

«La direzione lungo il sentiero degli uomini non è un significato arbitrario o di parte, imposto a una storia resa allora astratta, ma la direzione stessa di una storia che ebbe inizio in terra greca. Riconoscerla è il compito di colui che rifiuta l'oblio della origine»<sup>894</sup>.

Massolo rimarca come il capitale dibattito sulla direzione della storia della filosofia attraverso il mondo odierno e lo metta in questione; esso investe nel contempo «il senso totale del vivere d'oggi: se il negativo, che per ogni dove lo percuote, ne costituisca la più profonda sostanza o forse non celi il travaglio di un positivo che vuol farsi strada»<sup>895</sup>.

Nella formulazione estrema e radicale che emerge dal discorso di Massolo la scelta coinvolge il movimento stesso del pensiero e con esso la vita di ogni singolo uomo. In questo scritto la presa di coscienza di Massolo emerge in tutta la sua forza, egli ha contribuito con la sua inquieta riflessione a darci gli strumenti teorici per comprendere le dinamiche della «Città del nostro tempo»<sup>896</sup>, e per capire che il filosofare, in quanto compito degli uomini appartenenti alla comunità, è in definitiva un compito fondativo, l'unico in grado *storicizzare* la realtà e dunque *umanizzarla*.

---

<sup>893</sup> Ivi, pp. 39-40.

<sup>894</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>895</sup> Leo Lugarini, *Arturo Massolo. La filosofia nel «sentiero degli uomini»*, in «Studi Urbinati», 1968, n. 1, cit., pag. 70.

<sup>896</sup> Ivi, pag. 71.

### 4.3 Perché Marx non è un tribunale della filosofia

Negli acutissimi studi di questi anni dedicati al senso della storia della filosofia, alla lotta contro il nichilismo e ai suoi continui attacchi alla ragione Massolo tentò di concettualizzare la ricostruzione di questa importante «svolta per cui la filosofia (per esprimerci con una obsoleta frase ciceroniana) discende dal cielo e va ad abitare nelle case degli uomini, per cui essa diviene consapevole di essere condizionata dal proprio tempo, ma in questa condizionatezza non si appiattisce a mero riflesso passivo, ideologico, del proprio tempo»<sup>897</sup>.

A partire dal secondo dopoguerra il fuoco del discorso di Massolo, seppur non sempre espresso, «è nel riferimento costante a Marx, a Lenin, a Gramsci, all'idea di un partito come germe di umanità in divenire»<sup>898</sup>.

La tematica politica in Massolo è sempre velata da un certo pudore intellettuale, egli infatti ha sempre rifiutato di vedere in Marx un *tribunale della filosofia*, ha rifiutato cioè insieme all'approccio metodologico del marxismo tutte le formule di esso più tipiche, pensando la politica come una ricerca, un mezzo per procedere contro il dogmatismo in cui il pensiero filosofico, in alcuni periodi della sua storia, inevitabilmente si chiude.

Sicché, seppur da un diverso punto di vista ed in una modalità certamente meno esplicita di come appaia nella prolusione pisana, il problema del significato della storia della filosofia venne in questi anni affrontato da Massolo in uno scritto dal titolo *Del rapporto Hegel-Marx*<sup>899</sup>.

Il problema del rapporto tra Hegel e Marx si presenta in questo scritto non mutato rispetto al «Convegno di studi hegeliano-marxistici» di Roma del 1948, durante il quale nell'accesa discussione che seguì gli interventi si vide emergere la contrapposizione di Massolo a Galvano Della Volpe.

«La discussione fra filosofi marxisti ancora una volta ha preso inizio dal rapporto Hegel-Marx. Questo è un fatto già eloquente, sul quale sarebbe interessante riflettere sino in fondo. Il mio intervento non è direttamente polemico, volendosi mantenere ai margini. Si limita pertanto a qualche considerazione sul come quel rapporto potrebbe venir posto per non cadere nell'ovvietà di fare un bilancio di ciò che Marx deve ad Hegel e di ciò che Marx ha distrutto di Hegel. Non comprenderei l'utilità di una discussione condotta sino al termine in questo modo. Anche perché avrebbe a suo presupposto la conclusione degli studi hegeliani e forse anche di quelli marxiani»<sup>900</sup>.

Massolo, avanza ancora una volta l'esigenza di distinguere il «rapporto dialettico» dal «rapporto storico». Per Massolo il rapporto dialettico è molto facile da cogliere in quanto è direttamente esposto nelle parole di Marx, le quali mostrano «la giustificazione del perché Marx sia costruttore di un nuovo sistema qualitativamente altro, e del perché non si dia passaggio logico da Hegel a Marx»<sup>901</sup>.

Nell'ottica di Massolo, dunque, credere di trovare nel sistema seguente l'interpretazione storicamente valida del sistema precedente, significa cadere nell'errore speculativo per il quale «la filosofia farebbe storia con se stessa», e dimenticare in tal modo che il sopravvenire del nuovo, che

---

<sup>897</sup> Remo Bodei, *Concettualizzare i bisogni degli uomini*, in *Studi Urbinati*, n. 1-2, 1977, cit., pag. 510.

<sup>898</sup> Ivi.

<sup>899</sup> Arturo Massolo, *Del rapporto Hegel-Marx*, in «Rinascita», 19, (1962), n. 20.

<sup>900</sup> Arturo Massolo, *Del rapporto Hegel Marx*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 187.

<sup>901</sup> Ivi.

definisce il rapporto storico tra i sistemi, è da ricercare nella realtà, cioè nel mutamento delle condizioni storiche e sociali dalle quali il vecchio sistema non è «stato condizionato e alle quali non sa rispondere». Sicché è proprio questa insufficienza storica e non teorica, è cioè il non-sapere che adesso è diventato sapere mediante l'invecchiamento del logos nel quale la comunità più non si riconosce, che può giustificare l'avanzamento del nuovo e dunque il sopravvenire di una nuova filosofia.

Per Massolo, dunque, la distinzione tra i due rapporti, «dialettico» e «storico», deve sempre essere fatta valere per un adeguato intendimento del rapporto Hegel-Marx.

«Questa è la questione, alla quale deve cercare di rispondere uno studioso, e non far propria senza mediazione quella critica che se non trova altrove la sua giustificazione, rischia di presentarsi come una critica per certi aspetti addirittura prekantiana»<sup>902</sup>.

Lo scritto di Massolo del 1960 fu occasionato da una riflessione dell'autore intorno al libro di Mario Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana* (1960)<sup>903</sup>. Come noto Rossi fu allievo di Della Volpe<sup>904</sup>, il quale formatosi alla scuola attualistica approdò al marxismo intorno al 1944-45. Da quel momento in poi Della Volpe, mettendo a frutto una serie di ricerche precedenti, alla luce della lettura delle *Opere filosofiche-giovanili di Marx*<sup>905</sup> (scoperte e pubblicate a partire dal 1927), si pose la «questione della natura e della portata precisa della critica marxiana della dialettica platonico-hegeliana»<sup>906</sup>, orientandosi nel senso della ridefinizione dei concetti di scienza e di storia come introduzione alla problematica marxista<sup>907</sup>, che occorreva interpretare, a suo giudizio, nei termini di scienza-storia<sup>908</sup>.

Secondo Della Volpe, la critica di Marx ad Hegel non può essere ridimensionata nei limiti di un «rovesciamento della speculazione in empiria», ovvero un semplice capovolgimento dialettico,

---

<sup>902</sup> Ivi, cit., pag. 188.

<sup>903</sup> Mario Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, Editori Riuniti, Roma, 1960.

<sup>904</sup> Si veda di M. Rossi, *Galvano della Volpe: dalla gnoseologia critica alla logica storica*, in «Critica marxista», 1968, pp. 4-5.

<sup>905</sup> Si veda: Karl Marx, *Opere filosofiche giovanili*, traduzione e note di Galvano Della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1974.

<sup>906</sup> Galvano Della Volpe, *Marx e il segreto di Hegel*, in *Umanesimo positivo e emancipazione marxista*, Sugar, Milano, 1964, cit., pag. 18. Sullo stesso tema si veda anche dello stesso autore: *Per la teoria di un umanesimo positivo: studi e documenti sulla dialettica materialista*, Cesare Zuffi, Bologna, 1949.

<sup>907</sup> Sul marxismo di Della Volpe si veda: M. Alcaro, *Dell'evolpismo e nuova sinistra*, Dedalo, Bari 1977; G. Giannantoni, *Il marxismo di Galvano Della Volpe*, Editori Riuniti, Roma, 1976; N. Merker, *Per una valutazione di Galvano Della Volpe teorico del marxismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1970; G. Vacca, *Scienza, Stato, e critica di classe. Galvano della Volpe e il marxismo*, De Donato, Bari, 1970. Si veda anche l'articolo di G. Prestipino, *I valori etico-politici e il metodo di Galvano Della Volpe*, in «Critica Marxista», n. 3, 1979.

<sup>908</sup> Galvano Della Volpe, *Marx e lo Stato moderno rappresentativo*, in *Umanesimo positivo e emancipazione marxista*, Sugar, Milano, 1964, cit., pag. 54. Questa impostazione del problema da parte di Della Volpe fa parte di una linea progettuale che *La logica come scienza positiva*, uscita nel 1950 porta a rigoroso compimento. Il libro, diviso in due parti, espone nella prima la critica marxista dell'apriorismo hegeliano, e nella seconda il metodo scientifico di Marx. Secondo Della Volpe, Hegel, incapace di «fondare l'intelletto (e con questo un concetto critico della ragione)», a differenza di Kant non riuscì a cogliere «il rapporto senso-intelletto» come «rapporto di elementi specificativamente distinti». Hegel dunque per Della Volpe, annullò ogni distanza tra «senso e ragione», e individuando nell'universale «l'unico valore ontologico», capovolse il rapporto universale-singolare sensibile, facendo del primo il sostrato e il fondamento del secondo. L'unità è allora pensata come il vero concreto e gli elementi singoli che sono destinati a conferirle «durezza, determinatezza e pienezza», risultano dissolti nella «totalità intellegibile» della quale costituiscono determinazioni-negazioni. (Cfr. Galvano Della Volpe, *Logica come scienza positiva*, pp. 4-47).

come pensava Feuerbach, in quanto attraverso la critica ad Hegel, Marx regolerebbe i conti con tutto lo svolgimento della metafisica occidentale. Per Della Volpe, infatti, il rifiuto dell'apriorismo hegeliano in Marx detiene la stessa portata del rifiuto «galileiano dei fondamenti della fisica peripatetica», appartiene, dunque, «all'ordine di istanze critiche da cui nasce la scienza sperimentale moderna della natura», ed introduce a una nuova scienza che è filosofica in quanto scienza sperimentale e storica.

È chiaro che le conclusioni di Della Volpe non mettono in discussione soltanto l'idealismo hegeliano ma tutta quella corrente storicistica che si andava costruendo attraverso l'interpretazione del pensiero di Gramsci<sup>909</sup> e nella quale si iscrive anche la posizione di Massolo<sup>910</sup>.

Della Volpe, separando in modo così netto Marx da Hegel, investe con l'impeto della sua polemica tutta una tradizione di pensiero e propugna l'abbandono del marxismo inteso come materialismo storico e filosofia della prassi, in favore del marxismo concepito come scienza. Non è un caso che insistendo sul ritorno a Marx, Della Volpe metta in ombra la figura di Gramsci, significativamente citato nel suo libro una sola volta<sup>911</sup>.

---

<sup>909</sup> Alla morte di Gramsci, Togliatti attivò il Comintern perché i *Quaderni del carcere* venissero recuperati (probabilmente attraverso una trattativa fra il governo sovietico e quello di Mussolini) e portati a Mosca. Gli originali dei *Quaderni* giunsero a Mosca alla fine del 1938 ad opera della cognata di Gramsci, Tatiana Schucht. Per decidere dell'eredità letteraria di Gramsci il Comintern istituì una commissione, di cui Togliatti fu naturalmente il dominus. Egli cominciò a lavorare alla pubblicazione delle *Lettere* e dei *Quaderni* alla fine del 1939 e poco prima del suo rientro in Italia (marzo 1944) la scelta delle lettere, che con la pubblicazione da Einaudi nel 1947 costituì il primo volume delle *Opere* di Antonio Gramsci, era già fatta. Sostanzialmente definito era anche il piano editoriale dei *Quaderni*, poi usciti sempre per Einaudi, in sei volumi, dal 1948 al 1951. Poco dopo furono avviate la pubblicazione degli scritti precedenti l'arresto e una edizione completa delle *Lettere*, uscita nel 1965. Nel 1956 venne decisa l'edizione cronologica dei *Quaderni*, che vide la luce nel 1975. Fino alla sua morte (21 agosto 1964) Togliatti lavorò agli scritti di Gramsci ininterrottamente, curandone o impostandone, dirigendone e promuovendone le edizioni. Negli anni '50 Togliatti stimola e guida il processo di interpretazione del pensiero di Gramsci con due significativi interventi, la relazione tenuta il 17 aprile del 1957 al Cc. e alla Ccc. del P.C.I., dal titolo *Attualità del pensiero e dell'azione di Gramsci*, pubblicata nel numero di «Rinascita» dedicato interamente a Gramsci del 4 aprile 1957, e il saggio sul *Leninismo nel pensiero e nell'azione di Gramsci*, letto nel congresso di studi gramsciani del 1958, al quale parteciparono i più rappresentativi intellettuali comunisti e che sancisce ufficialmente l'inizio del nuovo corso di studi gramsciani. Massolo non intervenne, ma era nel comitato d'onore. Cfr. *Atti del Convegno di studi gramsciani*, organizzato dall'Istituto Gramsci, Roma, palazzo Brancaccio, 11-12-13 gennaio 1958. Sul rapporto tra Gramsci e Togliatti si veda: Nicola Badaloni, *Il rapporto con Gramsci: una concordia discorde*, in *Togliatti nella storia d'Italia*, in «Critica marxista», 22, 1984, n. 4-5, Editori Riuniti, Roma, 1984, pp. 45-68.

<sup>910</sup> Su Massolo e Gramsci si veda: Loris Ricci Garotti, *Filosofia e storicità. Cronache di filosofia e cultura* (1956-1957), in «Opinione» 4-6, 1956-1957; ora in *Studi in Onore di Arturo Massolo*, pp. 539-568.

Loris Ricci Garotti, allievo prediletto di Massolo, problematizza il discorso sulle fonti di Massolo: «È possibile il richiamo ad alcune «fonti» in un certo modo presenti nella meditazione di Massolo? A parte ogni perplessità vogliamo qui scrivere i grandi nomi di Marx e di Gramsci. Il rapporto con il loro pensiero non può comunque sfuggire al lettore avveduto. Si pensi alla posizione di Marx, il filosofare è dell'uomo alienato, al Gramsci della problematica oggettivo-soggettivo, del «filosofo» che si «avvicina più agli altri uomini di ciò che avvenga per gli altri specialisti», al Gramsci dell'unificazione culturale e della cultura di massa, per il quale «la teorizzazione e la realizzazione» leninista «dell'egemonia» è stato anche un grande avvenimento «metafisico». Un altro giudizio di Gramsci può essere trascritto, e non solo nel senso del rapporto di cui si è parlato, ma per caratterizzare una sollecitazione che vale per colui che propone il dialogo in quanto si sa «elemento di contraddizione»; «La classe è la più alta scuola in cui milioni di uomini abbiano acquistato una coscienza e creato su questa coscienza i lineamenti di un nuovo ordine sociale: per dirla colle parole eterne di Marx, la classe dei produttori tende ad annientarsi come classe e a risorgere come umanità, dopo e coll'inevitabile vittoria» («Cultura e Socialismo», in «L'Ordine nuovo», a I., n. 8). Loris Ricci Garotti, *Filosofia e storicità. Cronache di filosofia e cultura* (1956-1957). cit., pp. 544-545.

<sup>911</sup> Le posizioni di Della Volpe mal si conciliavano l'operazione di Togliatti tutta volta creare un retroterra di studi gramsciani in Italia. Sull'isolamento di Della Volpe all'interno del P.C.I. si veda Lucio Colletti, che parla di «ostracismo» in *Intervista politico filosofica*, Laterza, Bari, 1975.

Contro l'impostazione metodologica di Della Volpe, ripresa da Mario Rossi, Massolo affermava:

«Il rapporto dialettico fatto valere assolutamente e illimitatamente provoca lo smarrimento della dimensione storica, e ci pone nel rischio di cadere nel più pericoloso e astratto scolasticismo. Espressione esemplare di un tale rischio è l'intervento di Mario Rossi. La lettura del sistema di Hegel è pregiudicata dalla interpretazione di una proposizione fatta valere astrattamente: «il vero è l'intero». Fuori del sistema, dove essa è allora condizionante e condizionata essa è assunta come principio dal quale dedurre il significato di Hegel. In tal modo si è smarrito fra l'altro che solo perché il vero è l'intero, è possibile una dialettica. Ho letto il grosso volume del Rossi, e di questa lettura mi servo per chiarire meglio. Se si esamina l'opera, si vede chiaramente come il Rossi abbia ostinatamente cercato di provare un suo presupposto, e abbia creduto di trovarlo in un lontano frammento francofortese, dove afferma di trovare «la confessione di pugno di Hegel stesso» che la dialettica deriva da un presupposto non provato e che la conciliazione è un indipendente, un oggetto soltanto di fede»<sup>912</sup>.

Tuttavia Massolo sottolinea come sia proprio la metodologia di ricerca a risultare errata, in quanto Rossi non avendo tenuto il frammento hegeliano all'interno della ricerca che lo determina, ha potuto leggere in esso ciò che vi ha letto, cioè che per Hegel la riconciliazione è un presupposto, in definitiva un oggetto di fede. Massolo nota che se invece Rossi avesse mantenuto al suo posto la dichiarazione hegeliana, ovvero nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, avrebbe avuto certamente più chiaro il grande principio hegeliano per il quale «il vero è reale soltanto come sistema», e che non c'è dialettica se non nella totalità.

Il procedimento di Rossi è preso ad esempio da Massolo per fare chiarezza sulle modalità attraverso le quali è possibile affrontare il rapporto Hegel-Marx<sup>913</sup>, che deve farsi valere come rapporto storico:

«Per rimanere nel rapporto Hegel-Marx, tema del mio intervento, vorrei porre la questione del perché mai Marx affermi che Hegel cadde «nell'illusione di concepire il reale come il risultato del pensiero automoventesi». Perché Marx ha voluto leggere in questo modo Hegel? Se volessi discutere il suo rapporto con Hegel, comincerei con il pormi questa questione»<sup>914</sup>.

Massolo conclude l'intervento, proprio al fine di sottolineare che la contraddizione non è nel pensiero, non è dunque nel sistema filosofico bensì nella realtà, citando un passo dell'*Antidühring*, nel quale Engels critica la dichiarazione del signor Dühring secondo il quale «la contraddizione è una categoria che può appartenere solo alla combinazione delle idee e non alla realtà. Nelle cose non ci sono contraddizioni o, in altri termini, la contraddizione posta come reale, è essa il colmo del controsenso».

Per Massolo invece i sistemi necessitano sempre di essere storicizzati, mantenuti dunque nel loro rapporto con il tempo e con la situazione di cui sono espressione. È importante riflettere sul fatto che alla storicizzazione Massolo non sottrasse neppure il materialismo storico, anzi fu proprio

---

<sup>912</sup> Arturo Massolo, *Del rapporto Hegel-Marx*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pp. 188-189.

<sup>913</sup> È significativo a tal proposito quello che scrive Vittorio Saltini: «Contro i nostri marxisti "positivi", che liquidano Hegel estendendo a tutta la sua opera due o tre frasi di Marx, il pur marxista Massolo replica che non si tratta di prendere per oro colato quelle frasi, ma di domandarsi «perché Marx ha dovuto leggere in questo modo Hegel» e fraintenderlo fino a fargli la strana accusa di «concepire il reale come pensiero automoventesi». Vittorio Saltini, *Perché Marx ha frainteso Hegel?*, in «L'Espresso», 3 dicembre 1967, cit., pag. 19.

<sup>914</sup> Arturo Massolo, *Del rapporto Hegel-Marx*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 190.



questo modo di procedere che gli permise di non considerare Marx un *tribunale della filosofia*, cioè il filosofo in grado di attuare la resa dei conti dell'intera storia del pensiero.

La discussione tra filosofi marxisti tornò ad aprirsi sulle colonne di «Rinascita» due anni dopo, nel 1962, quando Luporini suscitò una polemica<sup>915</sup> proprio per contrastare l'influsso sempre maggiore che la scuola di Della Volpe stava assumendo nel marxismo italiano, soprattutto a opera degli allievi Lucio Colletti e Mario Rossi. In questo periodo Luporini cominciava infatti a maturare un nuovo orizzonte teorico dentro il marxismo, teso a liberare Marx dai vari marxismi<sup>916</sup>.

In questa sede Luporini, contro la prospettiva di Della Volpe, aveva criticato l'idea che quello galileiano costituisse l'unico metodo scientifico e aveva riproposto il tema, a cui teneva molto, della soggettività umana, che secondo Luporini non è possibile spiegare in modo esaustivo attraverso le categorie della necessità e della possibilità caratteristiche delle scienze della natura. Ma al contempo Luporini rifiutava la lettura storicista di Marx, propria di Massolo, contro la quale muoveva anche la scuola di Galvano Della Volpe.

Prese parte alla polemica, a sostegno di Massolo, Loris Ricci Garotti con l'articolo *Marx non è un tribunale della filosofia*<sup>917</sup>, nel quale il giovane autore rimarcava attraverso la distinzione tra «rapporto storico» e «rapporto dialettico» la posizione del maestro.

«Non intendo, si badi, esaurire un discorso sull'eco di una frase, ma è da qui che voglio esprimere il mio consenso a quelle ricerche, come scrive Luporini, volte a caratterizzare i «condizionamenti storici reali dei problemi via via indagati». In questo senso aggiungo subito che di Marx non dobbiamo servirci come di un tribunale della filosofia e della sua storia. Un tribunale siffatto è piuttosto da vedersi nell'opera di Heidegger, questo implacabile nemico della storia della filosofia e della sua stessa possibilità, questo adoratore dell'autentico, delle «madri». E alle spalle di Heidegger e suo presupposto, nel più grande Nietzsche, l'accusatore di Socrate *buffone e plebeo* perché dialettico, perché iniziatore di quella storia che dai Sofisti giunge fino a Hegel.

Una ricerca su quanto tutto ciò, a diversi livelli, agisca nel pensiero contemporaneo, potrebbe forse dare risultati sorprendenti. E qui cade opportunamente il discorso sulla «purezza» del marxismo, sulla assoluta rottura che esso presenterebbe rispetto a Hegel in particolare e all'intera storia della filosofia. La rivendicazione, di contro alla tradizione idealistica, di una eredità Galilei-Hume, non decide di per sé la questione. Bisogna andare più in profondità, decidere se davvero tutta la storia del pensiero fino a Marx, eccezion fatta per l'Aristotele critico dei processi diairetici di Platone e il Galilei critico dei concetti fisico-metafisici del suo tempo (Della Volpe), costituisce un processo di ipostatizzazione in quanto pensiero metafisico. Qui, a mio avviso, sta uno dei nodi più grossi della questione e dei dissensi. Intendere Marx all'interno stesso della filosofia e non servirsi dell'opera sua alla stregua di un tribunale, non significa affatto negare le rotture là dove esse sussistono. [...]

---

<sup>915</sup> Cesare Luporini, *Appunti per una discussione tra filosofi marxisti in Italia. A proposito dello storicismo*, in «Rinascita», 19 (1962), n. 8.

<sup>916</sup> Nel confronto successivo con Althusser, (Louis Althusser, *Per Marx*, nota introduttiva di Cesare Luporini, Editori Riuniti, Roma, 1969) e più in generale con lo strutturalismo, Luporini riproponeva questi temi. Egli combatteva cioè su due fronti: da una parte contro l'interpretazione antiumanistica di Marx, che ne faceva l'antesignano della morte del soggetto, e dall'altra, ancora una volta, contro lo storicismo, che non lasciava spazio a uno studio sistematico e scientifico della vicenda umana. (Si veda: Cesare Luporini, *Introduzione a Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma, 1974).

Quanto alla posizione di Massolo su Althusser («Pour Marx») si segnalano alcuni appunti dell'autore datati 1965, (curati da Remo Bodei) ora pubblicati in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, pp. 66-67).

<sup>917</sup> Loris Ricci Garotti, *Marx non è un tribunale della filosofia*, in *Intervento nella Discussione tra filosofi marxisti*, in «Rinascita», XIX, n. 18, 8 settembre 1962.

Il rapporto Hegel-Marx, come rapporto *storico*, comprende entro di sé la *rottura*, ma la comprende appunto come rapporto dialettico, valida cioè per quel Marx che non è mai stato hegeliano, non per noi»<sup>918</sup>.

Con questo intervento Loris Ricci Garotti mette in luce gli elementi sui quali si fonda la posizione interamente storicistica di Massolo e dunque anche i principi imprescindibili che connotano il marxismo di Massolo<sup>919</sup>, il quale si radica, come già osservato nel *Frammento etico-politico* (1958), nel rifiuto di vedere la «coscienza rivoluzionaria» come incondizionata rispetto alla situazione e come termine assoluto. Con Marx, Massolo resta convinto che «il proletariato vince solo superando se stesso e il suo opposto».

Sul marxismo di Massolo davvero poco è stato detto, probabilmente per il suo carattere che rifugge ogni paradigma interpretativo. Massolo si mantenne fermo, nel clima convulso di quegli anni, nel rivendicare il momento centrale della filosofia di Marx ed il suo indissolubile «rapporto storico» con il pensiero di Hegel.

Questo esito teorico si può comprendere fino in fondo se si tiene presente che per l'interpretazione restituita da Massolo la filosofia della storia hegeliana ha potuto accettare il reale perché essa lo ha riconosciuto conciliato, cioè umanizzato; Marx invece sorprende la realtà lacerata da una profonda e tragica contraddizione, che Hegel non poteva vedere in quanto essa non era ancora presente nella sua situazione storica.

Lo storicismo di Massolo e la centralità che in esso assume la figura di Hegel e che connota il rapporto con Marx, si basa sull'assunto per il quale la filosofia contemporanea deve proprio ad Hegel la definizione del proprio oggetto di ricerca, cioè la storia, la comunità umana. Questa convinzione si amplifica nella polemica di Massolo contro quanti dichiarano il non senso e l'assurdo della storia della filosofia. Massolo, dunque, contro coloro che sostengono il nichilismo come logica interna di quel processo che ebbe inizio con Socrate (Nietzsche ed Heidegger), e contro coloro che negano la dimensione ontologica della filosofia in favore del metodologismo (Della Volpe), Massolo sostiene che una filosofia che voglia mantenersi fedele al risultato hegeliano senza rinunciare alla propria tradizione ontologica si può giustificare solo come ricerca di una finalità universale.

---

<sup>918</sup> Loris Ricci Garotti, *Marx non è un tribunale della filosofia*, in *Heidegger contra Hegel*, cit., pp. 4-5.

<sup>919</sup> Si veda: Livio Sichirollo, *Arturo Massolo: cosa deve il marxismo italiano a questo pensatore schivo, grande studioso di Kant e di Hegel? Un ricordo a vent'anni dalla morte. Un filosofo e mille eredi*, in «L'Unità», lunedì 29 settembre 1986.; Mario Spinella, *Massolo e il marxismo*, in «Rinascita», n. 26, giugno 1967.

È da notare che alla morte di Togliatti Massolo scrisse un intervento da titolo *In morte di Togliatti*. Si conserva il telegramma inviato a «L'Unità» il 27 agosto 1964, che tuttavia non risulta pubblicato nel giornale. L'intervento di Massolo si legge invece in *Palmero Togliatti. Cinquant'anni nella storia dell'Italia nel mondo*, Editrice «l'Unità». Edizione fuori commercio, non paginata, 1965.

(«La morte di Togliatti segna un grosso tragico limite nella nostra epoca tanto tormentata e tanto apportatrice di libertà. È difficile pensare alla sua azione come azione conclusa, un punto e basta. Penso alla tremenda responsabilità di coloro che si accingono a portare ancora avanti la classe operaia che giustamente riconosce in lui uno dei suoi eroi più umani. Egli seppe farsi tutt'uno con la classe operaia, seppe farsene interprete. Quale notte improvvisa la sua morte, ma quale vita nel dolore di chi lo piange e quanta forza! Si può discutere su un suo preteso costante machiavellismo. Più utile è comprenderlo come uomo che non smarrì mai nella contingenza che, nelle coscienze più alte, è destino, il più alto e il più sofferto che sia dato da vivere». Arturo Massolo, *In morte di Togliatti*, in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, cit., pag. 53.)

Sulla posizione politica di Massolo nel 1963 si può leggere: *Lottare per una civiltà umanistica*. Intervista sulle elezioni, la cultura, la scuola, «l'Unità», 26 aprile 1963; ora in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, pp. 51-52

La filosofia, per Massolo, deve lavorare alla costituzione di un «mondo razionale» nel quale possa aver luogo l'unità delle coscienze, ovvero la costruzione di quella coscienza comune conciliata che non si riconosce più nella situazione. Tutta la riflessione dell'ultimo Massolo opera potentemente in questa direzione, che esige un impegno difficile, il «più difficile» ovvero quello di mantenersi nel «sentiero degli uomini». Se nello scritto *La storia della filosofia e il suo significato* (1961) si è visto emergere soltanto il radicale rifiuto di Massolo contro le filosofie della visione e del sapere solitario, adesso si comprende come la filosofia che si mantiene nel sentiero degli uomini sia, per Massolo, il marxismo.

Soltanto chi accetta questa filosofia non tradisce la necessaria fedeltà all'universale, cioè al riconoscimento reciproco tra gli uomini che i filosofi hanno sempre cercato nel "concetto".

Massolo, infatti, non si stanca di rimarcare come anche in quella comunità dove il conflitto di classe si sia esaurito, sempre nuove forme di schiavitù possano avere luogo, in quanto nuovi conflitti e nuovi rapporti dialettici possono presentarsi. Per Massolo, dunque, il marxismo non rappresenta l'epilogo della storia dell'uomo, in quanto il «*marxismo ha coscienza di dover rifiutare tutto ciò che esso è ora, coscienza di classe. Questo suo essere e non voler essere coscienza di classe [la sua costante volontà di liberarsi] è la sua interna contraddizione [la contraddizione fra il suo essere oggettivamente una cosa e il suo non potersi riconoscere come tale]. Ed esso non può liberarsi se non liberando tutti gli uomini. Perciò il marxismo è necessariamente rivoluzionario*»<sup>920</sup>.

Sicché soltanto in questo suo sapersi come negazione oggettiva e determinata della contraddizione, cioè accettando di essere negazione e antitesi e non coscienza incondizionata, la coscienza rivoluzionaria può porsi di volta in volta al riparo dal rischio dell'errore più tragico, cioè quello di perdere il suo rapporto con il reale-storico. La fedeltà al reale le impone infatti un costante controllo in quanto il rischio di perdere il rapporto con la realtà è una possibilità alla quale la «coscienza rivoluzionaria» è costantemente esposta.

*«Questo rischio è possibile individuarlo nella presunzione che può assalire la coscienza rivoluzionaria quando essa, operando già nella costruzione del socialismo, da coscienza che nega passa a porsi come coscienza che afferma, cioè quando essa non trova più la sua determinatezza e condizionatezza nella realtà»*<sup>921</sup>.

Il marxismo, quindi, non realizza un'apertura soltanto temporanea del processo storico, ma nella sua radicale opposizione afferma anche la mortalità di ogni sapere e dischiude la necessità permanente della ricerca filosofica.

---

<sup>920</sup> Pasquale Salvucci, *Situazione e filosofia in Arturo Massolo*, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pp. 588-589.

<sup>921</sup> Ivi, cit., pag. 588. Il corsivo è usato in quanto nel saggio da cui si cita Salvucci dichiara: «Alcuni appunti su foglietti volanti abbiamo noi ritrovato in mezzo a carte arruffate e direi tormentate pur nella veste esteriore, che testimoniano di un Massolo presente sempre, benché altrimenti occupato dai suoi temi 'eterni' e ritornanti- anche fuor del lavoro programmato di elaborazione e di approfondimento di problemi che riteneva inevitabili per la coscienza marxista contemporanea- con questo particolare tipo di manifestazioni che sono questi suoi pezzi di carta dove talora egli depositava pensieri illuminanti. Le parti riferite in corsivo nel testo riproducono fedelmente gli appunti di Massolo», Ivi, pp. 587-588.

#### 4.4 Il riconoscimento del singolo nella comunità conciliata: un nuovo mondo si dischiude come «Entäusserung»

La riflessione di Massolo in questi anni risulta costantemente percorsa dalla dialettica hegeliana di opposizione e conciliazione, posta a fondamento della storia stessa. Sicché la filosofia, che si è visto si costituiva come la rivelazione di un'epoca a se stessa<sup>922</sup>, si carica in questi anni anche della responsabilità di negare il proprio tempo<sup>923</sup>.

A questo duplice compito che Massolo sembra ascrivere in questo momento del proprio percorso speculativo alla filosofia, si può ricondurre la ragione della difficoltà intravista da Enrico Garulli che indica proprio nella problematicità del rapporto tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva il nodo teorico più inquietante del pensiero di Massolo ed in qualche modo anche quello rimasto insoluto<sup>924</sup>.

A ben vedere tutta l'evoluzione intellettuale di Massolo è consistita nel progressivo spostarsi dell'interesse dal singolo alla comunità.

Già a partire dalla tesi di laurea, seppur nell'ambito di soluzioni tipicamente attualistiche, il problema centrale affrontato da Massolo era quello dell'individuo e della sua libertà nel rapporto tra «mondo e sovramondo», ovvero tra realtà empirica e realtà trascendentale. Si è visto in seguito come l'istanza del singolo e la polemica contro le posizioni intellettualistiche abbiano condotto Massolo ad avvicinarsi all'esistenzialismo, e come proprio nell'ambito di queste ricerche, che avevano sullo sfondo il programma heideggeriano della fondazione di una nuova ontologia, cominciasse a prendere corpo nella riflessione dell'autore il problema della storia<sup>925</sup>, che tuttavia si costituiva ancora come un atto irrazionale e legato al soggetto.

Si è anche osservato anche come sia stato in definitiva un evento extrafilosofico ad orientare la successiva ricerca di Massolo nel senso di un'apertura incessante della sua riflessione dalla problematica del singolo a quella della comunità conciliata. La guerra gli aveva mostrato infatti la disgregazione di un mondo e dei suoi valori, di lì l'avvicinamento a Marx fu inevitabile; ma fu la riflessione filosofica dell'*umanissimo* Kant<sup>926</sup> che gli dischiuse la consapevolezza della finitezza umana, e gli chiarì nel contempo la condizionatezza storica dei sistemi.

Dì lì cominciò a studiare, nella solitudine di una città di provincia come Urbino, le grandi tematiche dell'idealismo classico tedesco: furono anni ardui, di sconforto umano e di isolamento intellettuale, ma che tuttavia gli permisero di comprendere come Fichte e Schelling si orientavano verso una storicizzazione dei dualismi kantiani, elemento che lo condusse a ritenere che questo processo si fosse compiuto totalmente nella *Fenomenologia dello Spirito*.

Fu infatti proprio la ripetizione della genesi dell'idealismo classico tedesco che condusse Massolo a possedere gli strumenti per comprendere Hegel senza staccarlo dalla matrice del dibattito filosofico nel quale si generarono le questioni principali della filosofia hegeliana e liberarlo, in tal modo,

---

<sup>922</sup> Cfr: *La storia della filosofia come problema* (1955); *Per una lettura della filosofia della storia di Hegel* (1958).

<sup>923</sup> Cfr: *Il frammento etico-politico* (1958).

<sup>924</sup> Enrico Garulli, *L'engagement actuel de la philosophie selon Arturo Massolo*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1969, n. 4, pag. 425.

<sup>925</sup> Arturo Massolo, *Storicità della metafisica*, Le Monnier, Firenze, 1944.

<sup>926</sup> Cfr. Livio Sichirollo, *Con Kant tra Hegel e Marx*, in *Studi Urbinati*, 51, 1977, n. 1-2, pp. 579-586.

dalla interposta interpretazione attualistica ed esistenzialistica. Da questo momento in poi Hegel non sarà più considerato teologo e panlogista, responsabile di una filosofia che sacrifica le esigenze del singolo in virtù di un astratto logo, ma il pensatore a cui la filosofia contemporanea deve il suo stesso oggetto di ricerca, ovvero la storia, cioè la comunità umana definita da Massolo «città-storia».

Ma a fronte di questo percorso è fondamentale notare come un tale spostamento dalle esigenze del singolo a quelle della comunità conciliata non abbia comportato in Massolo un oblio delle esigenze dell'individuo, sacrificato sull'altare di sconosciute forze universali. Lo storicismo di Massolo resta in qualche modo uno storicismo immanente che si radica nella dialettica hegeliana del servo e del signore e che dunque pone la genesi della storia nel concetto di lavoro. In quest'ottica è opportuno chiarire che l'attacco polemico di Massolo contro il *Privatamensch*, che si è visto emergere fin dai tempi di *Esistenzialismo e borghesismo* (1945) non è mai, ed in nessun momento della sua riflessione, contro il singolo in quanto tale, le cui esigenze per Massolo necessitano di essere riconosciute e soddisfatte in una comunità etico-politica conciliata ovvero profondamente umanizzata, bensì contro la coscienza privata, che pretende di isolarsi in modo assoluto dalla comunità. L'attacco dunque non è nei confronti del singolo ma contro la coscienza borghese la cui genesi Massolo ascrive, come visto in precedenza, a Descartes.

Il persistere di questa esigenza di riconoscimento del singolo nella comunità emerge nelle battute conclusive dell'ultimo scritto di Massolo dal titolo «*Entäusserung*»-«*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito*, letto al Congresso hegeliano di Urbino nel settembre del 1965, e successivamente pubblicato in «Aut-Aut» (1966), pochi mesi dopo la sua morte avvenuta precocemente nel mese di marzo del '66. Questo scritto è la sua ultima produzione, una sorta di testamento spirituale che suggella il percorso della sua rilettura di Hegel nell'ultima parte della sua vita, con uno sguardo costantemente rivolto alla problematica contemporanea ed al tema centrale della scissione della coscienza comune, che costituiva per lui il nucleo problematico del tempo.

Si deve notare, infine, che Massolo fu sempre consapevole di filosofare, seppur nell'ambito della loro stessa problematica, dopo Hegel e Marx<sup>927</sup>, e fu proprio questa lucida consapevolezza che non fa di lui un "epigono", dacché solo gli epigoni muovono da dentro il sistema, bensì un acuto ed intelligente "ripetitore" ed interprete dei grandi sistemi filosofici, attraverso i quali intese comprendere le contraddizioni e le scissioni del suo tempo.

#### 4.4.1 «*Entäusserung*» - «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito* al Congresso hegeliano di Urbino

Allo studio della *Fenomenologia* Massolo si dedicò con interesse sempre crescente negli ultimi anni della sua vita, egli aveva dopotutto più volte mostrato l'intenzione di elaborare in una pubblicazione i temi che in quegli anni trattava nei corsi<sup>928</sup>. Nell'intervento «*Entäusserung*»-

<sup>927</sup> Cfr. Domenico Losurdo, *Filosofare dopo Hegel e Marx. Rileggendo Arturo Massolo*, in *Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*, pp. 51-75.

<sup>928</sup> Loris Ricci Garotti nel suo studio dal titolo *Leggendo Heidegger che legge Hegel*, in «Studi Urbinati», 1962, n. 2, dichiara: «Seguo qui alcuni risultati di un corso, non ancora pubblicato, sull'Introduzione alla «Scienza dell'esperienza

«Entfremdung» nella *Fenomenologia dello Spirito* (1965)<sup>929</sup> si concentrano pertanto i risultati degli ultimi tre corsi tenuti da Massolo all'Università di Pisa sempre orientati nel senso di un progressivo approfondimento dei temi centrali della *Fenomenologia*<sup>930</sup>.

Nel settembre del 1965 Urbino ospitò un importante Congresso hegeliano<sup>931</sup> organizzato dalla *Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie*<sup>932</sup> al quale parteciparono eminenti studiosi: J. Wahl, J. Hyppolite, K. Löwith, E. Weil, E. Bloch, H.G. Gadamer, J. Hersch. Fra gli italiani presenti vi erano E. Paci, C. Luporini, S. Caramella, F. Barone, V. Verra, R. Franchini, N. Badaloni, L. Lugarini, F. Papi, C. Sini.

Livio Sichirollo a nome delle autorità accademiche ringraziò per la scelta della città di Urbino come sede del Congresso, e cedette la parola ad Eric Weil<sup>933</sup>, che svolse la conferenza introduttiva dal titolo *Hegel et nous*.

Massolo era rappresentante per l'Italia della *Hegel-Vereinigung* ed intervenne nella prima giornata dei lavori<sup>934</sup>. Il suo intervento Massolo conferisce centralità ad Hegel in una modalità piuttosto singolare:

---

della coscienza», tenuto da Arturo Massolo all'Università di Pisa nel 1961-62. Il passaggio dalla «Scienza dell'esperienza della coscienza» alla Fenomenologia, ha detto Massolo, è il passaggio da una Scienza dell'esperienza della coscienza, assunta nella sua metastoricità, alla coscienza storica». Loris Ricci Garotti, *Leggendo Heidegger che legge Hegel in Heidegger contra Hegel*, cit., pag. 266 nota 14.

<sup>929</sup> Arturo Massolo, «Entäußerung» - «Entfremdung» nella *Fenomenologia dello Spirito*, in «Aut-Aut», 1966, n., 91; ora in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, pp. 198-211.

<sup>930</sup> Si vadano due raccolte di Appunti, la prima dal titolo «*Fenomenologia dello spirito*» e «*Scienza dell'esperienza della coscienza*», Appunti dal corso tenuto a Urbino, agosto 1962, a cura di Francesco Rinaldi; in particolare Appendice I: *Appunti dal corso pisano*, inverno 1961-1961, a cura di Gian Mario Cazzaniga; Appendice II: *La lettura hegeliana della «Critica della ragion pura» secondo la «Fenomenologia dello Spirito»*, Urbino, agosto 1963, a cura di Francesco Rinaldi, in *Studi in onore di Arturo Massolo*, pp. 159-181.

Si inoltre: *Appunti per uno studio della «Fenomenologia dello spirito»*: cioè una serie di appunti autografi (pubblicati per la prima volta in «Il pensiero» XV, 1970, 1-3) databili (tranne la prima parte, certamente anteriore), tra il 1961 e il 1965, in quanto presuppongono il saggio di Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes* in «Hegel-Studien», I, 1961. Essi trovano la loro sistemazione nel saggio «*Entäußerung*» - «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito* (1965), ma risultano tuttavia interessanti in quanto nel testo a stampa Massolo lasciò cadere il problema, che lo aveva a lungo occupato, del rapporto fra la «Fenomenologia dello Spirito» e la «Scienza della esperienza della coscienza». Questa serie di appunti sono stati curati da Livio Sichirollo e Francesco Rinaldi i quali informano: «Come sempre il manoscritto di Massolo appare molto tormentato: sono continue le cancellature, le ripetizioni, le note in margine, le riprese di uno stesso tema. Abbiamo quindi deciso di riprodurre soltanto il testo senza le correzioni che lo avrebbero eccessivamente appesantito» (*La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 221).

<sup>931</sup> Si veda di Pasquale Salvucci, *Il congresso hegeliano di Urbino* (25-28 settembre 1965), in «Pensiero e scuola», 1965, n. 2, pp. 1-10; Livio Sichirollo, *Il congresso hegeliano di Urbino*, in «Aut-aut», 91, 1966. R. Franchini, *Il congresso hegeliano di Urbino*, in «Rivista di studi crociani», ottobre-dicembre 1965, pp. 457-461.

<sup>932</sup> L'associazione hegeliana fondata nel 1962 a Heidelberg da HansGeorg Gadamer – che si affiancava all'altra associazione hegeliana già esistente, la «Internationale Hegel-Gesellschaft», fondata nel 1953 a Berlino da Wilhelm Raimund Beyer.

<sup>933</sup> Sul rapporto tra Livio Sichirollo ed Eric Weil si veda: Marco Filoni, «*Comuni sono le cose degli amici*». Livio Sichirollo ed Eric Weil, in «Belfagor», n. 402, 2012, pp. 647-662. Nell'articolo emergono le fasi preparatorie del convegno hegeliano di Urbino. In particolare si evince la centralità del ruolo di Weil nella scelta della sede. «Il primo a menzionare la «Internationale Hegel-Vereinigung» è Weil, in una lettera del 22 gennaio 1962. Scrive d'esser stato invitato al congresso hegeliano organizzato dall'associazione e chiede se Sichirollo e Massolo ne sono a conoscenza e se hanno ricevuto l'invito. Weil aggiunge in seguito che gli hanno chiesto di collaborare all'organizzazione dell'evento, perciò chiede all'amico un elenco di studiosi italiani da inviare a Gadamer, presidente dell'associazione.

Si segnalano inoltre alcune lettere tra Massolo e Weil conservate presso la *Fondazione Carlo e Marise Bo per la letteratura moderna e contemporanea di Urbino*. Nell'ambito delle presente ricerca sono stata tradotte dal francese.

«È già un fatto importante che contiene in sé una ricca problematica. Una lettura di Hegel, una sua interpretazione non è qualcosa che possa venire per così dire ricondotta alla fortuna di Hegel nel nostro tempo. Benché si possa dire di ogni filosofo, il dire che Hegel è ancora vivente non è un'affermazione che possa venire tranquillamente posta a fianco alle altre. Non è soltanto questione di responsabilità, non è mai un fatto isolato, ma qualcosa che impegna anche politicamente»<sup>935</sup>.

Il saggio è dunque su Hegel, ma sotto l'argomentazione non è difficile scorgere una problematica che nel suo definirsi trascende ampiamente la posizione hegeliana. Il tema centrale di questo scritto risulta infatti dall'ulteriore approfondimento da parte di Massolo di un tema dominante la sua riflessione: la liberazione dell'uomo, cioè la possibilità per l'uomo di vivere in un mondo che non gli si contrapponga come estraneo. Tuttavia in questo lavoro la problematica, già affrontata in altri scritti, viene sviluppata da Massolo dall'interno stesso della *Fenomenologia* e da una particolare prospettiva: il concetto di «alienazione» e la sua problematica coincidenza con «l'oggettivazione».

«Il tema *Enttäusserung-Entfremdung* è inevitabile per la intelligenza non soltanto della *Fenomenologia dello spirito* e del suo rapporto con il sistema, ma anche in sé. Sino a qual punto alienazione ed estraneazione coincidono con l'oggettivazione?»<sup>936</sup>.

Massolo nota come la ricerca potrebbe dichiararsi immediatamente conclusa se fosse lecita l'identificazione di *Entfremdung* con l'oggettività dell'«azione individuale», cioè la «necessaria esteriorizzazione della volontà». Ma questa conclusione è da «respingere anche perché non saprebbe giustificare perché poi soltanto un'epoca possa e debba venir determinata come il mondo dello spirito estraneato»<sup>937</sup>.

Sulla base di quest'osservazione Massolo nota come Hegel usi il termine *Enttäusserung* in sensi diversi ed in diverse situazioni.

«*Enttäusserung* è il privarsi della coscienza infelice del proprio io, il suo farsi cosa. Nel capitolo VIII Hegel espone nel sapere assoluto l'atto del porre la cosalità come una alienazione [*Enttäusserung*] positiva, perché non in sé o per noi, ma per la coscienza stessa di sé. In questa alienazione essa pone se stessa come oggetto. Nello stesso capitolo Hegel dice: «Lo spirito è il movimento del sé che aliena se stesso e s'immerge nella sostanza». E ancora: «La forza dello spirito consiste nel conservare l'uguaglianza con sé nella sua alienazione. Qui *Enttäusserung* è assolutamente altro da

---

<sup>934</sup> La prima giornata, sabato 25 settembre: Parole di saluto Conferenza introduttiva: E. Weil (Lille *Hegel et nous* contributi dello «Hegel-Archiv»; O. Pöggeler, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemptogramms des deutschen Idealismus*; H. Buchner, *Hegel und der Skeptizismus*; K. Kimmerle, *Die Entwicklung Hegels in Jena*; J. Hyppolite (Paris) *Note sur la Préface de la Phénoménologie et le thème: l'absolu est sujet*; A. Massolo (Pisa), «*Enttäusserung*» e «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito*; P.Gauvin (Chantilly), *La relation entre la Phénoménologie et les écrits antérieurs de Hegel. Questions méthodologiques*; W.V. Dooren (Utrecht) *Die Bedeutung der religion*.

<sup>935</sup> Arturo Massolo, «*Enttäusserung*» e «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 198.

In merito all'affermazione della politicità di Hegel, scrive Sergio Landucci: «È ovviamente lecito supporre che ci fosse troppo dal punto di vista dell'interpretazione di Hegel (e forse anche troppo poco dal punto di vista del contenuto della presa di posizione politica), ma da punto di vista soggettivo, di chi così parlava, c'era la volontà di ripetere la propria scelta rivoluzionaria, c'era la speranza per la quale volle pensare quest'uomo nell'intimo disperato» (Sergio Landucci, *Arturo Massolo*, in «Belfagor», 1966, n. 5, ora in *Studi in onore di Arturo Massolo*, cit., pag. 506).

<sup>936</sup> Arturo Massolo, «*Enttäusserung*» e «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag.198.

<sup>937</sup> Ivi, cit., pag. 199.

*Entfremdung*, anzi ne è l'opposto, un opposto che nella sua semplicità pare che possa coincidere con ciò che Hegel chiama una differenza assoluta»<sup>938</sup>.

Massolo mette dunque in luce in modo acuto l'esistenza in Hegel di due forme di alienazione. L'*Entäusserung* (l'esteriorizzazione), e l'*Entfremdung* (estraneazione)<sup>939</sup>, tra le quali, nota l'autore, vi è una differenza irriducibile<sup>940</sup>.

Al fine di comprendere la profondità della «differenza assoluta» rilevata da Massolo tra l'*Entäusserung* e l'*Entfremdung*, è opportuno chiarire alcuni dei luoghi più rappresentativi in cui essa compare nell'opera hegeliana.

Nel capitolo VI (*Lo Spirito*) della *Fenomenologia*, Hegel dichiara:

«Se consideriamo tutto ciò dal punto di vista della forma, allora questo Sé sa che ogni cosa è estraniata da se stessa, conosce la separazione tra l'*essere-per-sé* e l'*essere in sé*, tra il fine opinato e la verità, tra questi due insieme e l'*essere per altro*, e, ancora, sa che ogni pretesto e ogni assicurazione sono separati dall'opinione autentica, dall'intenzione vera e dalla Cosa stessa»<sup>941</sup>.

In questo contesto il concetto di estraneazione (*Entfremdung*) viene usato da Hegel in un'accezione negativa al fine di indicare lo *Spirito alienato* che si configura come la *coscienza pura* scissa dalla *coscienza reale*.

La situazione cambia nel capitolo VIII (*Il sapere assoluto*) della *Fenomenologia dello Spirito*, ove si può leggere la seguente affermazione di Hegel: «La forza dello spirito consiste nel restare uguale a sé stesso nella sua esteriorizzazione (*Entäusserung*)»<sup>942</sup>.

«Lo Spirito ha mostrato di non essere semplicemente il ritrarsi dell'autocoscienza nella sua interiorità pura, né la mera immersione dell'autocoscienza stessa nella sostanza e il non-essere della sua differenza. Lo Spirito ci ha mostrato piuttosto di essere questo movimento del Sé che a) esteriorizza se stesso e si immerge nella sua sostanza, quindi b) in quanto soggetto passa dalla sostanza entro se stesso rendendola oggetto e contenuto, e infine, c) rimuove questa differenza dell'oggettività e del contenuto»<sup>943</sup>.

Non v'è dubbio che in quest'altro punto dell'opera il termine *alienazione* (*Entäußerung*) assume un significato positivo. Hegel si riferisce infatti al processo dello *Spirito* in grado di rimanere uguale a se stesso nella propria alienazione, vale a dire al proprio sé alienato, ovvero lo Spirito in cui il *Für sich* è venuto a coincidere con l'*An sich*.

Si può dire dunque che l'*Entfremdung* è la forma di alienazione per la quale lo Spirito si separa dalla sua concretezza, e dunque si aliena rispetto a se stesso, configurandosi pertanto nei termini di un processo di allontanamento dal proprio mondo concreto.

---

<sup>938</sup> Ivi, cit., pag. 199.

<sup>939</sup> La traduzione dei termini è di Vincenzo Cicero.

<sup>940</sup> Per un ulteriore approfondimento del problema si veda: E. Alessandrini, *Alienazione e disalienazione della filosofia in Hegel e in Gramsci*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», 2013, n. 9; N. Badaloni, *La parola "alienazione"*, in «Rinascita», XIX, 7 (1962), p. 32; G. Bedeshi, *Alienazione*, in *Enciclopedia* (Einaudi), I vol., Torino 1977, pp. 309-43; M. Buhr, *W. Schuffenhauer, Entfremdung*, in *Philosophisches Wörterbuch* (a cura di G. Klaus, M. Buhr), vol. I, Amburgo 1972, pp. 289-96; M. D'Abbiere, "Alienazione" in Hegel. *Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970; J. Gauvin, *Entfremdung et Entäusserung dans la Phénoménologie de Hegel*, in «Archives de Philosophie», 25 (1962), pp. 555-571.

<sup>941</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano, 1995cit., pag. 707.

<sup>942</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pag. 1058.

<sup>943</sup> Ivi.



Diversamente l'*Entäusserung* è la forma dello Spirito astratto che acquisisce il proprio contenuto concreto, è cioè il processo mediante il quale lo spirito diviene la sua realtà, si reifica e si concretizza nel mondo.

É alla luce di tale differenza che Massolo può affermare:

«Sul possibile rapporto tra *Entäusserung* e *Entfremdung* mi pare accettabile questo, che se qui l'alienazione è a fondamento, e l'estraneazione un risultato, una situazione, non bisogna con ciò concludere la ricerca»<sup>944</sup>.

L'analisi di Massolo si concentra sulla sezione B del capitolo VI: «Lo spirito che si è reso estraneo a sé. La cultura», nel quale il termine *Entfremdung* è al centro della questione.

É ampiamente noto che in questo luogo Hegel ricostruisce i principali avvenimenti della civiltà occidentale sotto il segno e mediante la categoria dell'alienazione, intendendo pertanto l'età moderna come mondo dell'estraneazione, nel quale l'uomo non ritrova se stesso e nell'altro uomo esperisce un che di straniero.

La condizione di alienazione inizia storicamente nell'epoca del tramonto della *polis*, in seguito al venir meno di quell'armonioso rapporto individuo-comunità che costituiva la caratteristica fondamentale dell'eticità greca. La *polis* era una totalità coesa e compatta, in cui gli individui non facevano valere le loro volontà e i loro interessi particolari, ma agivano e si sacrificavano per la cosa pubblica, per l'interesse generale o comune. La situazione storica successiva, che Hegel chiama dello «spirito estraniatosi», è invece radicalmente diversa. Qui l'intero è divenuto qualcosa di scisso e di duplice, perché l'autocoscienza non si riconosce più nel mondo sociale circostante, benché esso sia un suo prodotto, che piuttosto gli si contrappone come una realtà estranea. Qui l'estraneazione dell'autocoscienza costituisce una vera e propria frattura fra l'autocoscienza stessa e ciò che essa ha prodotto: ovvero costituisce, come Hegel dice, una *Entwesung*, una perdita dell'essenza da parte dell'autocoscienza. Questa lacerazione o scissione si articola in varie opposizioni dialettiche (Stato/ricchezza, coscienza nobile/coscienza ignobile, ecc.).

A conclusione del percorso hegeliano vi è il 1789 e poi il sopravvenire della «libertà assoluta» nell'epoca della rivoluzione francese, ed in particolare del Terrore, che mostra un mondo costitutivamente scisso e travolto<sup>945</sup>.

Massolo nota come in Hegel il concetto di *Bildung* abbia una particolare estensione e nota come nella sezione B del cap. VI, esso:

«si estende sino a qualificare il mondo sociale, economico, politico, che si costruisce a partire dalla fine dell'impero romano sino alla rivoluzione dell'89. Qui troviamo per primo la *Bildung* come estraneazione dell'essere naturale. Che cosa è questo essere naturale dal quale l'individuo si estranea perché deve estranearsi? Ogni deduzione hegeliana è a posteriori, cioè partendo da un fatto che Hegel ripete. Qui l'essere naturale non è l'uomo della natura, il buon selvaggio,

---

<sup>944</sup> Arturo Massolo, «*Entäusserung* e «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 204.

<sup>945</sup> «In sé tuttavia, la ripresa della forma dell'oggettività dell'Utile è già avvenuta, e da questo rivolgimento interiore scaturisce la rivoluzione reale della realtà, scaturisce la nuova figura della coscienza: la *libertà assoluta*». G.W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pag. 783, (§ III. *La libertà assoluta e il Terrore*).

l'uomo belva. Noi siamo già in un mondo che è nato dalla crisi e dal disgregarsi del mondo etico. L'essere naturale è qui l'essere che non coincide più con la coscienza che l'uomo nuovo ha di sé»<sup>946</sup>.

Come è noto nella *Fenomenologia* il cammino della coscienza prosegue con l'ingresso della coscienza nella «terra della moralità kantiana», ne è l'epilogo l'anima bella e la sua vanificazione. Alla fine, l'uomo si dibatte pur sempre in una realtà estraneata, fino al sopraggiungere della *religione e del sapere assoluto*.

Ma Massolo dal canto suo, legge tutto il cammino della coscienza sotto una luce particolare, interpretando in un modo originale la libertà assoluta (ed il suo terrorizzare).

«L'oggetto è ora per la coscienza nella forma astratta del *puro in sé*. Il mondo reale, effettivo è soltanto una vuota apparenza, una apparenza, quindi, non più un essere. Lo spirito è allora presente come libertà assoluta. Ma la coscienza di sé farà esperienza contraria, farà esperienza della propria negazione, la morte. Da ciò la possibilità astratta (astrattamente a priori) di un ritorno nel terrore della morte, di un ritorno al vecchio mondo. Ma questo mondo non è più»<sup>947</sup>.

Alla luce di questa constatazione, che si pone ancora all'interno del confine hegeliano, Massolo afferma:

«La coscienza di sé procederà in una situazione non più estraneata; dovrà costituirsi una realtà nella quale essa come singolo sarà riconosciuta. Dovrà sì alienarsi, ma questa alienazione non è più una estraneazione, anzi il contrario, semmai una *Entäusserung*, cioè una esteriorizzazione. Il termine *Entäusserung* ha indubbiamente un significato più ricco, ma questa sua ricchezza non può essere riconosciuta se non in una sua radicale differenziazione dall'altro termine che scompare con il mondo che esprime, il mondo della *Entwesung*. La coscienza che sorge dall'azione rivoluzionaria sarà una coscienza che non incontrerà più l'oggetto come un'entità estranea (*ein Fremdes*). Un nuovo mondo sorge come sua *Entäusserung*»<sup>948</sup>.

Emerge da queste conclusioni la particolare chiave di lettura con la quale Massolo procedette all'interpretazione della filosofia hegeliana. Essa si può definire “fenomenologica” e si distingue nettamente sia da quella “ontologica”, che invece privilegia la *Scienza della Logica* (e che pertanto coincide con la prospettiva della *Scienza della Logica*), che da quella “sistematico-enciclopedica”, (che corrisponde all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*).

Accedere al sistema di Hegel tramite la *Fenomenologia* significa far valere il punto di vista di una *coscienza*, che Hegel definiva *naturale* e che in questo contesto si potrebbe più correttamente definire *finita*.

Per Massolo, dunque, partire dalla *Fenomenologia* significava assumere il punto di vista di una *Coscienza Finita*, che era poi lo stesso punto di vista della coscienza che egli aveva cercato nell'*Ananlitica* di Kant durante gli anni '40 e nel *Dasein* heiddegeriano nel corso degli anni '30.

É proprio in questo particolare aspetto ermeneutico che si può rinvenire l'istanza problematica in grado di collegare i diversi momenti della vicenda intellettuale di Massolo, che si traduce in questi anni in una particolare lettura della filosofia hegeliana in chiave, appunto, “fenomenologica” e che si radica nella convinzione che non si possa evitare di privilegiare il punto di vista di una *coscienza finita*. A tal proposito si può certamente osservare come il compito di ricostruire la scissione del

<sup>946</sup> Arturo Massolo, «*Entäusserung*» e «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, cit., pag. 200.

<sup>947</sup> Ivi, cit., pag. 210.

<sup>948</sup> Ivi.

mondo nel saggio *La storia della filosofia come problema* (1955) fosse affidato da Massolo all'ufficio radicalizzante del dialogo, inteso come momento dialettico-razionale di individuazione della comunità e di comune superamento delle contraddizioni storico-sociali. Adesso, a distanza di un decennio, nel suo ultimo lavoro Massolo mostra, appoggiandosi ad Hegel, come quella funzione venga esercitata direttamente dall'interno della storia.

Tuttavia, a ben vedere, le righe finali dell'ultimo saggio di Massolo, scritte poco prima che l'entrata del definitivo nella vita lo consegnasse al silenzio, informano su un aspetto centrale della riflessione dell'autore. Per Massolo infatti la storia non è mossa né regolata da forze sconosciute trascendenti estranee al lavoro umano. Anzi è proprio l'uomo che liberandosi dall'estraneazione storica può procedere alla costruzione di una realtà nella quale egli come singolo possa essere riconosciuto. Questa realtà non si presenterà più come antitesi ma come condizione necessaria del porsi dell'individuo e del potenziarsi della sua singolarità all'interno della comunità. Per Massolo dunque la singolarità della coscienza può essere riconosciuta e può a sua volta riconoscersi soltanto in una realtà completamente umana in quanto costituita dal lavoro dell'uomo<sup>949</sup>.

Massolo era convinto che questa realtà umana fosse stata sistematicamente studiata da Hegel nelle sue varie figure nella *Fenomenologia dello Spirito*, da qui il carattere centrale che egli conferisce a quest'opera la cui esegesi occupò un lungo tratto della vita dell'autore. L'opera hegeliana era particolarmente congeniale alla problematica che connota fin dall'inizio la riflessione di Massolo. In essa, infatti, si parte dalla coscienza più semplice e più povera, la *certezza sensibile* e via via si mostra come in realtà stia presupponendo forme di coscienza più complesse e come queste ne presuppongano altre e come l'orizzonte in cui questa coscienza (di cui si è seguito il drammatico tentativo di venire a capo della propria finitezza) può riconoscersi non è più finito ma è l'orizzonte di una razionalità che attraversa la storia e che orienta, anche quando non ne abbiamo consapevolezza, il nostro cammino storico.

Questa conclusione, ampiamente nota, ripropone tutta una serie di problemi correlati al concetto *sapere assoluto* che Massolo non era disposto ad accettare senza incorrere in ulteriori problematizzazioni. Tuttavia la struttura dell'opera hegeliana gli dava la possibilità di mettere alla prova la sua idea di filosofia. L'idea di filosofia di Massolo è quella di un sapere irriducibilmente ontologico, in quanto filosofare significava per lui tentare di restituire il filo conduttore delle esperienze umane e cercare di comprendere il senso del nostro cammino storico.

Il problema del senso della storia apriva a Massolo anche la questione della necessità di una storia, la quale costituisce il presupposto della sua problematicità, ovvero se la storia abbia un senso o se ad essa venga conferito un senso attraverso un progressivo processo di collettiva acquisizione di coscienza.

Dallo studio condotto fino a questo punto è possibile ritenere che nell'opera di Massolo emerga la risposta al problema del senso della storia, con tinte che colorano e denotano la peculiarità e, per molti versi, l'attualità del suo pensiero.

---

<sup>949</sup> Sul carattere fondante della dialettica servo-padrone nella lettura di Massolo si può leggere: «Le diverse figure che si presentano, troveranno altrove la loro giustificazione storica, tranne la figura dialettica del signore e del servo. Questa poi verrà mantenuta nella ripresa d'una fenomenologia dello spirito all'interno del sistema. Non è possibile qui se non una presentazione d'una ipotesi. La coscienza storica, la coscienza scettica, la coscienza infelice ritornano nel cap. VI. L'ipotesi è questa. La dialettica del signore e del servo è fondante ( e fondante in senso esistenziale e genetico). Le altre sono astratte. In mezzo il passaggio dalla scienza della esperienza della coscienza alla Fenomenologia come fondazione del sistema». Arturo Massolo, Ivi, cit., pag. 202.

Egli, sia contro quanti ritenevano che la storia fosse regolata da forze trascendenti che contro coloro che ne dichiaravano il non senso e l'assurdo, rimase convinto che «l'opera che l'uomo compie è dentro la sua giornata»<sup>950</sup>, che dunque solo in quanto esseri finiti abbiamo bisogno di un'ontologia. Massolo sosteneva, inoltre, che il solo postulato della libertà, intesa come una realtà che è *causa sui*, dunque uno spirito originariamente creatore, non fosse sufficiente per spiegare la storia, non soltanto perchè l'idea di uno spirito infinito vanifica la possibilità di una storia umana ma anche perchè non spiegherebbe la sua problematicità.

La storia, invece, resta un problema per l'uomo, che è chiamato a comprendere le più intime contraddizioni della propria epoca in modo da procedere attivamente alla costruzione di un mondo razionale che sia in grado di superare l'unilateralità e la cieca violenza che connotano in alcuni momenti storici la realtà nella quale gli uomini più non si riconoscono.

Rispetto ad alcune tendenze della filosofia contemporanea il pensiero di Massolo può apparire certamente inattuale. Egli attribuì alla filosofia il compito di rimanere ricerca di senso, conferendogli l'individuazione di una finalità universale, comune a tutti gli uomini, la sola in grado di giustificare un tipo di filosofia che non solo voglia «sopravvivere al risultato hegeliano che l'essere è la storia, ma trovare in esso quella ragione di sè che un Parmenide trovava nella propria certezza di un essere immutabile come oggetto di una visione solitaria»<sup>951</sup>.

Massolo fu sempre consapevole che la ricerca del senso presuppone come sua possibilità il non-senso. Tuttavia l'asprezza del tempo di crisi, che tramite l'esperienza della guerra egli aveva vissuto in prima persona, lo portò ad individuare il senso della riflessione filosofica proprio nel riconoscimento delle contraddizioni, nell'integrazioni di esse e dunque nella costruzione di un mondo conforme a ragione.

La fiducia nella storia, l'aspirazione all'universalità, il bisogno della totalità condussero Massolo, alla luce dell'eredità di Hegel e Marx, a ritenere possibile il superamento della scissione alienante che è presente negli individui e che lacera la società.

Contro l'indifferenza di coloro che nell'orizzonte dell'instabilità e dell'insicurezza che connotano il nostro tempo preferiscono dichiarare l'insensatezza del Reale, Massolo ritenne che la filosofia dovesse lavorare «affinchè la notte tramonti nel giorno», al fine di sconfiggere il pericolo delle ideologie per le quali si è portati a ritenere assolute le contraddizioni del tempo. Proprio in questo atteggiamento teorico si radica la potenza della sua filosofia che si pone, come egli stesso ebbe a dire, direttamente sul «sentiero degli uomini»:

«In Massolo, a noi che lo conoscemmo per la prima volta a Pisa, ci colpiva questa fedeltà al tragico, alle «differenze», la testimonianza di vita, per cui i panni accademici gli stavano stretti e quanto insegnava gli appariva sempre inadeguato. E mentre la sua immagine resta ormai indelebilmente fissata al tempo del suo operare, mentre resta fissata rispetto a noi che cronologicamente ci allontaniamo, una parte di lui continua ancora a muoversi e vivere in noi, come inquietudine, come speranza non riscattata in un mondo privo di estraneazione. Nel cammino che ci separa idealmente da questa mèta Massolo è con noi»<sup>952</sup>.

---

<sup>950</sup> Arturo Massolo, *Storicità della metafisica*, cit., pag. I

<sup>951</sup> Arturo Massolo, *Politicità del filosofo*, in *La storia della filosofia come problema*, cit., pag. 228.

<sup>952</sup> Remo Bodei, *Concettualizzare i bisogni degli uomini*, in *Studi Urbinati*, n. 1-2, 1977, cit., pag. 511.

## Appendice

### Opere di Arturo Massolo

**1927**

*Mattutino. Versi*, Palermo, Trimarchi, 1927.

**1929**

*Il libro dell'adolescenza. Poema*, Edizioni Il Convivio, Palermo, 1929.

**1934**

*Il problema dell'individuo nella filosofia di A. Rosmini* («Quaderni di filosofia e storia» a cura di V. Fazio Allmayer, s.II n.2), Trimarchi, Palermo, 1934.

**1938**

Recensione di H. GUTHRIE, *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie* (Paris, Alcan, 1937), «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 19 (1938), n.1.

[Ora in *Studi in onore di Arturo Massolo* in «Studi Urbinati» (1967); *Della propedeutica filosofica ed altre pagine sparse* (1996)].

**1939**

Recensione di S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia di E. Husserl* (Milano, Vita e Pensiero, 1939), «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 20(1939), n. 4.

[Ora in *Della propedeutica filosofica ed altre pagine sparse* (1996)].

*Husserl e il cartesianesimo*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 20 (1939), n. 5-6 .

[ora in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

**1941**

*Heidegger e la fondazione kantiana*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 22 (1941), n.5-6.

[ora in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

**1942**

*Ugo Spirito e l'intellettualismo*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 23 (1942), n. 3-4.

[ora in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

**1943**

*L'esistenzialismo di Luporini*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 24 (1943), n. 1-2 .

[ora con il titolo *Situazione e libertà in Luporini*, in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi*

(1950); *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

#### **1944**

*Storicità della metafisica* («Studi filosofici» diretti da G. Gentile, n.s.XXII), Le Monnier, Firenze, 1944.

#### **1945**

*L'essere e la qualità in Hegel*, «Società», 1 (1945), n. 1-2.

[*Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

*Esistenzialismo e borghesismo*, «Società», 1 (1945), n.3 .

[poi in *Esistenzialismo e critica ideologica*, Urbino, Istituto d'arte, 1947, comprende: *Esistenzialismo e borghesismo, Filosofia e ideologia, L'esistenzialismo deve scegliere.*

[*Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

*La hegeliana dialettica delle quantità*, «Società», 1 (1945), n. 4.

[*Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

*Il «loro» 25 luglio*, «Il progresso», 24 (1945), s. II, n. 4 ( Pesaro, 25 luglio 1945).

[Ora in *Studi in onore di Arturo Massolo* in «Studi Urbinati» (1967); *Della propedeutica filosofica ed altre pagine sparse* (1996)].

Recensione di N. BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij* ( Roma, Einaudi, 1945) e *Il senso e le premesse del comunismo russo* ( Roma, 1944), «La cultura sovietica», 1945, n.2.

[Ora in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse* (1996)].

#### **1946**

*Il fondamento esistenziale della logica kantiana*, «Archivio di Filosofia» 15 (1946) vol. I e II : «L'esistenzialismo» [cfr. *Introduzione alla analitica kantiana*, cap. II §§1 e 2].

*Filosofia e ideologia*, «Socialismo», febbraio 1946.

[poi in *Esistenzialismo e critica ideologica*, Istituto d'Arte, Urbino 1947].

*Nota su Feuerbach e Marx*, «Socialismo», febbraio 1946.

[Poi In *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, (1967); *Studi in onore di Arturo Massolo*, «Studi Urbinati», (1967)].

*La analitica kantiana dal 1772 al 1775*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 13 (1946) [cfr. *Introduzione alla analitica kantiana*, cap III].

*Introduzione alla analitica kantiana* («Studi filosofici», già diretti da G. Gentile, s. III, 2 )Sansoni, Firenze, 1946.

[cfr. *Il fondamento esistenziale della logica kantiana* (1946); *La analitica kantiana dal 1772 al 1775* (1946)].

*Postille a Renan*, «Socialismo», settembre 1946.

[Ora in *Studi in onore di Arturo Massolo*, «Studi Urbinati» (1967); *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse* (1996)].

*L'esistenzialismo deve scegliere*, «Socialismo», novembre-dicembre 1946.

[poi in *Esistenzialismo e critica ideologica* (1947)].

## 1947

*Gentile e la fondazione kantiana*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 26 (1947), n. 1-2.

[*Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

*Esistenzialismo e critica ideologica*, Istituto d'Arte, Urbino, 1947.

[comprende: *Esistenzialismo e borghesismo* (1945); *Filosofia e ideologia* (1946); *L'esistenzialismo deve scegliere* (1946).

Ora in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

*Il rapporto estetica-logica e l'esistenziale*, «Atti del Congresso Internazionale di Filosofia» (Roma, novembre 1946), Milano, Ed. Castellani, 2 voll. 1947-48.

[Ora in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967), con il titolo: *Il rapporto estetica-logica e la sua problematica*].

*Note a Kant*, «Occasioni. Quaderni di Università», 1, Padova, Zanocco, 1947

[poi in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967); *Studi in onore di Arturo Massolo*, in «Studi Urbinati»(1967)].

*Critica e ontologia in Kant*, «Rivista di Filosofia» 38 (1947), n.3-4.

[cfr. *Introduzione* e § 2 di Arturo Massolo, *Fichte e la filosofia* (1948)].

## 1948

*Schema per una discussione sul rapporto Hegel-Marx*. Intervento al «Convegno di studi hegeliano-marxistici promosso dall'Istituto di Filosofia del diritto dell'Università di Roma e da «Il Costume» (maggio 1948), «Il Costume politico e letterario», 29-32, maggio 1948

[ora in in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967); *Studi in onore di Arturo Massolo*, «Studi Urbinati», (1967)].

*Interventi* al «Convegno di studi hegeliano-marxistici» (c.s), «Il costume politico e letterario», 33-

36, ottobre 1948

[*Studi in onore di Arturo Massolo*, «Studi Urbinati», (1967)].

*Fichte e la filosofia*, «Studi filosofici», già diretti da G. Gentile, s III, VI. Sansoni, Firenze, (1948).

[cfr. *Critica e ontologia in Kant* (1947)].

## 1949

*Marx e il fondamento della filosofia*, «Il Costume politico e letterario», 37-38, febbraio 1949.

[Ora in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

*Filosofia e libertà*, «La Rassegna d'Italia», 4 (1949), n.7-8.

[Ora in *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi* (1950); in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

*L'interesse francese per la filosofia tedesca*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 28 (1949), n.2.

*Prima introduzione a Schelling*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 28 (1949), n.4.

[cfr. *Introduzione a Il primo Schelling*, (1953)].

## 1950

*Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi*, Marzocco, Firenze, 1950 («Misure», collana critica diretta da Carlo Bo, VI) .

[comprende: *Ricerche sulla Logica hegeliana* 1. *L'essere e la qualità in Hegel*; 2. *La dialettica della quantità*; *Saggi su contemporanei* 1. *Husserl e il cartesianismo*; 2. *Heidegger e la fondazione kantiana*; 3. *Ugo spirito e l'intellettualismo*; 4. *Situazione e libertà in Luporini*; 5. *Gentile e la deduzione kantiana*; Note: 1. *Esistenzialismo e critica ideologica*; 2. *Il rapporto estetica-logica e la sua problematica*; 3. *Marx e il fondamento della filosofia*; 4. *Filosofia e libertà*].

Recensione di F. HÖLDERLIN, *Correspondence complète* (Paris, Gallimard, 1948), «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 29 (1950), n.2

[poi nella traduzione delle lettere holderliniane compresa in appendice a *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1955)].

*Schelling e la Dottrina della Scienza*, «Studi Urbinati» 24 (1950), n.1-2

[cfr. *Il primo Schelling*, (1953) capitoli I-III].

FICHTE-SCHELLING, *Carteggio (1800-1802)*, a cura di Arturo Massolo (Università degli Studi di Urbino), Editrice Universitaria, Firenze, 1950.

[poi, riveduto e ridotto nel testo e nelle note, in appendice a *Il primo Schelling* (1953)].

## 1951



*Intervento in Inchiesta sul neorealismo*, «Quaderni della RAI», 13 (1951), a cura di Carlo Bo [ora in *Studi in onore di Arturo Massolo*, «Studi Urbinati» (1967); *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse* (1996)].

### 1952

*F.G.G. Schelling. Tre momenti del rapporto idealismo-realismo*, «Studi Urbinati» 26 (1952), n.1 [Comprende la traduzione della sesta delle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, la conclusione del dialogo *Bruno e l'Esposizione dell'idea universale della filosofia in generale e della filosofia della natura in particolare quale parte necessaria ed integrante della prima*, cioè lo *Zusatz* all' *Introduzione* alla II ed. delle *Idee per una filosofia della natura* (1803). Quest'ultimo poi in appendice a *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1967)].

### 1953

*Il primo Schelling* («Studi filosofici», già diretti da G. Gentile s. III, X), Sansoni, Firenze, 1953. [cfr. *Prima Introduzione a Schelling*, «Giornale critico di filosofia Italiana» 28 (1949), *Schelling e la dottrina della scienza* in «Studi Urbinati» 24 (1950) n.1 e 2; e FICHTE-SHELLING carteggio a cura di Arturo Massolo, Editrice Universitaria, Firenze, 1950, ora riveduto nel testo e nelle note e in appendice a *Il primo Schelling* («Studi filosofici», già diretti da G. Gentile, s. III, X) Firenze Sansoni, 1953].

*Filosofia e coscienza comune, oggi*, «Atti del XVI Convegno nazionale di Filosofia» (Bologna, 1953), Roma-Milano, Bocca, 1953.

[ora in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1973)].

*Nota per una fenomenologia della coscienza comune*, «Studi Urbinati» 27 (1953), n.1 [poi, col titolo *Del sapere filosofico*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1955); *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1973)].

Traduzione di E. KANT, *Risposta alla domanda: Che cosa è l'illuminismo?*, «Studi Urbinati», 27 (1953), n.1.

### 1954

*Crisi della ragione e sociologia*, in Autori vari, *Filosofia e sociologia* («Atti del convegno di studio», Bologna, aprile 1954), Bologna, Il Mulino, 1954.

[Ora, ampliato e con il titolo *Politicità del filosofo*, in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1955); *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1973)].

### 1955

*La storia della filosofia come problema*, «Aut-Aut», 1955, n.25.

[poi in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1955)].

*Schelling e l'idealismo tedesco*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 10 (1955), n.1

[Poi in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1955)].

*La storia della filosofia come problema e altri saggi* («Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Università di Urbino»), Vallecchi, Firenze, 1955.

[Comprende: *Filosofia e coscienza comune*, oggi; *Nota per una fenomenologia della coscienza comune*, (poi *Del sapere filosofico*) ; *Crisi della ragione e sociologia*, (poi *Politicità del filosofo*); *La storia della filosofia come problema* ; *Schelling e l'idealismo tedesco*; *Schelling in «Filosofia e religione»* (1954)

In appendice, le traduzioni: *Un testo fondamentale per l'idealismo tedesco. Il cosiddetto «Ersted Systemprogramm»* (Frühsummer 1789) testo, traduzione e note. *Hölderlin su Fichte* (dalle lettere; testo, traduzione e note)].

Traduzione di E. KANT, *Sull'insuccesso di ogni tentativo di Teodicea*, con una nota di Massolo, «Studi Urbinati» 29 (1955), n.1

[La nota ora in *Studi in onore di Arturo Massolo*, in «Studi Urbinati» (1967); *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse* (1996)].

### **1956**

*Hegel e la tragedia greca*, «Il Giornale di Sicilia», 13 maggio 1956.

[poi riveduto in *Per una lettura della «Filosofia della storia» di Hegel* (1959)].

### **1957**

*Fazio Allmayer e la logica della compostibilità*, «Giornale critico della Filosofia Italiana» 36 (1957), n. 4

[poi in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

### **1958**

*Umanità di Fazio Allmayer*, «Giornale Critico di Filosofia Italiana» 37, (1958), n 4.

[poi in *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967)].

*Frammento etico-politico* (1957-1958), collana «Differenze», Urbino 1958 (serie sperimentale, f.c).  
[poi in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1967); *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1973)].

### **1959**

*Prime ricerche di Hegel* («Pubblicazioni dell'Università di Urbino», serie di Lettere e Filosofia, X), Urbino 1959.

[poi in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1967); *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1973)].

*Per una lettura della «Filosofia della storia» di Hegel*, «Studi Urbinati» 33 (1959), n.1-2.

[comprende in modo riveduto *Hegel e la tragedia greca* (1956). Ora in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1967); *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1973)].

### **1961**

*La storia della filosofia e il suo significato*, «Belfagor», 16 (1961), n. 2.

[Ora in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1967); *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1973)].

*La cultura filosofica nelle Marche*, «L'approdo Letterario», 7 (1961), n 14-15 ( *Ritratto delle Marche*).

[ora in *Studi in onore di Arturo Massolo*, «Studi Urbinati», (1967); *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse* (1996)].

*Das Problem der Geschichte beim jungen Hegel*, «Hegel-Jahrbuch», 1961, II. Halbband («Atti del Congresso hegeliano» della Hegel-Gesellschaft, Vienna 1960).

[nuova stesura, ridotta, dello scritto *Il problema della storia nel giovane Hegel*, 1960), incluso in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* 1967; *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1973)].

## **1962**

*Del rapporto Hegel-Marx*, «Rinascita», 19 (1962), n. 20, n.s. (22 settembre 1962).

[poi in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1967); *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1973)].

## **1963**

*Lottare per una civiltà umanistica*. Intervista sulle elezioni, la cultura e la scuola, «l'Unità», 26 aprile 1963. [poi in *Studi in onore di Arturo Massolo*, «Studi Urbinati» (1967); *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse* (1996)].

## **1964**

*Intervento* in occasione della morte di Palmiro Togliatti, pubblicato in *Palmiro Togliatti. Cinquant'anni nella storia dell'Italia e del mondo*, Roma, l'Unità, senza date, senza luogo, non paginata [1965].

[Ora in *Della Propedeutica filosofica e altre pagine sparse* (1996)].

## **1965**

*Presentazione* di L. RICCI GAROTTI, *Heidegger* contra *Hegel*, Urbino, Argalia, 1965.

[poi in *Studi in onore di Arturo Massolo*, «Studi Urbinati» (1967); *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse* (1996)].

## **1966**

«Enttäusserung» - «Entfremdung» nella *Fenomenologia dello Spirito*, in «Aut-Aut», 1966, n. 91.

[Poi in *La storia della filosofia come problema* (1967); *La storia della filosofia come problema* (1973)].

## **1967**

*La storia della filosofia come problema e altri saggi*, a cura di Livio Sichirollo, Firenze, Vallecchi,

(collana «Socrates», III), 1967. [comprende: *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1955); *Frammento etico-politico* (1958); *Prime ricerche di Hegel* (1959), *Per una lettura della filosofia della storia di Hegel* (1958); *La storia della filosofia e il suo significato* (1961); *Del rapporto Hegel-Marx* (1962); «*Entäusserung*» - «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito* (1965), *Il problema della storia nel giovane Hegel* (1960), *Die Sprache aber ist...das Wahrhaftere*(1964); e in appendice, la traduzione dello *Ztusatz* all'Introduzione alla II ed. (1803) delle *Idee per una filosofia della natura di Schelling*, già compresa in *F.G.G. Schelling. Tre momenti del rapporto idealismo-realismo* (1952). Il volume comprende ancora, nella *Premessa* del curatore, una pagina autobiografica inedita di Massolo dal titolo : *Schema della propria operosità scientifica (1953-1955)*.

Poi rivista ed inserita con in *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, a cura di Livio Sichirollo, Firenze, Vallecchi, 1973].

*Logica hegeliana e filosofia contemporanea e altri saggi*, a cura di Pasquale Salvucci, Giunti-Marzocco, Firenze, 1967.

[comprende: *Ricerche sulla Logica hegeliana e altri saggi* (1950); *Nota su Feuerbach e Marx* (1946); *Note a Kant* (1947); *Schema per una discussione sul rapporto Hegel-Marx*(1948); *Fazio Allmayer e la logica della compossibilità* (1957); *Umanità di Fazio Allmayer* (1958) e *Ricordo di Antonio Banfi* (inedito fino ad allora), (1957)].

*Studi in onore di Arturo Massolo*, a cura di Livio Sichirollo, Studi Urbinati 41 (1967), n.1-2.

[Comprende: Jean Wahl, *Massolo*; Bibliografia di Arturo Massolo.

PARTE PRIMA: *Scritti inediti e rari*

Comprende: Recensione di H. GUTHRIE, *Introduction au problème de l'Histoire de la philosophie* (1937); *Il «loro» 25 Luglio* (1945); *Schema per una recensione a Galvano Della Volpe, Critica dei principi logici* (1942); *Postille a Renan* (1946); *Note a Feuerbach e Marx* (1946); *Note a Kant* (1947); *Intervento in Inchiesta sul neorealismo* (1951); *Conversazioni alla radio: Kant e Scelling*, 1. *La condizione umana nel pensiero moderno. Kant*; 2. *Le «Lettere sul dommatismo e il criticismo» del giovani Schelling* (1950-1951);

*Ricordo di Antonio Banfi* (1957); *Lottare per una civiltà umanistica* (1963); *La cultura filosofica nelle Marche* (1961); *Presentazione di Loris Ricci Garotti, Heidegger contra Hegel* (1965); *Appunti inediti 1961-1965*, a cura di Remo Bodei: 1. *Sulla morale di classe* (1961-62) 2. *Sulla «Critique de la raison dialectique»* (1961); 3. *Su A. Peperzak. Abbozzo di recensione a: Le jeune Hegel et la vision morale du monde, La Haye 1960* (1961); *Su Althusser, Pour Marx*(1965); *Lettere a Giovanni Gentile* (1939-1944) sono comprese anche lettere di Gentile a Massolo. Alcune, con il titolo *Il primo libro di Arturo Massolo* (1967);

PARTE SECONDA -*Scuola e cultura*:

*Traduzione di E. Kant, Di un tono di distinzione recentemente assunto in filosofia*; *Corsi universitari: La coscienza comune da Kant a Hegel*. *Appunti dal corso dell'A.A 1952-53, Urbino*, a cura di Pasquale Salvucci. *Della propedeutica filosofica*. *Appunti da corso «La filosofia e i suoi problemi nel pensiero moderno» dell'A:A. 1954-1955, Urbino*, a cura di Livio Sichirollo (in appendice la nota premessa a Traduzione di E. Kant, *Sull'insuccesso di ogni tentativo di Teodicea* (1955); *Appunti del corso tenuto a Urbino, agosto 1962*, a cura di Francesco Rinaldi. *Appendice I*:

*Appunti dal corso pisano 1961-62*, a cura di Gian Mario Cazzaniga. Appendice II: *La lettura hegeliana della «Critica della ragion pura» secondo la «Fenomenologia dello Spirito»* (Urbino, agosto 1963), a cura di Francesco Rinaldi); *Schema per una discussione sul rapporto Hegel-Marx* (1948): *Interventi al Convegno di studi hegeliano-marxistici* (1948). con il testo integrale degli atti del convegno, presentato da Nicola Ciarletta; *Io, Don Giovanni*. Recital a cura di Arturo Massolo, Nicola Ciarletta e Giuseppe Paioni (Agosto 1958). Con un ricordo di Nicola Ciarletta e «Note a Don Giovanni» di Giuseppe Paioni.

### **1970**

*La religione in Hegel*. Appunti dal corso universitario estivo tenuto a Urbino nel 1961, a cura di Francesco Rinaldi, «Il Pensiero», 15 (1970), n.1-3.

*Appunti inediti per uno studio della «Fenomenologia dello spirito»*. (1961-1965), a cura di Francesco Rinaldi e Livio Sichirollo, «Il Pensiero»(c.s.).

[Poi in *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (1973)].

### **1973**

*La storia della filosofia come problema e altri saggi*, a cura di Livio Sichirollo, Vallecchi, Firenze, («Tascabili Vallecchi»), 1973.

[Comprende: *La storia della filosofia come problema e altri saggi* (senza l'Appendice delle traduzioni), (1967); gli inediti «*Fenomenologia dello spirito*» e «*Scienza dell'esperienza e della coscienza*»; e *Appunti inediti per uno studio della «Fenomenologia dello spirito»* (1961-1965)].

*Dialettica e servitù. Le lezioni inedite di Arturo Massolo su Nietzsche (1959-1960)*, in ENZO PIERGIOVANNI, *Il giovane Montesquieu*, Ste, Città di Castello, 1973.

### **1977**

Arturo Massolo, *Lezioni su Heidegger*, (Appunti del corso estivo, agosto 1960, a cura di Francesco Rinaldi).

### **1986**

In occasione del ventesimo anniversario della scomparsa di Massolo venne pubblicato:

*Arturo Massolo*, traduzioni da Hegel, Schelling, Hölderlin su idealismo e realismo (1794-1802). Con testi di Carlo Bo, Alberto Burgio, Pasquale Salvucci, Livio Sichirollo, Quattroventi, Urbino, 1986 (collana «Differenze» 12).

[Comprende: *Premessa*. PARTE PRIMA: *Schelling, Hölderlin su idealismo e realismo (1794-1802)*: G.W.F. Hegel, *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco (1796-1797)*; F. W. J. Schelling, *Sesta lettera filosofica su dogmatismo e criticismo* (1975); *Aggiunta all'Introduzione alle Idee per una filosofia sulla natura* (1802); J.C. F. Hölderlin, *Lettere sulla filosofia di Fichte* (1794-1795)].

### **1996**

*Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, Editrice Montefeltro, Urbino, 1996.

[Comprende: *Presentazione di Carlo Bo*; PARTE PRIMA- *Pagine sparse* : *Sul problema della storia*

*della filosofia* (Recensione di Hunter Guthrie (1937); *Nota su Edmund Husserl* (Recensione di Sofia Vanni Rovighi (1939)); *Il loro 25 luglio*; *Note su Nicola J Bardieaev*; *Per una recensione di Galvano della Volpe*; *Postille a Renan*; *Intervento in «Inchiesta sul neorealismo»*; *Conversazioni alla radio. Kant e Schelling*; *Sul problema della conoscenza storica*; *La cultura filosofica nelle Marche*; *In morte di Togliatti*; *Presentazione di Loris Ricci Garotti: Heidegger contra Hegel*; *Appunti inediti 1961-1965*;

PARTE SECONDA-*Appunti dai corsi universitari: La coscienza comune da Kant a Hegel; Della propedeutica filosofica; Lezione su Heidegger; La religione in Hegel*;

PARTE TERZA- *Io, don Giovanni: Recital a cura di Arturo Massolo, Giuseppe Paioni e Nicola Ciarletta; Note a don Giovanni di Giuseppe Paioni*].

## **Bibliografia secondaria su Arturo Massolo: Recensioni dei lavori e studi critici**

### **1947**

G. Galimberti, (recensione a) Arturo Massolo, *Introduzione all'analitica kantiana*, in «Rivista di Filosofia» 1947, n. 3-4.

### **1948**

R. Assunto, (recensione a) Arturo Massolo, *Introduzione all'analitica kantiana*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1948, n. 1.

N. Vaccaro, recensione a Arturo Massolo, *Storicità della metafisica*, in «Annali della Scuola Normale Superiore», 1948, n. 1-2.

### **1951**

E. Garulli, recensione a *Ricerche sulla logica hegeliana*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 1951, n. 1.

### **1952**

P. Salvucci, *Una lettura recente dell'idealismo*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», n. IV, 1952.

### **1954**

L. Ricci Garotti, *Il primo Schelling (recensione)*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», (1954), n. 3.

H. Stoffer, *Il primo Schelling (recensione)*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», (1954), n. 4.

### **1956**

P. Salvucci, Recensione a *La storia della filosofia come problema*, in «Società», ottobre 1956, n. 5

N. Terranova, recensione a Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, in «Belfagor» 1956, n. 3.

### **1957**

L. Ricci Garotti, *Filosofia e storicità. Cronache di filosofia e cultura (1956-1957)*, in «Opinione» 4-6, 1956-1957.

L. Sichirollo e Pasquale Salvucci, *Arturo Massolo: Einführung in die Kantsche Analytik, Florenz, Sansoni, 1946. Fichte und die Philosophie, Florenz, Sansoni, 1948. Untersuchungen über die Hegelsche Logik und andere Essays, Florenz, Marzocco, 1950. Der frühe Schelling, Florenz, Sansoni, 1953*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» Jahrgang, 5 (1957), Heft 1.

## 1958

F. Valentini, (recensione) a Arturo Massolo, *Frammento etico-politico*, in «Società», novembre-dicembre, 1958, n. 6, cit., pag. 1204.

## 1959

L. Ricci Garotti, *Interpreti italiani di Hegel nel dopoguerra*, in «Società», 1959, n. 6

## 1960

L. Sichirollo, *Etudes italiennes sur l'idéalisme allemand*, in «Critique», n. 163, Dicembre 1960.  
Pasquale Salvucci, *Prime ricerche di Hegel*, in «Società», 1960, n. 1.

## 1961

A. Negri, *Prime ricerche di Hegel*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 1961, n. 1.

## 1962

W. Kern, *Neue Hegel- Bücher*, in «Scholastik», 1961, n. 1.

## 1963

A. Peperzak, *Neue italienische studien über den jungen Hegel*, in «Hegel studien», Bd. 2, 1963.

## 1966

S. Landucci, «Ritratto critico»: *Arturo Massolo* (con cenni biografici e bibliografia), in «Belfagor», 1966, n. 5.

P. Salvucci, *Situazione e filosofia in Arturo Massolo*, in «Aut-Aut», 1966-67, n. 96-97.

## 1967

N. Badaloni, *Ricordo di Arturo Massolo*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 1967, n. 1.

R. Bodei, *Arturo Massolo*, in «Critica storica», 1967, n. 2.

N. De Sanctis, *Ricordo di Arturo Massolo a Lanciano*, in «Nuova Rivista Pedagogica», 1967, n. 2-3.

S. Landucci, (recensione a) Arturo Massolo *La storia della filosofia come problema*, «Belfagor», 1967, n. 3.

M. Spinella, (recensione a) Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, «Rinascita», a. 24, n. 26, 30 giugno 1967.

*Studi in onore di Arturo Massolo*, a cura di Livio Sichirollo, «Studi Urbinati» 41 (1967), n.1-2.

[Comprende: PARTE TERZA. *Testimonianze e studi su Arturo Massolo*.

Testimonianze: Giuseppe Bevilacqua, Carlo Bo, Giuseppe Branca, Bruna Fazio-Allmayer, Angelo



Fiore, Enrico Garulli, Edmondo Labbrozzi, Geno Pampaloni, Ettore Paratore, Giuliana Ricci Garotti, Aldo Testa, Livio Sichirollo.

Studi: Rosario Assunto, *La fantasia, strumento del filosofare*; Nicola Badaloni, *Ricordo di Arturo Massolo*, Massimo Barale, *La filosofia come libertà*, Remo Bodei, *Genesi e sviluppo dei temi filosofici in Arturo Massolo*; Santino Caramella, *I primi passi della logica hegeliana nell'interpretazione di Arturo Massolo*; Sergio Landucci, *Arturo Massolo*, Domenico Losurdo, *Arturo Massolo, Dall'esistenzialismo al marxismo*, Aldo Pellegrino, *Massolo e Heidegger in «Storicità della metafisica»*, Loris Ricci Garotti, *Filosofia e storicità-Cronache di Filosofia e cultura (1956-1957)*; Pasquale Salvucci, *Situazione e filosofia in Arturo Massolo*; Pier Franco Taboni, *L'«Introduzione alla analitica kantiana», vent'anni dopo*.

### **1968**

L. Lugarini, *Arturo Massolo. La filosofia nel «sentiero degli uomini»*, in «Studi Urbinati», 1968, n. 1.

A. Trione, *Ricordo di Arturo Massolo alla RAI, 3° programma, 13 maggio 1968*.

### **1969**

E. Garulli, *L'engagement actuel de la philosophie selon Arturo Massolo*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1969, n. 4.

### **1977**

Studi in onore di Eric Weil in «Studi Urbinati» 51 (1977), n.1-2: Omaggio a Arturo Massolo.

[Comprende: Rosario Assunto, *Testimonianza estetica per Arturo Massolo*, Alfeo Bertondini, *Problematica educativa nel primo Massolo*; Remo Bodei, *Concettualizzare i bisogni degli uomini*; Giuseppe Ciafrè, *La filosofia nel finito: intervento, ragione, differenza*; Nicola Ciarletta, *Continuità in Arturo Massolo*; Giuliana Ricci, Garotti, *La storia della filosofia tra filosofia e situazione*; Pasquale Salvucci, «*Politicità della filosofia*» in *Arturo Massolo*; Livio Sichirollo, *Con Kant tra Hegel e Marx*; Xavier Tilliette, *Hommage à Arturo Massolo*].

### **1983**

S. Baiano, *Il destino della filosofia nel pensiero di Arturo Massolo*, in «Atti Accademia Scienze morali e politiche, Napoli, vol. 94, 1983.

### **1986**

In occasione del ventesimo anniversario della scomparsa di Massolo venne pubblicato:

*Arturo Massolo*, traduzioni da Hegel, Schelling, Hölderlin su idealismo e realismo (1794-1802). Con testi di Carlo Bo, Alberto Burgio, Pasquale Salvucci, Livio Sichirollo, Quattroventi, Urbino, 1986 (collana «Differenze» 12).

[Comprende: *Premessa*. PARTE PRIMA: *Arturo Massolo vent'anni dopo*. Carlo Bo, *Uno spettacolo indimenticabile*; Pasquale Salvucci, *Dialogo e logo in Arturo Massolo*; Livio Sichirollo, *Con Kant tra Hegel e Marx*; *Per un ricordo 1986*; Alberto Burgio, *Intorno a storia e storicità*, Bibliografia degli scritti di Arturo Massolo].

L. Sichirollo, *Un filosofo e mille eredi: cosa deve il marxismo italiano a questo pensatore*, in «L'Unità», n. 8, 29 settembre 1986.

### **1988**

*Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*, a cura di Nicola De Domenico e Gianni Puglisi, Marsilio Editori, Padova, 1988 (collana «Kronos», Quaderni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, a cura di Gianni Puglisi).

[Comprende: *Prefazione* di Nicola De Domenico e Gianni Puglisi; Livio Sichirollo, *Arturo Massolo. Note in margine a un itinerario filosofico*; Alberto Burgio, *Massolo e il nostro interesse per la storia*, Gian Mario Cazzniga, *Individuo e mondo storico*, Domenico Losurdo, *Filosofare dopo Hegel e Marx. Rileggendo Arturo Massolo*; Pasquale Salvucci, *Il filosofo e la città-storia*].

### **1996**

BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI MASSOLO a cura di Alberto Burgio in *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse* (1996).

## Bibliografia

- AA. VV. «Atti del convegno Internazionale di Filosofia», (Roma, novembre 1946), Milano, Ed. Castellani, 1 voll, 1947-1948.
- AA. VV. «Atti del Convegno di studi gramsciani», organizzato dall'Istituto Gramsci, Roma, palazzo Brancaccio, 11-12-13 gennaio 1958, Editori Riuniti, Roma, 1969.
- AA. VV. *Cartesio nel terzo centenario del 'Discorso sul metodo'*, (pubblicazione a cura della Facoltà di filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore), Vita e Pensiero, Milano, 1937.
- AA. VV. *Edmund Husserl - 1859-1959*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1959.
- AA.VV. *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, (Ripr. Facs. dell'ed.1929), Max Niemeyer, Halle, 1974.
- AA.VV. *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Liviana Editrice, Padova, 1960.
- AA.VV. *Il problema della conoscenza storica, arte e linguaggio*, «Atti del 17° Congresso nazionale di filosofia (Napoli, 18-22 marzo 1955) promosso dalla Società filosofica italiana, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1955.
- AA.VV. *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, «Atti del convegno di Anacapri», giugno 1981, Guida Editori, Napoli, 1982.
- AA.VV. *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni*, (Atti del Congresso Storico Internazionale tenuto a Palermo nel 1975 Palumbo), Palermo, Palumbo, 1977.
- Abbagnano N. *Storia della filosofia moderna*, Volume II, Edizioni UTET, 1950
- Ajello N. *Intellettuali e PCI. 1944/1958*, Editori Laterza, Roma, 2013.
- Albertazzi L, Poli R. (a cura di), *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa contro il positivismo e attualismo*, (Atti del Convegno di Studi organizzato dal Centro Studi per la Filosofia Mitteleuropea e dal Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca Sociale della Facoltà di Sociologia dell'Università degli Studi di Trento il 24-26 ottobre 1991), Guerrini Studio, Milano, 1993.
- Alcaro M. *Dell'evolpismo e nuova sinistra*, Dedalo, Bari 1977.
- Alessandroni E. *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano, 2016.
- Althusser L. *Per Marx*, nota introduttiva di Cesare Luporini, Editori Riuniti, Roma, 1969.
- Antoni C. *Dallo storicismo alla Sociologia*, Sansoni, Firenze, 1940.
- Badaloni N. *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano, 1975.
- Badaloni N., Muscetta C. *Labriola, Croce, Gentile*, Editori Laterza, Roma-bari, 1990.
- Bagnoli P. *Il liberalsocialismo*, Edizioni Polistampa, Firenze 1997.
- Banfi A. *Umanità pagine autobiografiche raccordate* da D. Banfi Malaguzzi, Reggio Emilia, 1967.

- Benda J. *La trahison des clercs* (1927), (trad. it. S. Teroni Menzella), Einaudi, Torino 1977.
- Bertelli S. *Il gruppo. La formazione del gruppo dirigente del Pci 1936-1948*, Rizzoli, Milano, 1980.
- Bilenchi R. *Amici (Vittorini, Rosai ed altri incontri)*, Einaudi, Torino, 1976.
- Binni W. *La tramontana a Porta Sole. Scritti perugini e Umbri*, Morlacchi Editore, Perugia, 2007.
- Bo C. *Bibliografia degli scritti (1929-2001), Bibliografia degli scritti su Carlo Bo (1932-2015)*, (a cura di Marta Bruscia, Ursula Vogt, con la collaborazione di Laura Toppan, prefazione di Stefano Verdino, profilo bibliografico di Carlo Bo e premessa di Ursula Vogt), Edizioni Metauro, Fano 2015.
- Bo C. *Scandalo della speranza*, Firenze, Vallecchi, 1957.
- Bobbio N. *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Istituto giuridico della R. Università, Torino, 1934.
- Böhm F. *Anti-cartesianismus: deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 1938.
- Bordoli R. (a cura di) *Logica e Dialettica. In ricordo di Livio Sichirollo*, Relazioni presentate al Convegno tenuto a Urbino nel 2004, Memorie dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, Bibliopolis, Napoli, 2006.
- Bovero M, Mura V, Sbarberi F, (a cura di) *I dilemmi del liberalsocialismo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.
- Brancaforte A. *Uomini e problemi della Biblioteca filosofica di Palermo*, Biopsyche, Catania, 1979.
- Bréhier E. *La Philosophie et son passè*, P.U.F. Paris, 1950.
- Brentano F. *La classificazione delle attività psichiche*, (trad.it, prefazione e note di Mario Puglisi), Carabba, Lanciano, 1913.
- Brianese G. *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996.
- Calogero G. *Difesa del liberalsocialismo*, Ed. Atlantica, Roma 1945.
- Calogero G. *La filosofia e la vita*, La Nuova Italia, Firenze, 1934.
- Cambi F. *Dall'attualismo allo storicismo critico*, Edizioni della Fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 1996.
- Cambi F. *Percorsi verso la singolarità. Studi in onore di Epifania Giambalvo*, ETS, Pisa, 2008.
- Campioni G. *Sulla crisi dell'attualismo: Della Volpe, Cantimori, De Ruggiero, Lombardo-Radice*, Franco Angeli, Milano, 1981.
- Capitini A. *Antifascismo tra i giovani, Célèbes*, Trapani, 1966.
- Capitini A. *Elementi di un'esperienza religiosa* (prefazione di Norberto Bobbio), Cappelli, Bologna, 1990.
- Capitini A. *Pisa dall'antifascismo alla liberazione*, Numero Unico a cura dell'amministrazione provinciale, Pisa, 1965.

- Carbonara C. *La filosofia dell'esperienza e la fondazione dell'umanesimo*, L.S.E., Napoli, 1954.
- Carlini A. *Orientamenti della filosofia contemporanea*, Edizioni di Critica Fascista, Roma, 1931.
- Caruso V. *Messina nella prima guerra mondiale*, Editore Edas, Messina, 2008.
- Cassani C, Castellani C, *Benedetto Croce-Giovanni Gentile. Carteggio*, Vol. I (1896-1900), (con Introduzione di Gennaro Sasso), Editore Nino Aragno, Torino, 2014.
- Cazzaniga G. Losurdo D. Sichirollo L. (a cura di), *Prassi, come orientarsi nel mondo*, «Atti del convegno» organizzato dall' Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dalla Biblioteca Comunale di Cattolica, Quattroventi, Urbino, 1991.
- Chaix- Ruy J. *Nietzsche*, Editions Univesitaires, Paris, 1963.
- Chiodi P. *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino, 1961.
- Ciliberto M. *Intellettuali e fascismo, Saggio su Delio Cantimori*, De Donato, Bari, 1977.
- Cordova F. *Le origini del sindacalismo fascista*, Laterza, Roma-Bari, 1974; (ristampa Firenze, La Nuova Italia, 1990).
- Crispoliti E, Ruta A. M. (a cura di) Renato Guttuso, *Gli anni della formazione: 1925-1940*, Editore Silvana, Cinisello Balsamo, 2001.
- Croce B. *Intorno all'idealismo attuale*, Libreria della Voce, Firenze, 1914.
- Croce B. *Nuove pagine sparse*, Laterza, Bari, 1966.
- Croce B. *Libertà e giustizia. Revisione di due concetti filosofici*, Laterza, Bari 1944.
- Croce B. *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari, 1945.
- D'Abbiere M. "Alienazione" in Hegel. *Usi e significati di Entäusserang, Entfremdung, Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.
- D'Agostino O, Giannantoni F. *Sono un fascista, fucilatemi!*, Arterigere, Varese, 2004.
- De Luna G. *Storia del Partito d'Azione 1942-1947*, Editori Riuniti, Roma, 1997.
- De Negri E. *I Principi di Hegel: frammenti giovanili, scritti del periodo jenesse, prefazione alla Fenomenologia*, La Nuova Italia, Firenze, 1949.
- De Negri E. *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze, 1943.
- De Ruggiero G. *La filosofia contemporanea*, ed. Laterza & figli, Bari, 1920.
- De Vleeschauwer H. J. *La Déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, Paris, 1937.
- Del Noce A. *Giovanni Gentile: per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Della Volpe G. *Critica dei principi logici*, D'Anna, Messina, 1942.
- Della Volpe G. *Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, Le Monnier, Firenze, 1929.

- Della Volpe G. *Logica come scienza positiva*, D'Anna, Messina, 1950.
- Della Volpe G. *Per la teoria di un umanesimo positivo: studi e documenti sulla dialettica materialista*, Cesare Zuffi, Bologna, 1949.
- Della Volpe G. *Umanesimo positivo e emancipazione marxista*, Sugar, Milano, 1964.
- Di Domenico G. *Saggio su «Società»*, Liguori, Napoli, 1979.
- Di Domenico N, Puglisi G. (a cura di) *Il filosofo e la città. Studi in onore di Arturo Massolo*, Marsilio Editori, Venezia, 1988.
- Di Giovanni P. (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, «Atti del Convegno di studi organizzato a Palermo nei giorni 24-25-26 ottobre 2002». Franco Angeli, Milano, 2003.
- Dilthey W. *Die Jugendgeschichte Hegel*, Teubner, Leipzig, Berlin 1921.
- Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, V, Leipzig, Berlin, 1924.
- Dilthey W. *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi (1905)*, (a cura di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo), Guida, Napoli, 1986.
- Fazio-Allmayer B. *Esistenza e realtà nella fenomenologia di Vito Fazio-Allmayer*, Edizioni della «Fondazione nazionale Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 1994.
- Fazio-Allmayer V. *Epistolario II, Lettere a Gentile*, Edizioni della Fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 1933.
- Fazio-Allmayer V. *Epistolario III. Lettere varie e carteggi*, Opere XXII, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2011.
- Fazio-Allmayer V. *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto*, Opere IV, Sansoni, Firenze, 1971.
- Fazio-Allmayer V. *Il significato della vita*, Opere VI, Edizioni della Fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 1988.
- Fazio-Allmayer V. *Il significato della vita*, Opere VI, Fondazione nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 1988.
- Fazio-Allmayer V. *La Pinacoteca del Museo di Palermo. Notizie dei pittori palermitani*, A Reber, Palermo 1908.
- Fazio-Allmayer V. *La storia*, Opere VIII, Sansoni, Firenze, 1973.
- Fazio-Allmyer V. *Lettere Fazio-Massolo*, in , *Epistolario III, Lettere varie e carteggio*, Opere III, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2011.
- Fazio-Allmayer V. *Materia e Sensazione*, Opere II, Sansoni, Firenze, 1913.
- Forti M, e Pautasso S.(cura di), *Il Politecnico*, (antologia), Rizzoli, Milano, 1975.

- Fortini F. *Dieci inverni: 1947-1957. Contributo ad un discorso socialista*, De Donato, Bari, 1973.
- Galluppi P. *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, (a cura di Nicola Abbagnano), Torino, Paravia, 1941.
- Garin E, Paci E, Prini E, (a cura di), *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Liviana Editrice, Padova, 1960.
- Garin E. *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, Laterza, Bari, 1966.
- Garin E. *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Bari, 1962.
- Garin E. *La filosofia come sapere storico*, Editori Laterza, Bari, 1959.
- Garin E. *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma, 1974.
- Gentile E. *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- Gentile G. *Il concetto della storia della filosofia*, (a cura di Piero Di Giovanni, con contributi di Giuseppe Cacciatore, Claudio Cesa, Girolamo Cotroneo, Luciano Malusa, Francesca Rizzo, Alessandro Savorelli), Ed. Le Lettere, Firenze 2006.
- Gentile G. *La filosofia di Marx*, Edizioni della Normale, Pisa, 2014.
- Gentile G. *La riforma della dialettica hegeliana*, Opere XXVII (a cura della Fondazione Giovanni Gentile), Ed. Le Lettere, Firenze, 2003.
- Gentile G. *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, 3a ed. accresciuta, Sansoni, Firenze 1958.
- Gentile G. *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, Sansoni, Firenze, 1959.
- Gentile G. *Tramonto della cultura siciliana* (1919), (II. ed. riv. e accresciuta, a cura di V. Bellezza), Sansoni, Firenze, 1985.
- Giambalvo E. (a cura di), *La Biblioteca filosofica di Palermo. Cronistoria attraverso i registri manoscritti e altre fonti*, (con la collaborazione di E. PARROCO, A. PULEO SCERRINO, A. SPICA RUSSOTTO, e tre contributi di Nicola De Domenico), Edizioni della Fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2002.
- Giannantoni G. *Il marxismo di Galvano Della Volpe*, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- Giardina F. *Intenzionalità ermeneutica e compostibilità nell'attualismo comunicazionale di Vito Fazio-Allmayer: implicazioni pedagogiche*, Edizioni della Fondazione «Vito Fazio-Allmayer, Palermo, 1955.
- Gioberti V. *Nuova protologia. Brani scelti da tutte le opere e ordinati da Giovanni Gentile*, Laterza, Bari 1912.
- Gramsci A. *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, Torino, 1948.
- Grasso F. *Le radici del presente: racconti degli anni difficili*, Ed. Kalós, Palermo, 2003.
- Grasso F. *Renato Guttuso: 'pittore di Bagheria'*, Tringale Editore, Catania 1982.

- Guérout M. *L'evolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- Hegel G.W.F. *Detti memorabili di un filosofo*, (a cura di Nicolao Merker), Editori Riuniti, Roma, 1986.
- Hegel G.W.F. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 2009.
- Hegel G.W.F. *Fenomenologia dello Spirito*, (a cura di Vincenzo Cicero), Rusconi, Milano, 1995.
- Hegel G.W.F. *Hegels theologische Jugendschriften: nach den Handschriften der Rgl. Bibliothek in Berlin / herausgegeben von Herman Nohl*, Mohr, Tübingen, 1907.
- Hegel G.W.F. *Scienza della logica*, Editori Laterza, Bari, 2001.
- Hegel G.W.F. *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (a cura di Johannes Hoffmeister), Fromman, Stuttgart, 1936.
- Hegel, G.W.F. *Lezioni sulla filosofia della storia*, (a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo), Editori Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Hegel, G.W.F. *Lezioni sulla storia della filosofia (1825-1826)*, a cura di Roberto Bordoli, Editori Laterza, Roma- Bari, 2009.
- Heidegger, M. *Che cosa è metafisica?* (con Introduzione di Enzo Paci), Fratelli Bocca, Milano, 1942.
- Heidegger, M. *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2006.
- Heidegger, M. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Heidegger, M. *Lettera sull'umanesimo*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2011.
- Heidegger, M. *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1994.
- Husserl E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Halle a. d. S. 1928, IX; (trad. it. a cura di A. Marini, E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano, 1985).
- Hyppolite J. *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Rivière, Paris, 1948.
- Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter, Leipzig-Berlin, 1933.
- Kant E. *Critica della ragion pura*, (trad. it. Giorgio Colli) Fabbri Editore, Milano, 2001.
- Kant E. *La religione entro i limiti della ragione*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2014.
- Kastil A. *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einfuhrung in seine Lehre*, Bern, A. Francke Ag. Verlag, 1951.
- Kierkegaard S. *Diario*, (ed. ridotta a cura di Cornelio Fabro), Classici del Pensiero BUR, Milano, 2000.
- Kojève A. *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.
- Koyrè A. *Introduzione alla lettura di Platone*, (trad. it. di Livio Sichirollo), Vallecchi, Firenze, 1955.



- Lacorte C. *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze, 1959.
- Lehmann G. *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*, Max Niemeyer, Halle, 1933.
- León X. *Fichte et son temps*, Colin, Paris, 1922.
- Lombardi F. *La filosofia italiana negli ultimi cento anni*, Arethusa, Asti, 1948.
- Löwith K. *Da Hegel a Nietzsche*, la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, Torino, Einaudi, 2000.
- Löwith K. *Il significato e il fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il saggiatore, Milano, 2015.
- Lukács G. *Der Junge Hegel, Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, Zürich. Europa Verlag, 1948.
- Lukács G. *Esistenzialismo o marxismo?: Saggio*, trad. it. Acquaviva, 1995.
- Lukács G. *Heidegger redivivus*, trad. it. In Studi Filosofici, Milano, 1948.
- Lukács G. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino, 1975.
- Luperini R. *Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione nel dopoguerra*, «Edizioni di ideologie», Roma, 1971.
- Luporini C. *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Luporini C. *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze, 1947.
- Luporini C. *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, Le Monnier, Firenze, 1942.
- Mangoni L. (a cura di), *Primato 1940-1943*, De Donato, Bari, 1977.
- Marino G.C. *Partiti e lotta di classe in Sicilia: da Orlando a Mussolini*, De Donato, Bari, 1976.
- Marino G.C. *Socialismo nel latifondo*, Esa, Palermo, 1972.
- Marx K. *Opere filosofiche giovanili*, (traduzione e note di Galvano Della Volpe), Editori Riuniti, Roma, 1974.
- Marx K. Engels, F. *Die deutsche Ideologie* (1939), (trad. it. *L'ideologia tedesca*, a cura di Cesare Luporini), Editori Riuniti, Roma, 1958.
- Marx K. Engels, F. *Werke*, Dietz, Berlin, 1968.
- Mathieu V. *La filosofia trascendentale e l'«Opus postumun» di Kant*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1958.
- Merker N. *Per una valutazione di Galvano Della Volpe teorico del marxismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1970.
- Merker N. *Karl Marx. Vita e opere*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2010.

- Mocchi M. *Le prime interpretazioni della fenomenologia in Italia*, La nuova Italia, Firenze, 1990.
- Morani R. *La dialettica e i suoi riformatori, Spaventa, Croce e Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Udine, 2015.
- Musté M. *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.
- Natoli S. *Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
- Negri A. *Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, Vol. II, La Nuova Italia, Firenze, 1975.
- Negri A. *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, CEDAM, Padova, 1958.
- Niel H. *De la méditation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Paris, 1945.
- Nietzsche F. *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, trad. it. Montinari, Milano, 1967.
- Nietzsche F. *Così parlò Zarathustra*, Barbera editore, Siena, 2006.
- Omodeo Zona E. *Ricordo su Adolfo Omodeo*, Bonanno, Catania, 1968.
- Paci E. *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano, 1957.
- Paci E. *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano, 1990.
- Papi F. *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze, 1961.
- Pareyson L. *Fichte*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1950.
- Pfeiffer J. *Existenzphilosophie : eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Felix Meiner, Leipzig, 1933.
- Plebe A. *Hegel filosofo della storia*, Edizioni di filosofia, Torino, 1952.
- Preti G. *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino, 1957.
- Ricci Garotti L. *Heidegger contra Hegel* (con una presentazione di Arturo Massolo) Argalia, Urbino, 1965.
- Rosenkranz K. *Vita di Hegel* (introduzione e note a cura di Remo Bodei), Firenze, Vallecchi, 1966.
- Rosmini A. *Logica*, Cugini Pompa e Comp. Torino, 1853.
- Rosmini A. S. *Teosofia, Opere postume*, vol. II, Tipografia Scolastica di Sebastiano Franco e figli, Torino, 1863.
- Rossi M. *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, Edizioni Ferrara, Messina, 1953.
- Rossi M. *Marx e la dialettica hegeliana*, Editori Riuniti, Roma, 1960.
- Rossi P. *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino, 1956.
- Rossi P. *Sulla storiografia filosofica italiana*, Fratelli Bocca, Roma, 1956.

- Saitta G. *Il pensiero di Vincenzo Gioberti*, G. Principato, Messina, 1917.
- Salvucci P. *Politicità della filosofia: saggi e conferenze*, Argalia, Urbino, 1978.
- Salvucci P. *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*, S.T.E.U. , Urbino, 1957.
- Salvucci P. *La filosofia come dialogo*, «Quaderni del consiglio regionale delle Marche», 66, Ancona, 2005.
- Salvucci P. *Le schellinghiane «lettere filosofiche»(1795-1796)*, in *Saggi*, Argalia, Urbino, 1963.
- Salvucci P. *Il filosofo e la storia*, Quattroventi, Urbino, 1994.
- Salvucci P. *L'uomo di Kant: studi filosofici*, Argalia, Urbino, 1963.
- Salvucci P. *Grandi interpreti di Kant, Fichte e Schelling*, Quattroventi, Urbino, 1984.
- Salvucci P. *Sulla storiografia filosofica*, Quattroventi, Urbino, 1993.
- Salvucci P. (a cura di), *Tra idealismo e marxismo*, Montefeltro Edizioni, Urbino 1981.
- Santucci A. *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna 1959.
- Sartre J. P. *L'esistenzialismo è un umanismo*, (traduzione it. di Giancarla Mursia), Mursia, Milano, 2010.
- Sasso G. *Filosofia e Idealismo, I, Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli, 1994.
- Sasso G. *Filosofia e Idealismo, II, Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli, 1995.
- Sasso G. *Filosofia e Idealismo. IV Paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli, 2002.
- Sasso G. *La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli, 1975.
- Schelling F.W.J. *Filosofia della natura e dell'identità: scritti del 1802*, (a cura di Carlo Tatasciore), Guerini, Milano, 2002.
- Schelling F.W.J. *Lettere filosofiche sul dommatismo e criticismo*, (introduzione, traduzione e note a cura di Giuseppe Semerari), Firenze, Sansoni, 1958.
- Sciaccia M.F. *La filosofia oggi*, Bocca Editori (seconda edizione), Milano, 1952.
- Severino E. (a cura di) *Giovanni Gentile. L'Attualismo*, ( Introduzione di Emanuele Severino; bibliografia e indici di Vincenzo Cicero), Bompiani, Milano, 2014.
- Sichirollo L. *Dialettica* (nuova ed. riv. e aggiornata , a cura di Antonio A. Santucci), Editori riuniti, Roma, 2003.
- Sichirollo L. *Filosofia e politica, ovvero del significato di una città: considerazioni di un amministratore*, Istituto statale d'arte, Urbino, 1963.
- Sichirollo L. *I filosofi e la città*, (Estratto da: Bollettino di storia della filosofia dell'università di Lecce, vol. 2,1974) ITES, Lecce, 1974.
- Sichirollo L. *I libri gli amici: profili schede interventi*, Il lavoro Editoriale, Ancona, 2002.

- Sichirolo L. *Logica e dialettica*, Elzeviriana, Milano, 1957.
- Sichirolo L. *Per una storiografia filosofica: Platone, Descartes, Kant, Hegel*, Argalia, Urbino 1970.
- Sichirolo L. *Ritratto di Hegel*, Manifestolibri, Roma, 1996
- Spanio D. *Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne, Roma, 2012.
- Spaventa B. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, 1862, (a cura di A. Savorelli), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.
- Spaventa B. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (a cura di G. Gentile), Sansoni, Firenze, 1955.
- Spaventa B. *Scritti Filosofici*, (a cura di Giovanni Gentile, preceduti da una prefazione da D. Jaja), Morano, Napoli, 1900.
- Spirito U. *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Sansoni, Firenze, 1930.
- Spirito U. *La filosofia del comunismo*, Sansoni, Firenze, 1948.
- Stein E. *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, (a cura di Angela Ales Bello), Edizioni Città Nuova, Roma 1999.
- Troisi S. (a cura di) *Il Gruppo dei Quattro. Renato Guttuso, Lia Pasqualino Noto, Nino Franchina e Giovanni Barbera: una situazione dell'arte italiana degli anni '30*, Palermo: Comune, Assessorato alla cultura, Grafiche Renier, 1999.
- Turi G. *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti Editore, Firenze, 1995.
- Vacca G. *Saggio su Togliatti e la tradizione comunista*, De Donato, Bari, 1974.
- Vacca G. *Scienza, Stato, e critica di classe. Galvano della Volpe e il marxismo*, De Donato, Bari, 1970.
- Vander F. *Essere e non essere. La scienza della Logica e i suoi critici*, Mimesis, Udine, 2009.
- Vanni Rovighi S. *La filosofia di E. Husserl*, Vita e Pensiero, Milano, 1939.
- Vanni-Rovighi S. *La concezione hegeliana della storia*, Vita e Pensiero, Milano, 1942.
- Vittorini E. *Gli anni del «Politecnico». Lettere (1945-51)*, (a cura di Carlo Minoia), Einaudi, Torino, 1977
- Vittorini E. *Storia di Renato Guttuso: nota compiuta sulla pittura contemporanea*, Edizioni del Milione, Milano, 1960.
- Wahl J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, P.U.F. Paris, 1951.
- Weil E. *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950
- Weil E. *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950.
- Wundt M. *Fichte-Forschungen*, Frommann, Stuttgart, 1976.

## **Saggi su riviste**

### **Annuario della Biblioteca Filosofica**

B. Croce, *Genesi e dissoluzione della filosofia della storia*, in «Annuario della Biblioteca Filosofica», Vol. II, Fasc. II, pp.386-404.

G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, in «Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo», I (1912).

G. Gentile, *Il programma della Biblioteca filosofica*, in «Annuario della Biblioteca Filosofica di Palermo», Vol. I/1912.

V. Fazio-Allmayer, *La formazione del problema kantiano*, in «Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo», 1912, fasc. I, pp. 43-89.

### **Archives de Philosophie**

J. Gauvin, *Entfremdung et Enttäusserung dans la Phénoménologie de Hegel*, in «Archives de Philosophie», 25 (1962), pp. 555-571.

### **Archivio di Filosofia**

E. Garin, Gouhier, Gueroult, Lombardi, *La filosofia della storia della filosofia*, in «Archivio di Filosofia», a cura di E. Castelli, Bocca, 1954.

### **Aut-Aut**

L. Sichirollo, *Il congresso hegeliano di Urbino*, in «Aut-aut», 91, 1966.

C. Sini, *Su alcuni recenti studi hegeliani in Italia*, in «Aut-Aut», n. 101, 1967.

### **Belfagor**

N. Bobbio, *Rassegna di studi hegeliani* in «Belfagor», 1950 n. 1-2.

M. Filoni, “*Comuni sono le cose degli amici*”. *Livio Sichirollo ed Eric Weil*, in «Belfagor», n. 402, 2012.

C. Luporini, *Ritratto di Vito Fazio-Allmayer*, in «Belfagor», 1958, n. 3

### **Civiltà moderna**

A. Banfi, *Filosofia neoscolastica e filosofia contemporanea*, in «Civiltà moderna», III, 2, 1931.

## **Comunità**

N. Bobbio, *Il problema della storia*, in «Comunità», n. 2, 1954.

## **Corriere della sera**

Carlo Bo, *Elio Vittorini o la fede nell'intelligenza*, «Corriere della sera», 12 febbraio 1976.

## **Critica marxista**

N. Badaloni, *Il rapporto con Gramsci: una concordia discorde*, in *Togliatti nella storia d'Italia*, in «Critica marxista», 22, 1984, n. 4-5.

G. Prestipino, *I valori etico-politici e il metodo di Galvano Della Volpe*, in «Critica Marxista», n. 3, 1979.

M. Rossi, *Galvano della Volpe: dalla gnoseologia critica alla logica storica*, in «Critica marxista», 1968, 4-5.

## **Cultura e scuola**

G. Semerari, *Scritti italiani su Husserl: 1945-1967*, in «Cultura e scuola », VII, 28, 1968.

## **Dimensioni e problemi della ricerca storica**

S. Cecini, *Le premesse della politica ferroviaria fascista: risanamento finanziario e repressione politica (1922-1924)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», n. 1. Gennaio-giugno, 2011.

## **Filosofia**

G. Vattimo, *Chi è il Nietzsche di Heidegger*, in «Filosofia», I, (1963).

G. Vattino, *Fondazione dell'Ontologia in «Sein und Zeit»*, in «Filosofia», IV, (1963).

A. Guzzo, *Vito Fazio Allmayer e Guido Rossi*, in «Filosofia», IX (1958).

A. Negri, *In ricordo di V. F.* in «Filosofia», XIII (1962).

## **Filosofia e Società**

A. Ales Bello, *La fenomenologia in Italia*, «Filosofia e società », V, 1979, n. 2-3.

## **Giornale Critico della filosofia italiana**

V. La Via, *La più recente attività neoscolastica in Italia*, in «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1923.

G. Saitta, A. Massolo, S. Caramella, F. Albeggiani, M. F. Mineo Fazio, B. Fazio-Allmayer Boldrini in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVII (1958), pp. 425-465.

A. Negri, *Tre studi italiani sul giovane Hegel*, in «Giornale Critico della filosofia italiana» XL, 1961, pp. 92-101.

G. Semerari, *Il principio del dialogo in Socrate*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 1953, n. 4.

### **Giornale critico di storia delle idee**

E. Alessandrini, *Alienazione e disalienazione della filosofia in Hegel e in Gramsci*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», 2013, n. 9

### **Hegel studien**

O. Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes* in «Hegel-Studien», Bd., I, 1961, pp. 255-295.

### **Il Pensiero**

C. Sini, *Studi e prospettive sul pensiero di Vito Fazio-Allmayer*, «Il Pensiero», Vol. IV, n. 1, gennaio-aprile 1961.

L. Lugarini, *In ricordo di Vito Fazio-Allmayer*, in «Il pensiero», 1958, n. 1, pp. 5-13.

L. Ricci Garotti, *Heidegger contra Hegel?*, in «Il Pensiero», VIII, 1963, n.3.

### **Il Politecnico**

G. Ferrata, *Dove si parla di noi, di cultura e di un amico di «Società»*, in «Il Politecnico», a II, n. 30, giugno 1946.

Palmiro Togliatti, *Politica e cultura: una lettera di Palmiro Togliatti*, «Il Politecnico», n. 33-34, 1946.

Elio Vittorini, *Politica e cultura*, «Il Politecnico», n. 31-32, luglio-agosto, 1946.

### **Kant Studien**

E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie E.Husserl in der gegenwärtigen Kritik*, in «Kant Studien», Berlin, 1933.

### **La critica**

B. Croce, *A proposito di una recensione*, in «La Critica» II, 1904.

B. Croce, *Scopritori di contraddizioni*, in «La Critica» 20 gennaio 1942.

G. De Ruggiero, *Note sulla più recente filosofia europea. X. Husserl e la ' Fenomenologia '*, in «La Critica», XXIX, 2, 1931.

G. Gentile, *La filosofia italiana dopo il 1850. Epilogo*, in «La critica», XII, 1914.

### **La cultura**

G. Calogero, *Benedetto Croce. Ricordi e riflessioni*, in «La Cultura», n. 2, 1966.

### **L'Acropoli**

N. Bobbio, *Di un nuovo esistenzialismo*, in «L'Acropoli», n. 16, aprile 1946.

### **L'Europeo**

M. Fini, *La polemica Togliatti-Vittorini* (intervista con Rossana Rossanda), in «L'Europeo», 6 marzo 1975.

### **L'espresso**

Vittorio Saltini, *Perché Marx ha frainteso Hegel?*, in «L'Espresso», 3 dicembre 1967.

### **Nuova Rivista Pedagogica**

P. Salvucci (e altri) *Hegel nella storiografia filosofica di ispirazione marxista*, in «Nuova Rivista pedagogica», nn.3-4, 1958.

P. Salvucci, *Il giovane Marx nella odierna prospettiva storica*, in «Nuova Rivista Pedagogica», 1958 (serie b), n. 1.

P. Salvucci, *Recenti orientamenti della storiografia sull'idealismo tedesco*, in «Nuova Rivista di varia umanità», I, 1956, n. 3.

### **Nuovi Argomenti**

F. Fortini, *Che cosa è stato «Il Politecnico»*, in «Nuovi Argomenti», n. 1, maggio-aprile 1953.

### **Pensiero e scuola**

P. Salvucci, *Il congresso hegeliano di Urbino (25-28 settembre 1965)*, in «Pensiero e scuola», 1965, n. 2, pp. 1-10.

### **Rassegna di filosofia**

Carmelo Lacorte, *Studi sugli scritti giovanili di Hegel*, in «Rassegna di filosofia», n. 5. 1956.



## **Revue philosophique de la France et de l'Etranger**

L. Goldmann, *Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie* in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», n. 4-6, Paris, 1948.

M. Gueroult, *Fichte et la Revolution Francaise*, in «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», LXIV (1939), n. 9-12.

## **Reveu Internationale de Philosophie**

C. Sini, *La fenomenologia in Italia, Sviluppo Storico*, in «Reveu Internationale de Philosophie», n. 71-72, 1965.

## **Rinascita**

M. Alicata, *La corrente «Politecnico»*, in «Rinascita», maggio-giugno 1946, n.5-6.

N. Badaloni, *La parola "alienazione"*, in «Rinascita», XIX, 7 (1962).

C. Luporini, *Per lo studio delle opere giovanili di Marx e di Engels*, in «Rinascita», n. 1, 1955.

C. Luporini, *Appunti per una discussione tra filosofi marxisti in Italia. A proposito dello storicismo*, in «Rinascita», 19 (1962), n 8.

L. Ricci Garotti, *Marx non è un tribunale della filosofia*, in *Intervento nella Discussione tra filosofi marxisti*, in «Rinascita», XIX, n. 18, 8 settembre 1962.

P. Togliatti, *Programma*, in «Rinascita», (1944), n.1.

P. Togliatti, *Attualità del pensiero e dell'azione di Gramsci*, in «Rinascita», 1957.

M. Spinella, *Massolo e il marxismo*, in «Rinascita», n. 26, giugno 1967

## **Rivista di Filosofia**

A. Banfi, *La fenomenologia pura di Edmund Husserl e l'autonomia ideale della sfera teoretica*, «Rivista di filosofia», XIV, 3, 1923.

A. Banfi, *La filosofia della religione in Hegel*, in «Rivista di filosofia», 4, 1931.

A. Banfi, *La tendenza logistica della filosofia tedesca contemporanea e le 'Ricerche logiche' di Edmund Husserl*, «Rivista di filosofia», XIV. 2 (1923).

L. Geymonat, *La positività del molteplice*, in «Rivista di filosofia», 1951, n. 3.

F. Lombardi, *Il discorso socratico*, in «Rivista di filosofia», 1954, n. 3.

P. Martinetti, *Recensione al volume di Husserl*, «Rivista di filosofia», XXII, 3, 1931.

N. Matteucci, *La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951*, in «Rivista di filosofia», XLIV (1953).

P. Rossi, *La dialettica hegeliana*, in «Rivista di filosofia» n. 2, aprile (1958).

G. Vailati, *Sulla portata logica della classificazione dei fatti mentali proposta dal Prof. Franz Brentano*, in «Rivista di Filosofia», a. II. Fasc. I (1901).

### **Rivista di filosofia neoscolastica**

C. Fabro, *La «non-filosofia» del marxismo nell'anniversario di un congresso*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XL, 1948.

C. Fabro, *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale*, in «Rivista di Filosofia neo-Scolastica», N. 6. 1953.

C. Mazzantini, *Neoscolastica e idealismo* «Rivista di filosofia neoscolastica», XXI, 1, 1929.

P. Miceli, *Un giudizio dell'idealismo sulla neoscolastica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XVI, 4, 1924.

### **Rivista di studi crociani**

R. Franchini, *Il congresso hegeliano di Urbino*, in «Rivista di studi crociani», ottobre-dicembre 1965.

### **Socialismo**

G. Cardona, *Il convegno di studi hegeliano-marxistici*, in «Socialismo», V, 1949, I.

### **Società**

R. Bianchi Bandinelli, *A che serve la storia dell'arte?*, «Società», n. 1-2 (1945).

C. Luporini, *Fichte e la destinazione del dotto*, «Società», 7-8 (1946).

C. Luporini, *Rigore della cultura*, «Società», II, 1946.

C. Luporini, *Un frammento politico e giovanile di Hegel*, in «Società», n. 3, 1946, pp. 61.

N. Merker, *Filosofia e realtà nel giovane Hegel (1797-1801)*, in «Società», n. 3, 1959, pp. 462-493.

### **Sophia**

P. Argenterì, *Bilancio fallimentare del congresso internazionale di filosofia in Roma*, in «Sophia», I, 1947.

### **Studi storici**

M. Ciliberto, *Cultura e politica nel dopoguerra. L'esperienza di «Società»* in «Studi Storici», Anno XXII, n. 1, (Gen-mar, 1981).

M. Mazza, *Marxismo e storia antica*, «Studi Storici», n. 2, 1976.

### **Studi Urbinati**

L. Ricci Garotti, *Leggendo Heidegger che legge Hegel*, in «Studi Urbinati», n. 2, 1962.

L. Sichirollo, *Logica e dialettica: interpretazione e saggi*, in «Studi Urbinati», n. 2, 1952.

L. Sichirollo, *Vito Fazio-Allmayer e la più recente evoluzione del neoidealismo italiano*, in «Studi urbinati di storia, filosofia, letteratura», 1955.